SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

Edición dirigida por
los Regentes de Estudios de las
Provincias Dominicanas en España

PRESENTACIÓN POR

DAMIÁN BYRNE, O.P.

MAESTRO GENERAL DE LA ORDEN DE PREDICADORES

PLAN GENERAL DE LA OBRA

TOMO I: *Introducción general y Parte I.*

TOMO II: *Parte I-II.*

TOMO III: *Parte II-II (a).*

TOMO IV: *Parte II-II (b).*

TOMO V: *Parte III e Índices.*

SANTO TOMÁS DE AQUINO

SUMA DE TEOLOGÍA

I

PARTE I

COLABORADORES

José Martorell • Gregorio Celada • Alberto Escallada • Sebastián Fuster • José María Artola • Armando Bandera • Eliseo Rodríguez • Fernando Soria

CUARTA EDICIÓN
(Reimpresión)

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MMI

Primera edición: marzo de 1988
Segunda edición: julio de 1994
Tercera edición (reimpresión): julio de 1998
Cuarta edición (reimpresión): marzo de 2001

Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 2001
Depósito legal: M.-2.870-1997
ISBN: 84-7914-277-4 (obra completa)
ISBN: 84-7914-131-X (tomo I)
Impreso en España. Printed in Spain

EQUIPO DE COLABORADORES

PARTE I

Traducción y referencias del texto:	José Martorell Capó.
Introducciones y notas doctrinales:	
Introducción general:	Gregorio Celada Luengo.
Introducción y notas al Prólogo y a la cuestión 1:	Alberto Escallada Tijero.
Introducción y notas a las cuestiones 2 a 26y 27 a 43:	Sebastián Fuster Perelló.
Introducción y notas a las cuestiones 44 a 49y 103 a 119:	José María Artola Barrenechea.
Introducción y notas a las cuestiones 50 a 64:	Armando Bandera González.
Introducción y notas a las cuestiones 65 a 74:	Eliseo Rodríguez Gutiérrez.
Introducción y notas a las cuestiones 75 a 102:	Fernando Soria Heredia.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

SUMA DE TEOLOGÍA

PARTE I

CONDICIÓN Y PANORAMA DE LA TEOLOGÍA

LA NATURALEZA DIVINA

Págs.

Págs.

Págs.

Págs.

Págs.

TRATADO DE LA CREACIÓN CORPÓREA

Págs.

TRATADO DEL HOMBRE

Págs.

PRESENTACIÓN

LA renovación teológica que, alentada desde el Concilio Vaticano II y reclamada por las nuevas situaciones de la sociedad moderna, intenta abrirse paso en nuestros días, no podrá ofrecer frutos maduros si prescinde de toda la tradición teológica y si no se alimenta de la misma savia de la verdad divina en la que los pensadores antiguos libaron su pensamiento. Olvidar o descuidar el acervo doctrinal del pasado es un riesgo sin compensación en cualquier rama del saber, pero sobre todo en la ciencia teológica, donde no hay otro campo de investigación que la única revelación continuamente remozada y la única doctrina salvadora fermentando en las variadas situaciones de los hombres.

Posiblemente así se explica el que las épocas más creadoras en la teología hayan coincidido con épocas de profundas investigaciones en las fuentes teológicas. Así sucedió con la teología renacentista de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, promovida por la renovación de los maestros clásicos del siglo XIII; así sucedió con la teología de la Ilustración en los países europeos, que vino tras la reedición de los grandes textos de la antigüedad cristiana; así sucedió con el renacimiento neoescolástico de la época de León XIII, quien, para promover la tradición tomista, empezó impulsando la edición crítica de las obras de Sto. Tomás y así, finalmente, sucedió en el Concilio Vaticano, que es un fruto maduro de la restauración de los estudios bíblicos y patrísticos.

Si la teología quiere hoy abrirse nuevos caminos y enfrentarse con problemas no solventados, ha de hacerlo desde la rampa del pensamiento de los grandes teólogos y pensadores de tiempos pasados. Al menos, es así como la Iglesia proyecta la teología de las nuevas generaciones, pues el mismo Concilio Vaticano II amonesta a los estudiantes «a aprender e ilustrar los misterios de la salvación y a penetrarlos profundamente mediante la especulación, conducidos por el magisterio de Sto. Tomás» (Decreto Optatam totius *16). Y el reciente Código del Derecho Canónico reitera que los estudiantes de teología deben adentrarse en el estudio de la verdad revelada «teniendo especialmente como maestro a Sto. Tomás» (c.252 § 3).*

Entre las innumerables riquezas del pasado teológico sobresale la Suma de Teología *de Sto. Tomás. Es la obra cumbre del genio de Sto. Tomás por su originalidad y sistematización de todas sus ideas, pero es también lo más granado del saber teológico de la Universidad de París en los años de su mayor ebullición intelectual y de la presencia indiscutida de la teología al frente de todos los saberes.*

Son, por consiguiente, dignos de alabanza cuantos trabajan por difundir y hacer llegar a los estudiosos estas joyas del pasado. Y la presente traducción,

con la abundancia de introducciones y notas que la acompañan, además de otros instrumentos preciosos de trabajo, está llamada a contribuir y suscitar una renovación de los estudios teológicos, sobre todo pensando en los muchos centros de estudio que en España e Hispanoamérica están surgiendo con esta finalidad.

Me congratulo por las presentes líneas con quienes han trabajado por difundir en nuestros días una obra tan significativa de la historia de la teología. La obra de divulgación de las riquezas del pasado es también una obra intelectual de colaboración al moderno pensamiento teológico. Y ésta, que hoy me es grato presentar, es fruto de una fraternal cooperación de profesores de los centros eclesiásticos de estudios de filosofía y teología que la Orden Dominicana tiene en España: S. Esteban de Salamanca, S. Vicente Ferrer de Torrente, S. Pedro Mártir de Alcobendas, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid y Estudio General de Sevilla. Creo que es legítimo ver en ello una comprobación del interés que suscita en filósofos y teólogos el pensamiento de Santo Tomás.

Y es obligado también el reconocimiento a la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS por hacer posible que esta voluminosa obra teológica llegue al gran público español e hispanoamericano, añadiendo así un mérito más a los anteriormente contraídos en el empeño de difundir los clásicos del pensamiento cristiano. La misma BAC publicó hace años la primera edición bilingüe de la Suma de Teología y *también ha reeditado varias veces el texto latino de la edición leonina de la* Summa Theologiae, *además de la edición de la* Suma contra los Gentiles. *Por esta labor, todos los lectores y amantes de Sto. Tomás le somos deudores de una sincera gratitud.*

28 de enero de 1988.

DAMIÁN BYRNE, O.P.
Maestro General de la Orden de Predicadores.

PRÓLOGO

AL agotarse, hace algún tiempo, los volúmenes de la edición de la *Suma Teológica bilingüe* de la Biblioteca de Autores Cristianos, se nos pidió que preparáramos una nueva edición, corregida y mejorada, de aquella obra que tantas necesidades colmó en su tiempo.

Pero pronto nos percatamos de que, si bien era deseable tener el texto español de la Suma de Teología de Sto. Tomás, no lo era tanto ofrecerlo junto con aquellos densos y amplísimos comentarios de que iban acompañados los 16 volúmenes de que constaba la edición precedente. Aquellos comentarios habían perdido gran parte de su actualidad e incluso pretendían convertir la obra en un manual de estudio de la teología para uso de Seminarios y Centros de Estudios Teológicos. Hoy esos objetivos están descartados, y quien se los propusiera debería completar y actualizar mucho la recia tradición tomista que en ellos se explayaba.

El objetivo de esta edición es distinto y más modesto. Queremos ofrecer al estudioso de la teología y al deseoso de conocer el pensamiento cristiano una de las obras cumbres de ese pensamiento. Y ofrecérselo en un texto asequible, ayudándole a sacar todo el provecho posible y con garantía de tener en sus manos todo y sólo el pensamiento de su autor y no el de una escuela o el que se oficializó en la enseñanza eclesiástica. Para ello era conveniente ayudar al lector, poniendo en sus manos cuantos recursos han aportado la crítica y la bibliografía para esclarecer el texto original, que, por lo demás, queda muy alejado de las coordenadas de nuestra cultura y de las ideas hoy en boga.

Por eso, lo que hoy ponemos en manos de nuestros lectores es la traducción del texto de Sto. Tomás, introducido y anotado por especialistas en cada uno de los temas tratados, a fin de que el lector no se desvíe de la lectura del gran maestro y sabio que fue Sto. Tomás, pero, al mismo tiempo, no se desconcierte ante unos problemas que estaban planteados de modo distinto a como hoy los podemos percibir y desde unas categorías y con un lenguaje al que hoy pocos tienen acceso. Ello obligó a presentar, sobre todo, el estado histórico de los problemas que se debaten en cada cuestión y las fuentes con que Sto. Tomás contaba.

Nuestro propósito, pues, es ayudar al lector moderno a entender y penetrar las virtualidades de una obra cimera del pensamiento teológico de todos los tiempos y a la que, a buen seguro, ninguna otra se le iguala en influjo y persistencia. En cambio, hemos prescindido de resaltar la proyección actual de este pensamiento, pues esto queda a juicio de quien, después de haber asimilado la doctrina del pensador de Aquino, lo medita a la luz del pensamiento teológico de nuestros días. Ni menos pretendemos convertir esta obra en un manual de iniciación teológica, aunque fuera ése el objetivo que se propuso el autor para los universitarios de la Facultad de Teología

en el siglo XIII. Lo que sí retenemos es que se trata de un texto de inexcusable lectura para quien desee conocer la teología católica.

Hemos de reconocer que nuestro primer objetivo, que era hacer una edición bilingüe latino-española de la Suma, se vio pronto frustrado, por razones de peso. Requeriría el doble número de volúmenes y aumentaría mucho los costes de edición y venta, en detrimento de los posibles lectores. Además, la Editorial nos justificó su decisión porque los lectores disponen en la misma Editorial del texto latino de la Leonina, impreso con la pulcritud y esmero habituales, y es el mismo texto al que obedece la traducción presente. Comprenderá, pues, el lector que presentemos, en volúmenes separados, el texto latino y el español.

La obra va precedida de un amplio y sugestivo estudio sobre la índole y el método de la *Suma de Teología,* que no dudamos que será de provecho para el lector, antes de introducirse en esa catedral de la ciencia teológica y captar todo el sentido de las joyas que encierra. Y los principales tratados de la obra van introducidos por dominicos especialistas en las respectivas materias, todos ellos distintos de quienes habían colaborado en la edición anterior. A ellos también hemos encomendado las Notas doctrinales que, a pie de página, acompañan la lectura de la Suma y explican los términos científicos y aquellos argumentos o problemas que serían incomprensibles sin mediar esas explicaciones marginales que evitan acudir a obras de consulta. Además, a continuación de las introducciones, se ofrece una bibliografía selecta para quien desee mayor profundización en la doctrina de Santo Tomás.

La traducción se ha efectuado sobre el texto de la Leonina. Y se ha trabajado de nuevo toda la traducción, si bien, como es de suponer, se ha aprovechado cuanto de bueno podía haber en la anterior, como también ésta aprovechó la publicada a finales del siglo pasado por Hilario Abad de Aparicio. En los pasajes más conflictivos hemos consultado asimismo las traducciones francesa, italiana e inglesa. Y esperamos que el esmero y rigor de los traductores posibilitará que se logre progresivamente un *textus receptus* en la difusión de esta obra en lengua española, como sería nuestro deseo.

Esperamos que esta edición contribuya al acercamiento a los lectores de hoy de un texto que de día en día es más inaccesible sin una traducción. Ya en la traducción de la Suma en 1880 por el P. Hilario Abad de Aparicio se hacía constar ese progresivo distanciamiento de los estudiosos respecto al idioma original de la obra. Decía, en efecto, el P. Ramón Martínez Vigil en su Introducción a la obra que, siendo «cada día más reducido por desgracia el número de personas que puedan leer en su propio texto la doctrina del Ángel de las Escuelas..., hase creído prestar un servicio importante a la causa de la verdad traduciendo a nuestra hermosa lengua la primera de las obras del Príncipe de la Escolástica». Un siglo después resulta todavía más inabordable un texto latino medieval, ya que a nadie se le oculta la menor preparación humanística con que hoy acceden los estudiantes a la teología.

Y mayor justificación obtiene la traducción si pensamos que la Suma de Sto. Tomás es también fuente de estudio para el historiador de la filosofía, para el historiador medievalista y para quien desea adentrarse en la historia

del arte, del derecho y de la política medievales, ya que en esta singular obra cristalizó lo más granado de aquella cultura.

Para que el lector tenga garantía de acceder al texto original de la obra, hemos procurado que la traducción sea de rigor, conservando lo más genuino del lenguaje académico medieval y las categorías del pensamiento escolástico. La precisión y el tecnicismo conceptual son preferibles a un lenguaje literario, si es que en algún caso hay incompatibilidad entre ambos extremos. Aun con riesgo de monotonía, no debe paliarse la exactitud y la construcción silogística, cuando las hubiere, pues era el método escolar habitual en aquel tiempo. En cambio, la concisión y los matices variados de cada término son, a veces, muy difíciles de reflejar en el idioma español y obligan a alargar el período.

Nuestra edición no pretende ser crítica ni aporta novedad alguna en la reconstrucción del texto original. Pero hemos procurado que sea una edición segura, limpia y que incorpore todas las adquisiciones de los estudiosos para ofrecer el texto genuino del Aquinatense. Se han incorporado las pequeñas modificaciones añadidas al texto de la edición Leonina y, sobre todo, el monumental acervo de citas explícitas e implícitas con que los modernos editores han ido enriqueciendo el texto original y ayudando a bucear en las fuentes del pensamiento de Sto. Tomás. Sin negar que hay todavía muchas cosas por clarificar a este respecto por los investigadores de la historia del pensamiento filosófico y teológico, hoy ya se han determinado muchas fuentes y referencias que el lector tendrá a mano en esta edición. A este propósito, agradecemos vivamente a los editores de la edición Piana de la Suma (Ottawa) y a los de Ediciones Paulinas el haber accedido a que usáramos gran parte del aparato crítico y fuentes que ellos habían incorporado con tanto acierto y competencia.

En la obra sólo se traducirá el texto original de la Suma. El llamado Suplemento no será traducido, pues es sabido que no procede de la pluma de Sto. Tomás, sino de alguno de sus discípulos, y en él se refleja más la buena voluntad del discípulo, admirador y dolorido por no ver terminada una obra tan genial, que la competencia del continuador. No obstante, como las cuestiones que le quedaban por redactar a Sto. Tomás al morir ya habían sido tratadas en otras obras suyas, a ellas remitiremos al lector en el último volumen. En él también tendrá el lector los índices de toda la obra y otros complementos para su mayor provecho.

El texto original se ha respetado con sumo cuidado. Sólo se encuentran añadidos los títulos de los artículos, que, como es sabido, no son de Santo Tomás, pero que ya incorporó toda la tradición manuscrita, y también los lugares paralelos como los editaron la edición Leonina y las posteriores, así como también los versículos de las citas bíblicas, que hoy facilitan las consultas, pero que en aquel tiempo no existían y se citaban sólo los capítulos.

Fiesta de Sto. Tomás, 1988.

ANTONIO OSUNA
Regente de Estudios de la Provincia dominicana de España.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	= Acta Apostolicae Sedis (Romae 1909ss).
AHD	= Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge (París 1926ss).
Ang.	= Angelicum (1924ss).
Aquin.	= Aquinas (1958ss).
Arch.Fr.Praed.	= Archivum Fratrum Praedicatorum (1931ss).
ASS	= Acta Sanctae Sedis (Romae 1865-1908).
Aug.	= Augustinianum (1901ss).
BAC	= Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Normal (La Editorial Católica, S. A., Madrid).
BK	= I. BEKKER, *Aristoteles graece, 2* v. (Berlín 1831).
Bull.Thom.	= Bulletin Thomiste (1924ss). A partir del t. XIII: Rassegna di Letteratura Tomistica.
CB	= *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig 1897ss) *(Corpus Berolinense).*
CC	= *Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina* (Turnhout-Paris 1953ss).
CCCM	= *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* (Turnhout 1966ss).
CCSG	= *Corpus Christianorum. Series graeca* (Turnhout 1976ss).
Cienc. Tom.	= Ciencia Tomista (1910ss).
CPG	= *Clavis Patrum Graecorum,* v.I-IV. Ed. M. GEERARD (Turnhout 1974ss).
CPL	= *Clavis Patrum Latinorum.* Ed. E. DEKKERS (Steenbrugge ^{2}1961).
CSEL	= *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Wien 1866ss) *(Corpus Vindobonense).*
DB	= *Dictionnaire de la Bible.* Ed. F. VIGOROUX (París 1895-1912), 5 v.
DBS	= *Dictionnaire de la Bible. Supplément,* ed. L. PIROT ROBERT (París 1928ss).
DIDOT	= FIRMIN-DIDOT, *Aristoteles. Opera omnia graece et latine* (París 1848-1878), 5 v.
Div.Thom.	= Divus Thomas (1914-1954). Luego: Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie (Fribourg).
DTC	= *Dictionnaire de Théologie Catholique.* Ed. VACANT-MANGENOT-AMANN (París 1903ss), t.I-XVI. Table analytique. Tables générales.
DTh(P)	= Divus Thomas (Piacenza 1880ss).
DZ	= DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (^{36}1976). Traduc. española: *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona ^{5}1967).
IT	= *Index Thomisticus. S. Thomae Aquinatis operum omnium Indices et Concordantiae... usus digessit.* ROBERTUS BUSA S. I. (Stuttgart-Bad Cannstatt 1974-1980).
MANSI	= MANSI-PETIT-MARTIN, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (París 1899-1927). Reimpresión (Graz 1960ss), 53 t. y 58 v.
MG	= J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series graeca* (París 1857-1886), 166 v.

MGH	= *Monumenta Germaniae Historica inde ab. a. C. 500 usque ad a. 1500* (Berlin 1826ss).
ML	= J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus. Series latina* (París 1844-1864), 218 v. y 4 v. de índices.
MLS	= *Patrologiae Latinae Supplementum.* Ed. A. HAMMAN (París 1958ss).
PO	= *Patrologia Orientalis.* Ed. R. GRAFFIN et F. NAU (París 1958ss).
Rev.ScPhil/Theol.	= Revue des Sciences, Philosophiques et Théologiques (1907ss).
Rev.Thom.	= Revue Thomiste (1893ss).
Sales.	= Salesianum (1938ss).
Sap.	= Sapienza (1948ss).
SC	= *Sources chrétiennes* (París 1942ss). Ed. H. de LUBAC-J. DANIÉLOU.
TheThom.	= The Thomist (1939ss).
Vie Spir.	= Vie Spirituelle (La) (1919ss).

* * *

a.	= articulus
ad 1, 2,...	= respuestas a las objeciones de los artículos
c.	= capítulo
cf.	= confróntese. Señala los lugares donde se expresa algo similar o que no se cita expresamente en el texto
d.	= distinctio
ib.	= ibídem
l.	= libro
l.c.	= lugar citado
lect.	= lectio
n.	= número
obi.	= objeción. Son los argumentos de las objeciones de los artículos
o.c.	= obra citada
p.	= página
q.	= quaestio
q.[a]	= quaestiuncula
sed cont.	= sed contra. Es el argumento En cambio
sol.	= solución
s-ss	= siguiente (s)
t.	= tomo
tr.	= tractatus
v.	= volumen

Advertencias:

Las citas de la *Suma de Teología* en las notas y en lugares paralelos se hacen señalando: la parte de la *Suma* (1; 1-2; 2-2; 3), la cuestión (q.), el artículo (a.) y la objeción si procede (obi., sed cont.) o la respuesta a las objeciones (ad 1; ad 2; ad 3; etcétera). Si no se indica nada después del artículo, se sobrentiende que es la solución del artículo, v.gr., 1-2 q.2 a.3 significa: Prima Secundae, cuestión 2, artículo 3, en la solución del artículo.

La *Patrología Latina* (ML) y la *Patrología Griega* (MG) de J. Migne se citan remitiendo al tomo y a la columna, v.gr., ML 34,388 corresponde a la *Patrología Latina* tomo 34, columna 388.

Las citas de Aristóteles remiten a la edición Didot, dando el libro, capítulo y número. A continuación se da también el lugar en la edición griega de Bekker por medio de la página, la columna y la línea entre paréntesis, v.gr. (BK 1027a27).

INTRODUCCIÓN A LA SUMA DE TEOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

Por GREGORIO CELADA LUENGO, O.P.

El nombre de Tomás de Aquino se asocia inmediatamente al calificativo de teólogo. Tuvo como centro de sus preocupaciones íntimas este cometido: tener como referencia de su tarea intelectual la luz de la Palabra revelada. A la hora de confesar el núcleo de su actividad, él mismo manifiesta: «Yo considero como el principal deber de mi vida para con Dios esforzarme para que mi lengua y todos mis sentidos hablen de Él»[1]. Esta vocación profunda se inscribe tanto en su talante humano cuanto en las obras literarias que de él poseemos. En el mundo de la literatura teológica, su nombre se asocia con su obra más universalmente conocida: la *Suma de Teología.* Una recta comprensión de esta obra consiste en situarla en el esfuerzo de una larga tradición orientada a comprender su fe. Esta obra está bajo la preocupación de la enseñanza de la religión cristiana, de modo que su autor es uno de los ejemplos más ilustres de educador de la fe.

Estamos, además, ante un texto en el que se advierten también las preocupaciones vitales de un tiempo. La herencia de la Edad Media es hoy reconocida con más serenidad que en otros tiempos, y uno de sus tesoros más específicos son estas obras de teología. Por eso es necesario situarla en el tiempo y en el espacio. Su significado, su contenido y sus problemas literarios se inscriben en la tradición de la cultura medieval. Tomás de Aquino, desde su fe cristiana, aceptó el reto de la filosofía de su tiempo y en base de esa actualidad construyó su respuesta. Por eso, cuanto mejor comprendamos la tarea histórica realizada mejor captaremos también los valores que aporta a nuestra teología.

Esta obra, que comenzó a escribirse casi al mismo tiempo que se iniciaron las obras de la catedral de Colonia, también necesita una visita con guía. Pero nunca, y es una advertencia que conviene dejar clara desde el principio, estos comentarios sustituyen la reflexión personal sobre la obra misma. Por lo demás, este acercamiento personal a la obra responde a la preocupación intelectual de Tomás de disponer del mayor caudal de obras auténticas[2]. Viviendo en un régimen escolar en el que la autoridad de un texto era el fundamento de la especulación, no obstante aporta el cometido imprescindible del esfuerzo personal en esta tarea[3]. El mejor modo de mantener este espíritu de rigor crítico consiste en no apartarse nunca de la obra misma.

[1] *Cont. Gentes* 1, 2.

[2] *Cat Aur sup. Mc.:* en la carta dedicatoria a su amigo el cardenal Anibaldo de Anibaldi le confiesa que, para su trabajo, se había procurado traducciones directas del griego: cf. t.1 (Turín-Roma 1953) 429.

[3] *Summa Theol.* 2-2 q.1 a.9 ad 1: «Para extraer la verdad de la fe de la Santa Escritura son necesarios muchos estudios y larga experiencia».

I. *LA ELABORACIÓN DE LA «SUMA DE TEOLOGÍA»*

Esta obra tiene, además del sello personal del autor, los métodos redaccionales y formales propios de la Edad Media. Por eso es necesario, en esta primera parte, comprender que la *Suma de Teología* es una obra teológica medieval. Y es en este contexto donde se comprende su valor y su cometido. Las introducciones conocidas de esta obra han explotado ampliamente este filón[4]. Por tratarse de una obra antigua hay muchos problemas sin resolver, aunque podemos adquirir una suficiente dosis de certeza sobre los temas críticos y literarios.

1. **Tomás de Aquino**

La vida de Tomás de Aquino se encuadra en el corazón del siglo XIII, en el que el sacerdocio y el imperio vivían los sueños de unidad cristiana. Pero esta cristiandad tenía dentro de sí nuevas fuerzas sociales, religiosas y culturales. Tomás, por su nacimiento, tanto por el origen familiar como por el lugar, se encuentra en el centro de este mundo civilizado. Por sus opciones se integra activamente en los nuevos modos de vida religiosa nacidos entonces y encarna su vida en el marco específico del estudio.

Al trazar esquemáticamente su vida nos encontramos, en primer lugar, con una serie de fuentes debidas a sus contemporáneos y a sus discípulos, que han escrito bajo la emoción del que participa en los acontecimientos y bajo la admiración al venerable maestro. Son fuentes que responden al género y al gusto por la hagiografía, en las que se usan lugares comunes de este tipo de relatos. Pero ello no excluye que el núcleo allí recogido capte al personaje en su momento histórico, porque estas leyendas han narrado los hechos históricos dignos de ser leídos y conocidos[5].

El primer período de su vida, desde su nacimiento hasta el ingreso en la Orden de Predicadores, es el más difícil de establecer en una cronología ajustada[6]. Tradicionalmente se coloca su nacimiento hacia 1224 ó 1225,

[4] J. BERTHIER, *L'étude de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (París 1905²); A. LEGENDRE, *Introduction a l'étude de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (París 1923); M. GRABMANN, *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin* (Friburgo in B. 1919); A. MASNOVO, *Introduzione alla Somma teológica di S. Tommaso* (Brescia 1945²); S. RAMÍREZ, *Introducción general:* Suma teológica I (Madrid 1957²) 2-230; M.-D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal-París 1950); S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teológica. Introduzione generale* (Roma 1972); M.-J. NICOLÁS, *Introduction à la Somme théologique:* Somme théologique I (París 1984) 15-66.

[5] Las fuentes primarias están recogidas en *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Notis historicis et criticis illustratis:* ed. D. PRÜMMER (Toulouse 1911-1934); *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis:* ed. M.-H. LAURENT (Tolouse 1937); TOLOMEO DE LUCA, *Historia eclesiástica:* ed. L. A. MURATORI, Rerum italicarum scriptores 11 (Milán 1724); GERARDO FRACHET, *Vidas de los frailes predicadores:* Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos (Madrid 1947) 497-809; TOMÁS DE CANTIMPRÉ, *Bonum universale de apibus* (Douai 1605). Una recopilación de estos textos en edición asequible: *S. Thomae Aquinatis vitae et fontes praecipuae:* ed. A. FERRUA (Alba 1968).

[6] A. WALZ, *San Tommaso d'Aquino. Studi biografici sul dottore angelico* (Roma 1945), que la traducción francesa de P. NOVARINA puso al día (Lovaina-París 1962); CH. BOULOGNE, *Saint Thomas d'Aquin. Essai biographique* (París 1968); C. VANSTEENKISTE, *Tommaso d'Aquino:* Bibliotheca sanctorum 12 (Roma 1969) 544-563; J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and work* (Nueva York 1974); M.-D. CHENU, *Santo Tomás de Aquino y la teología* (Madrid 1962); G. K. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1973¹⁰).

aunque algunos tienden a adelantar esa fecha. El lugar de nacimiento es reivindicado por varias ciudades, aunque Roccasecca es el lugar más aceptado[7]. Lo importante de su juventud es, en primer lugar, su formación humana y religiosa en el célebre monasterio de Monte Casino, arraigado en la tradición monástica y feudal. En segundo lugar, su primer contacto con el ambiente universitario en Nápoles. Este centro de estudios había sido fundado por el mecenas de la cultura Federico II, con quien la familia de Tomás estaba relacionada, hacia 1224, y tenía las cuatro facultades clásicas. Joven estudiante de la facultad de artes entra en contacto con la gramática, la lógica y la filosofía. En el ambiente napolitano se respiraban las nuevas corrientes filosóficas, particularmente el aristotelismo, con las que Tomás entra en contacto desde su juventud[8].

En Nápoles estaban presentes los frailes de la Orden de Predicadores desde 1231, que también frecuentaban los ambientes universitarios. Las fuentes de la vida de Tomás nos han dejado las resistencias de su familia contra el ingreso en esta institución relativamente reciente[9]. La fecha de 1244 es la comúnmente establecida para este acontecimiento. Tenía entonces, por lo menos, dieciocho años, ya que esta Orden no admitía a nadie por debajo de esa edad. Entre esta fecha y su ida a París sufre las tensiones con su familia, que no lo apartan de su opción. De este tiempo escribe su biógrafo que reunió un tratado de las falacias de Aristóteles[10].

La continuación de su formación en París es probable que sea entre 1245 y 1248 [11], pero lo importante es que conoce a Alberto el Grande, con quien se encuentra en Colonia definitivamente. La vida de estudiante con el maestro Alberto está salpicada de anécdotas en sus biógrafos, que gustan de poner de relieve su carácter reflexivo, su rápida comprensión de los problemas, incluso superior a sus maestros, y su modestia en la enseñanza. De este tiempo poseemos su transcripción de las lecciones sobre la *Ética de Nicómaco*[12]. También escuchó la exposición *Sobre los nombres divinos* de Dionisio Areopagita, donde confluían muchas aportaciones de la tradición neoplatónica. Tomás es un dominico en formación, en el que se concentran sus aspiraciones al ideal de vida religiosa y sus preocupaciones sobre una cultura, que le llegaba tanto por fuentes cristianas como paganas. No estaba, pues, ajeno desde el principio a los grandes temas de las relaciones entre la gracia y la naturaleza.

Adquiere entonces su primera función profesoral, consistente en recorrer

[7] W. POCINO, *Roccasceca patria di san Tommaso d' Aquino. Documentazione storico-bibliografica* (Roma 1974).

[8] El ambiente cultural respirado en el reino de Federico II es importante: E. KANTOROWICZ, *Federico II, imperatore* (Milán 1976); G. BARONE, *Federico II di Svevia e gli Ordini mendicanti:* Mélanges école française de Roma 90 (Roma 1978) 607-626.

[9] P. MANDONNET, *L'entrée de S. Thomas d'Aquin chez les Fréres prêcheurs:* V.° Cong, Inter. Sc. Historique (Bruselas 1923) 219-220.

[10] GUILLERMO DE TOCCO, *Fontes vitae* 74.

[11] J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas* 37: ve reservas en esta cronología.

[12] A. PELZER, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur la morale à Nicomaque recueilli et redigé par saint Thomas d'Aquin:* Rev. néo-scolastique de philosophie 24 (1922) 333-360. Como se sabe, Tomás compuso posteriormente su comentario a esta obra hacia el 1271-1272, donde se pueden apreciar las diferencias con el filósofo peripatético: ARISTÓTELES, *L'étique à Nicomaque:* ed. R. A. GAUTHIER-J.-Y. JOLIF, 2 vols. (Lovaina 1959).

los libros de la Biblia, que se denominaba bachiller bíblico. Según algunos ya habría realizado esta función en Colonia; para otros, la comienza en París, cuando retorna en 1252. De esta fecha son sus comentarios a Jeremías y una parte de Isaías. París era el centro cultural del siglo XIII y allí confluían e impartían su enseñanza los más renombrados maestros. Hasta 1256 Tomás ejerce, ciertamente, un segundo grado profesoral, consistente en la lectura del texto de Pedro Lombardo. Era el bachiller sentenciario. Obtiene entonces la *licentia docendi,* grado que confería la posibilidad de enseñar en cualquier centro de la cristiandad. Son conocidas las resistencias de los seculares, pero a partir de 1256 Tomás comienza como maestro regente de teología en París.

Los biógrafos de Tomás de Aquino destacan de este primer momento las obras redactadas por él, en las que ya se perciben los conceptos fundamentales del pensamiento tomista [13]. Tanto su labor teológica como filosófica están ya presentes en las obras de este tiempo: sus *Comentarios a las Sentencias* y su *De ente et essentia.* También se suele colocar el comienzo de su libro *Suma contra los gentiles* al final de esta estancia en París, en 1259, obra en la que ya aparece claramente el tema de las relaciones entre la filosofía y la teología.

Comienza entonces una larga estancia en diversas ciudades de Italia, que constituyen una cruz para los historiadores [14]. La corte pontificia, con la que estuvo relacionado estos años, primero en Orvieto y luego en Viterbo, disponía de buenos tesoros griegos, y Tomás entra en contacto con ellos. Es en este momento en el que la historia discute las relaciones con Guillermo de Moerbeke. Es el tiempo de mayor intensidad intelectual, hasta el punto de sorprender la variedad de obras que se atribuyen a este período. Muchas *cuestiones disputadas* se datan entonces, así como la terminación de la *Suma contra los gentiles,* escritos bíblicos como la *Catena aurea,* diversos *Comentarios a Aristóteles* y el comienzo de su *Suma de Teología.* Su enseñanza se desarrolla en el estudio de la curia, pero también en el estudio de los frailes dominicos en Santa Sabina de Roma.

A principios de 1269 se encuentra de nuevo en París. La causa fundamental de este retorno la hacen coincidir algunos historiadores con los renovados ataques contra los mendicantes, mientras que para otros sería el problema averroísta ya presente en París. Y es que el conocimiento preciso de estos motivos influye mucho a la hora de dar una cronología a sus obras[15].

[13] J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas* 78: M. GRABMANN, *La Somme théologique de saint Thomas d'Aquin* (París 1925) 30; S. RAMÍREZ, *Introducción* 178, llama al *De ente et essentia* «magna carta de la filosofía tomista».

[14] J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas* 141: «Los próximos diez años de la vida de Tomás tienen dificultades de documentación histórica».

[15] P. MANDONET, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* (Friburgo 1910); M. GRABMANN, *Die werke des hl. Thomas von Aquin* (Münster in W. 1931); A. BASIC, *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis* (Roma 1925); C. SUERMONDT, *Catalogus operum S. Thomae Aquinatis:* Ephemerides Theologiae Lovanienses 2 (1925) 241-244; P. SYNAVE, *Le catalogue officiel des oeuvres de s. Thomas d'Aquin. Critique, origine, valeur:* AHD 3 (1928) 25-103; A. WALZ, *Chronotaxis vitae et operum sancti Thomae de Aquino:* Ang. 4 (1939) 1-23; I. T. ESCHMANN, *Catalogue of St. Thomas Works:* en J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His Life, thought and work* (Nueva York 1974) 357-405.

El ambiente de este período lo consideraremos posteriormente, pues constituye el centro de la actividad de Tomás de Aquino. Tanto su actitud con los artistas como con los teólogos no se puede considerar solamente producto de aquella coyuntura, sino sobre todo de largo tiempo de estudio y reflexión. El carácter polémico de algunos escritos de este período manifiestan simplemente que Tomás era capaz de tener su propio criterio y también de manifestarlo públicamente. Ahora bien, es igualmente comprensible que en semejante ambiente las posiciones doctrinales se maticen y evolucionen tanto en el sentido de mayor madurez como en el sentido de cambios de apreciación. Lo cierto es que en la *Suma de Teología,* continuada en este período, todo procede con orden y sosiego.

En 1272 vuelve a Italia para erigir un estudio de los dominicos, que facilitaban ampliamente este cometido. Tomás era un maestro reconocido y a la tarea intelectual había dedicado su vida. Al contrario que su maestro Alberto o su amigo Anibaldo de Anibaldi, no aceptó cargos eclesiásticos[16]. Se pueden forzar las tensiones con las dignidades rechazadas por Tomás de Aquino a diversos grados, pero él sigue fiel a su misión de enseñante como maestro regente de teología en Nápoles. Allí continúa la tercera parte de su *Suma de Teología,* que se cierra en la cuestión noventa, hablando de las partes de la penitencia.

Sobre la enfermedad y los últimos días del maestro Tomás, las interpretaciones son muy variadas. Los biógrafos han resaltado su rechazo a proseguir su obra teológica relacionándolo con su intimidad mística. La fecha del 6 de diciembre de 1273 permanece como el momento en el que prácticamente deja de escribir. Desde este mes hasta su muerte, el 7 de marzo de 1274, su estado de salud sufre varios reveses que hacen imposible su viaje a Lyon para participar en un concilio ecuménico. Dramatizar en exceso estos meses puede ser tan alejado de la realidad como calmarlos con una dosis excesiva de encanto[17]. Tomás dejaba una vida y una historia en las que había participado intensamente, y con ellas una enseñanza de lo que es el ideal de la verdad encarnada en un hombre del siglo XIII.

2. Composición y transmisión de la Suma

La carrera profesoral de Tomás de Aquino, que comienza en 1252 como bachiller sentenciario, y en 1256 como maestro en teología, está jalonada desde el principio con una serie de escritos dedicados a la exposición de la teología. En el primer momento de su carrera, entre 1253 y 1257, se coloca la composición de su comentario al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombar-

[16] GUILLERMO DE TOCCO,*Fontes vitae* 114-116. En los últimos días de su vida, después de golpearse la cabeza contra un árbol en el penoso viaje al concilio, Reginaldo trataba de animarlo hablándole de las glorias que le esperaban. Tomás, en cambio, manifiesta su íntima petición a Dios de mantenerlo en el estado religioso que había abrazado: TOCCO, *Fontes vitae* 136-137.

[17] Las fuentes sobre su vida sitúan su muerte en la abadía de Fosanova: A. WALZ, *De S. Thomae Aquinatis e vita discessu:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 41-55. Se ha perpetuado una leyenda según la cual murió víctima de rivalidades de estado: M. SÁNCHEZ, *Cómo y de qué murió Santo Tomás de Aquino:* Studium 16 (1976) 369-404; ID., *¿Murió envenenado Santo Tomás de Aquino?:* Studium 18 (1978) 3-37. Las biografías suelen seguir los relatos tradicionales conscientes de las dificultades de interpretación de los últimos meses de vida de Tomás.

do. En realidad se trata de elaboraciones del texto en forma de cuestiones, que ponen de relieve los temas surgidos del libro. Esta forma de exposición dejaba poco espacio a la creatividad personal, pues debía seguir un esquema ya establecido. En la situación de la enseñanza de entonces, en la que se había impuesto el libro de Lombardo, se explica este género bastante común de obras. Es frecuente en los maestros escolásticos un comentario a este libro de texto.

Tradicionalmente se ha admitido que, a partir de estos años, Tomás concibe la idea de una explicación sintética de la teología. De hecho, en su comentario a la obra de Boecio, perteneciente a este período, están presentes más los problemas de la organización científica de la teología que los temas trinitarios. Y ello es indicio de que la urgencia de la tarea es temprana en la vida de Tomás[18]. Pero la realización de este proyecto sería, en primer lugar, la *Suma contra los gentiles.* En base a esta tesis tradicional, este libro incorpora ya de una manera consciente los materiales filosóficos imprescindibles para presentar la teología de forma ordenada y científica.

La composición de esta obra se coloca entre 1258, cuando Tomás aún estaba en París, y 1265, bajo el pontificado de Urbano IV[19]. Se trata de una exposición ordenada de la doctrina cristiana, aunque la elección de las cuestiones tiene un fin definido: presentar los temas teológicos adaptados a la mentalidad de un interlocutor no cristiano. Todavía debemos recordar, en este sentido, la composición de otra síntesis teológica, conocida como *Compendium Theologiae,* que es una sinopsis teológica dedicada a su compañero Reginaldo de Piperno. También esta obra se coloca antes de la presente, aunque su redacción en algunos puntos tiende a retrasarse hasta 1270[20].

Tomás era un teólogo profesional que había dedicado su vida a la enseñanza y a la redacción de obras teológicas. Al mismo tiempo mantiene un constante acercamiento a las obras de Aristóteles. Y ésta es una de las claves fundamentales para comprender su obra[21]. La *Suma de Teología* vendrá precisamente después de haber sido asimilado un amplio bagaje cultural. Todo ello le hizo percibir la necesidad de una síntesis teológica que pusiera al alcance de quienes se dedicaban a estos estudios los problemas más importan-

[18] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 231-239.

[19] TOMÁS DE AQUINO. *Contra gentiles. Texte de l'édition léonine:* Introduction historique de R.-A. GAUTHIER I (París 1961) 7-123; I. BIFFI, *Una recente e discussa introduzione alla «Somma contra gentiles» di S. Tommaso:* La Scuola cattolica suppl. 91 (1963) 42-58: TOMÁS DE AQUINO, *Liber de Veritate Catholicae contra errores infidelium, qui dicitur Summa contra Gentes:* ed. P. MARC (Turín 1967). Esta obra habría sido terminada incluso en el 1270, con lo que alguna de sus partes sería contemporánea de la *Suma de Teología;* Q. TURIEL, *La intención de Sto. Tomás en la Suma contra los gentiles:* Studium 14 (1974) 371-401.

[20] P. GLORIEUX, *La christologie du Compendium theologiae:* Sciences ecclésiastiques 13 (1961) 7-34. La traducción castellana de esta obra la han hecho J. I. SARANYANA-J. RESTREPO ESCOBAR (Madrid 1980).

[21] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 173: «Quizás no nos sorprenda demasiado el lugar que ocupó en la enseñanza de santo Tomás el comentario de las obras de Aristóteles. Pero hay una cuestión planteada por semejante enseñanza, prolongada durante años, para un profesor de teología, trabajando en los cuadros y según los programas de un régimen universitario que reservaba expresamente estos textos profanos —además largo tiempo sospechosos— a la facultad de artes. Lo más sorprendente es que, entre los diversos comentarios de Aristóteles que nos ha dejado el siglo XIII, no son los de los maestros de artes los que tuvieron un gran cometido y feliz destino, sino más bien los de los maestros en teología, y muy especialmente los de Alberto el Grande y de Tomás de Aquino. No hay aquí solamente azar».

tes del momento. Al mismo tiempo este tratado debía tener una forma adecuada a las exigencias que las mentes de entonces percibían en la cultura. En esta tarea Tomás aporta su genio presentando una teología que abarca todas las actividades, tanto religiosas como culturales, del creyente.

Además de esta dedicación personal, debemos mencionar el contacto que tuvo con las necesidades del ministerio de sus hermanos. Al terminar la primera etapa parisina asiste al capítulo general de los dominicos en Valenciennes, en 1259, donde se trató particularmente el tema de los estudios en la Orden. Como es sabido, el papa Honorio III había conferido a los Predicadores el ministerio de la confesión, que, a partir del Lateranense IV, se había convertido en uno de los ejes de la reforma eclesiástica. Esta urgencia práctica dio lugar a una serie de manuales aptos para este ministerio[22]. Tomás vivía este ambiente entre sus hermanos. Ciertamente la *Suma de Teología* tiene un proyecto más amplio, pero también es verdad que esta coyuntura explica que la parte moral de la obra es la que mayor difusión consiguió. Además, en su vida académica llegó a ser responsable de la organización de los estudios. El capítulo provincial de Anagni de 1265 le confió la dirección de los estudios de la Orden en el convento de Santa Sabina de Roma[23]. En este ambiente hay que encuadrar también la realización de este proyecto. Para esta tarea había seguido en su vida una preparación larga y meticulosa.

Si hemos de atenernos a la cronología tradicional de su vida, Tomás de Aquino contaba en estos momentos unos cuarenta años y llevaba ya casi quince años ejerciendo la enseñanza. Estaba plenamente inmerso en la vida universitaria y conocía, por tanto, la situación de la teología en los centros más importantes del momento. Estaba, además, en su madurez intelectual. Los historiadores de Tomás han supuesto que, en estos tiempos, acariciaba la idea de una exposición global de la teología y que emprendió esta tarea volviendo sobre el texto de Lombardo. La información de Tolomeo de Lucca, que había oído las enseñanzas del maestro en Nápoles, nos refiere que por este tiempo emprende la tarea de rehacer el comentario de las Sentencias[24]. Ello daría a entender que consideró estrechos los límites que la obra de Lombardo imponía a un proyecto semejante. Al mismo tiempo, como se deduce del prólogo general de la obra, las realizaciones que conocía le parecían insuficientes.

El relato de la composición de la Suma dejado por sus biógrafos es el siguiente: «Escribió entonces también la *Suma de toda la Teología,* en la que se extendió con muchos artículos mejor que en otros escritos anteriores suyos; la distribuyó admirablemente, según las exigencias de la materia, en cuestiones y artículos, determinándolos y declarándolos con razones muy sutiles, confirmándolos con la autoridad de los santos doctores. En esta

[22] El más conocido es la *Summa de casibus paenitentiae* de Raimundo de Peñafort: L. E. BOYLE, *Summae Confessorum:* Actes du Colloque international 1981 (Lovaina la Nueva 1982) 227-237.

[23] A. WALZ-P. NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin* 140-144.

[24] TOLOMEO DE LUCCA, *Historia ecclesiastica nova* 23,15: «Escribió también estando en Roma, de donde ya hemos hablado, siendo maestro, el primer libro sobre las Sentencias, que yo vi en Lucca, pero luego fue retirado y no lo volví a ver»: ed. A. FERRUA, 368.

obra trabajó, por un don de la gracia divina, con tanta utilidad para quienes deseen saber teología, que encontró y ofreció el modo fácil y compendioso, antes desconocido, de saber, entender y comprender»[25].

La cronología de la composición de la *Suma de Teología* también está sometida a distintas hipótesis, aunque sustancialmente viene a colocarse en los últimos ocho años de su vida. La noticia del comienzo de su obra nos la da Tolomeo de Lucca[26]. Tomás estaba entonces en Italia, y el papa Clemente IV le había querido encomendar el arzobispado de Nápoles. Ya hemos visto en su biografía cómo, al contrario que sus colegas contemporáneos, rehusó cargos eclesiásticos, y uno de los motivos es justamente que entonces había comenzado a realizar su proyecto de exposición de la teología. Este pontífice rige la Iglesia entre 1265 y 1268. Tenemos aquí un primer dato para poner la fecha del comienzo de la obra. El mismo historiador, hablando del pontificado de Gregorio X, dice que entonces Tomás escribió la tercera parte, llamada también de los sacramentos y de la encarnación del Verbo[27]. El período de este papado está comprendido entre 1271 y 1276. Llegamos así al final de la vida de Tomás de Aquino. Estos datos han servido para encuadrar las fechas de composición de la obra entre 1265 y 1273.

La vida de Tomás en este tiempo se desarrolla, primero, en Italia, y después en París, y, finalmente, de nuevo en Italia. Por las dificultades históricas que presenta la vida de Tomás en este período no se pueden hacer afirmaciones categóricas sobre el tiempo y el lugar de sus obras. Sin embargo, la *Suma de Teología* ya había sido comenzada cuando, en 1268, se traslada a París. La continúa durante la segunda regencia parisina, que dura hasta 1272. Al regresar de nuevo a Italia y establecerse en Nápoles, para dirigir el *studium* que allí tenía su Orden, continúa trabajando en la obra. Durante un año aproximadamente prosigue la tarea, concluyendo su docencia el 6 de diciembre de 1273, dejando inacabada su síntesis teológica.

Sobre los lugares en los que escribió sus biógrafos nos han dejado algunos datos. Refiriéndose Tocco a la capacidad contemplativa del maestro, nos cuenta las excusas que ponía para asistir a la mesa del rey Luis IX[28]. Estaba inmerso en la redacción de la Suma. También trabajaba en la obra en Nápoles cuando merece las alabanzas de Cristo, pues entonces estaba escribiendo la tercera parte sobre la pasión y resurrección del Señor[29].

Sustancialmente éstos son los datos que la crítica ha aceptado. «He aquí los puntos, escribe Grabmann, que, con la ayuda de los más antiguos datos aportados por Tolomeo de Lucca y Guillermo Tocco, podemos establecer con certeza por lo que se refiere a la fecha y al lugar de origen de la *Suma teológica:* Santo Tomás ha compuesto las tres partes de la Suma entre 1266 y 1273, primero en Italia, luego en París, después de nuevo en Italia. Podemos asignar la primera parte enteramente a su estancia en Italia, pero ignoramos si la comenzó ya en el convento de Santa Sabina sobre el Aventino

[25] B. GUY, *Fontes vitae* 217.
[26] TOLOMEO DE LUCCA, o.c., 22, 39; ed. FERRUA, 360.
[27] ID., 23, 11: ed. FERRUA, 364.
[28] G. TOCCO, *Fontes vitae* 116: «a causa de la obra de la Suma de Teología». Este acontecimiento es anterior al 1270, cuando el rey emprende la cruzada en la que morirá.
[29] ID., o.c., 108.

en Roma o si la escribió enteramente en la corte de Clemente IV en Viterbo. La composición de la segunda parte desborda este período de actividad italiana y se extiende durante su segunda estancia en París, la cual podemos fijar desde 1268 a 1272. Santo Tomás ha compuesto la tercera parte en Nápoles y no trabajó después del año 1273»[30].

Uno de los criterios que han servido para corregir detalles de esta conclusión general ha sido el uso de los lugares paralelos de otras obras y también los escritos contemporáneos de la misma[31]. Los resultados de estos estudios nos dan que Tomás empezó la primera parte no antes de 1267 o finales de 1266, y que la termina en Italia, por consiguiente, el 1268. Trabajó en la misma tanto en Roma como en Viterbo. Comienza la primera sección de la segunda parte en París en 1269, o incluso antes. Para las vacaciones del 1270 ya está terminada. La segunda sección de la segunda parte la comienza en esas mismas vacaciones y la termina antes de la primavera de 1272. La tercera parte la comienza en el año escolar de 1272 y redacta hasta la cuestión 25 durante su permanencia en París. El resto de las cuestiones están redactadas en Nápoles entre 1272 y 1273.

Esta composición de tiempo y lugar nos sitúa en el período más creativo de Tomás de Aquino y también en el momento en el que tuvo que enfrentarse lúcidamente al problema aristotélico. Desarrollaremos este punto al hablar del clima cultural. Este clima polémico, respirado en París entre 1269 y 1272, no le impidió seguir adelante su proyecto. Mientras que en otras obras contemporáneas se refleja mejor este ambiente, la *Suma de Teología* continúa a buen ritmo desarrollando el proyecto que el autor se había marcado. Algunos autores, como veremos al tratar este asunto, han aludido al cambio de actitudes que se perciben en la obra. En todo caso Tomás llevó adelante su idea hasta la cuestión 90 de la tercera parte, cuando estaba escribiendo sobre el sacramento de la penitencia. Aquí concluye la obra original, aunque no la sistematización que Tomás de Aquino tenía en la mente. Lo que habitualmente se conoce como *Suplemento* es la terminación que le dio a la obra su íntimo discípulo Reginaldo de Piperno[32]. Con los elementos del comentario a las Sentencias completa la parte sacramental y escatológica. Podemos adivinar la sistematización total de la teología en aquel momento, pero también es cierto que la *Suma de Teología* lleva el carácter de inconclusa y que, por tanto, no exime a sus lectores de una participación en la tarea teológica.

Tomás de Aquino no puso título a su obra, aunque nos refiere que va

[30] M. GRABMANN, *La somme* 32-33.

[31] P. GLORIEUX, *Pour une chronologie de la Somme:* Mélanges de science religieuse 2 (1945) 93. Cf. I. T. ESCHMANN, o.c., p.360-362. Evidentemente es una cuestión abierta, pero las conclusiones de la crítica concuerdan en situarla en los últimos ocho años de la vida de Sto. Tomás, y las fechas que figuran en nuestro catálogo a continuación se pueden aceptar como suficientemente probadas.

[32] Sobre el autor y compilador del Suplemento: J. QUÉTIF-J. ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum* I (París 1719) 283-347; P. MANDONNET, *Des écrits* 153; M. GRABMANN, *La scuola tomistica italiana nel XIII e principio del XIV secolo:* Riv. di filosofía neo-scolastica 15 (1923) 102; I. TAURISANO, *Discepoli e biografi di s. Tommaso:* S. Tommaso d'Aquino, miscellanea storico-artistica (Roma 1923) 118-120. También en la introducción al Suplemento de la comisión leonina: *Opera omnia* XII (Roma 1906) XVI.

a emprender un tratado sobre la *sagrada doctrina.* No obstante, acudiendo a los títulos más antiguamente usados y a los mismos que estaban en uso entonces para obras semejantes, se puede proponer con cierta verosimilitud el nombre con el que se conocía. Los más antiguos testimonios reportan los siguientes títulos: *Summa de theologia a fratre Thoma de Aquino, Prima pars summae theologiae sancti Thomae de Aquino, liber primus de summa fratris Thomae, capitula primae partis summae super totam theologiam fratris sancti Thomae de Aquino, Summa theologiae, prima pars summae theologiae edita a sancto Thoma de Aquino*[33]. Hoy día el título normalmente admitido es el de *Summa Theologiae.* En castellano se debe traducir por *Suma de Teología,* que también es un título antiguo[34].

Los problemas críticos de autenticidad de la obra tomista no afectan a los tratados fundamentales y menos aún a la *Suma de Teología.* Otro problema más complicado es distinguir lo que es trabajo personal de Tomás y trabajo de un alumno recopilador. La Suma fue confeccionada bajo la dirección del maestro fuera de los ámbitos escolares. Por ello es normal que aquí se refleje mejor su genio personal. La obra fue multiplicada en seguida por los conventos de los Predicadores, que ya en el siglo XIII la consideraban como uno de los patrimonios irrenunciables. La legislación del tiempo prohíbe que los conventos puedan enajenar sus ejemplares. Las dudas sobre la autenticidad de la obra es un episodio en la historia[35]. Los problemas fundamentales de atribución y autenticidad tienen a favor toda la tradición ininterrumpida, y así lo han consignado quienes han tratado estos temas[36].

La multiplicación de los ejemplares de la Suma es considerable, como puede verse en la edición crítica leonina. Hoy conocemos, gracias a los trabajos sobre la Edad Media, que entonces había métodos precisos para la edición de los textos. Existía una tasación universitaria, sobre cuya base se exigía un cierto número de ejemplares de las obras publicadas[37]. Dada la importancia que adquiere la *Suma de Teología* en la historia, y en concreto entre los dominicos, se explica su rápida difusión.

Las ediciones impresas, aunque solamente parciales, de la obra tomista comienzan ya en el siglo XV. Sin embargo, la impresión de la totalidad de las obras de Tomás de Aquino se emprende bajo la iniciativa del papa Pío V, que, por ser la primera, es la más conocida y, por ser de este pontífi-

[33] A. WALZ, *Chronotaxis vitae et operum sancti Thomae de Aquino. Appendix de genuino titulo «Summa theologiae»:* Ang. 4 (1939) 1-23.

[34] S. RAMÍREZ, *Introducción* 187, nota 23.

[35] Los editores de las obras de Tomás en París en el 1871 descubrieron los manuscritos de J. Hardouin (1646-1729), en los que declara mítica la vida y la obra de Tomás: R. JACQUIN, *L'historicite de S. Thomas contestée au début du XVIIe siècle:* Rev. Thom. 77 (1977) 510-511.

[36] J. QUÉTIF-J. ECHARD, *Scriptores* 283-347; N. ALEXANDER, *Summa sancti Tomae vindicata* (París 1675); B. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis. Dissertationes criticae et apologeticae* (Venecia 1750). Para esta cuestión son fundamentales. Están publicadas de nuevo en *Opera omnia* I (Roma 1882) XLV-CCCXLVI.

[37] P. GLORIEUX, *La «pecia» dans les manuscrits universitaires du XIIIe e du XIVe siècle* (París 1935); J. DESTREZ-M.-D. CHENU, *Exemplaria universitaires des XIIIe et XIVe siècles:* Scriptorium 7 (1953) 68-80. Estos estudios resultan esclarecedores sobre la multiplicación de los códices, aunque también hay que advertir la relatividad de estos planteamientos: L.-J. BATAILLON, *Problèmes poses par l'édition critique des textes latins médiévaux:* Rev. de philosophie de Louvain 75 (1977) 234-250.

ce, se llama piana[38]. A ésta le siguen, entre los siglos XVII y XIX, otra serie de ediciones globales, que normalmente se conocen por el nombre de la ciudad en la que se imprimieron[39].

El texto que sirve de base a la traducción presente se conoce por el nombre de edición leonina. El papa León XIII dio origen a esta empresa en 1882. La comisión leonina, formada como consecuencia de esta iniciativa, publica todas las obras de Tomás con las exigencias de la crítica moderna, y todavía no ha concluido su trabajo[40]. El texto crítico de la *Suma de Teología* en la edición leonina está desde el tomo IV al tomo XII, y fue publicado entre los años 1888 y 1906[41]. Se considera un excelente texto crítico y a él hay que referirse a la hora de procurarse una edición con garantías[42]. Sobre este texto se ha hecho la presente traducción al castellano[43]. Disponemos, de este modo, de un libro tradicional en el estudio de la teología que se encuentra a la base de la inspiración de muchos autores hasta nuestros días.

3. La Suma, obra de teología medieval

La configuración exterior de la obra sorprende a un lector actual quizás más por la presentación que por los temas en sí. Por eso es tan importante tener presente también el contexto de estas técnicas de presentación en un manual de teología. Las obras de los autores escolásticos responden a los métodos didácticos y literarios en uso. Sus obras, habitualmente tituladas como *comentarios, cuestiones* y *sumas,* tienen una relación estrecha con las formas de enseñanza creadas por el ambiente medieval y codificadas en los estatutos universitarios. Por eso se da una sincronía notable entre los modos de explicar la teología y las obras producidas por aquel tiempo.

La cultura religiosa medieval se alimentaba de una tradición literaria en la que el texto fundamental era la Biblia. Constituía la base sobre la que se construía la teología[44]. Este texto permanece como punto referencial en todo momento, aunque según las exigencias de los tiempos varía esta cen-

[38] Hecha en Roma entre los años 1570 y 1571, ha sido editada en este siglo poniendo las variantes de la edición crítica leonina: *Summa theologiae cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis ad textura S. Pii V iussu confectum recognita,* 5 vols. (Ottawa 1953).

[39] Primera de Venecia del 1593-1594, Amberes 1610, primera de París 1660, segunda de Venecia 1745-1788, Parma 1852-1872, segunda de París 1871-1882: A. BACIC, *Introductio compendiosa in opera S. Thomae Aquinatis:* Ang. 1 (1924) 82-106, 145-184 y 2 (1925) 224-275.

[40] P. M. DECONTENSON,*L'édition critique des oeuvres de saint Thomas d'Aquin:* Bulletin de Philosophie Médiévale 10-12 (1968-1970) 175-186; C. VANSTEENKISTE, *L'edizione Leonina delle opere di S. Tommaso:* Div. Thom. 76 (1973) 365-384.

[41] S. THOMAE AQUINATIS, DOCTORIS ANGELICI, *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita* IV-XII (Roma 1882-1906), que también publicó el comentario de Vio Cayetano. Este texto fue publicado en Madrid 1951-1952 en cinco tomos.

[42] C. SUERMONDT, *Le texte léonine de la I.ª pars de S. Thomas. Sa revisión future et la critique de Bauemker:* Mél. P. MANDONNET (Bibliothéque thomiste 13-14) (París 1930) 19-50.

[43] Las versiones al castellano, aunque incompletas, comienzan con L. CARBONERO Y SOL (Barcelona 1854) y J. PALÁU (Barcelona 1854). Versiones completas las han publicado H. ABAD DE APARICIO, en cinco volúmenes (Madrid 1880-1883) y los dominicos españoles, en dieciséis volúmenes (Madrid 1947-1960): cf. A. PÉREZ GOYENA, *Trabajos de los españoles en la impresión de la «Suma» de Santo Tomás:* Razón y Fe 65 (1923) 225-242 y A.HUERGA,*La edición bilingüe de la Suma teológica, obra de actualidad:* Cienc. Tom. 85 (1958) 325-338.

[44] H. DENIFLE, *Quel livre servait de base à l' enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de París:* Rev. Thom. 2 (1894) 149-161; M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (París 1969[3]) 15-23.

tralidad. Pero el estudio de la Escritura, ya desde el tiempo patrístico, quería dotarse de una serie de instrumentos que facilitaran la fidelidad al libro. El grado más directo y también más elemental de aproximación era, como es normal, la *lectio.* Los programas de formación estaban orientados a la preparación para la lectura, y el lector constituía un oficio relevante. Porque la lectura de la Escritura era la función normal de lo que entonces podemos denominar como teología[45]. Se comprende también que en este ambiente la Palabra de Dios se denomine *página,* la cual viene calificada de sagrada, divina, santa o celestial. Con ello se indica que la Biblia es el más sagrado de los libros o documentos[46].

Esta lectura del texto, aun siendo inmediata y directa, va añadiendo algunos comentarios versículo a versículo tomados especialmente de la tradición exegética de los Padres. Tenemos aquí un primer género literario medieval, cuyo objetivo consiste en ordenar los materiales recibidos con el fin de servir a la *glosa.* Se recogen así gran cantidad de textos en torno a la exégesis bíblica que son la base de los llamados florilegios o cadenas, que es una forma de trabajo propia de este tiempo. Las *sentencias* son originariamente estas colecciones de textos agrupados según diversos criterios[47]. Así el texto inicial está acompañado de comentarios que van glosando su contenido[48]. Este sistema conserva aún la centralidad tipográfica del texto bíblico. Pero ya en el siglo XII la palabra *página,* particularmente en Anselmo, va acompañada de la palabra *cuestiones,* que es una forma de designar la enseñanza teológica. Todavía en el siglo XIII maestro en sagrada página es sinónimo de maestro en sagrada teología.

Este trabajo de generaciones llega a los teólogos medievales con una garantía de fidelidad a la Biblia debida a su venerable origen. En la teología del tiempo estos textos constituyen esencialmente una *auctoritas*[49]. Por eso se comprende que la tarea de la escolástica inicial consistiera en ordenar los materiales acumulados en el curso de las generaciones. El uso en teología de estas autoridades reconocidas como tales responde a unas reglas de interpretación, con el fin de distinguir los textos. No le falta a la teología del siglo XII una aspiración crítica, que cada día se hace más imprescindible[50]. Porque a mitad de siglo entran en el mundo occidental nuevos libros de Aristóteles, particularmente los relativos al silogismo. Tenemos así un nuevo instrumento para el desarrollo de la teología que influye en ella misma.

[45] F. VANDENBROUCKE, *La lectio divina du XVe au XIVe siècle:* Studia monastica 8 (1966) 267-293; J. MATTOSO, *A «lectio divina» nos autores monásticos de alta Idade Media:* Studia monastica 9 (1967) 167-187.

[46] J. DE GHELLINCK, *«Pagina» et «Sacra Pagina». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement designé:* Mélanges A. Pelzer (Lovaina 1947) 23-59.

[47] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruselas-París 1948²) 112-148; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (París 1966²) 341-343.

[48] E. BERTOLA, *La «Glossa ordinaria» biblica ed i suoi problemi:* Recherches de théol. ancienne et médiévale 45 (1978) 34-78; J. DE BLIC, *L'oeuvre exégetique de Walafrid Strabon et la Glossa ordinaria:* Recherches de théol. and. et. méd. 16 (1949) 5-29.

[49] P. GLORIEUX, *L'enseignement au Moyen Âge. Techniques et méthodes en usage a la Faculté de Théologie de París au XIIIe siècle:* AHD 35 (1968) 65-186; M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 106-131.

[50] M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 353-365.

Todas las historias reconocen que justamente en este momento la palabra teología designa lo que habitualmente entendemos hoy[51].

La teología sigue teniendo como fuente de inspiración la Palabra revelada, pero los intereses se centran cada vez más en desarrollar un organismo conforme a las leyes lógicas de Aristóteles. La lectura de la Biblia, pero, sobre todo, el tema de las autoridades o textos básicos requiere una actitud más exigente. Es la preocupación clarividentemente planteada por Abelardo, que pasa así por ser el promotor de una nueva forma de hacer teología[52]. El comentario bíblico estaba ya dotado de lecturas dialécticas o de simples comentarios que intentaban hacerlo más comprensible. Es entonces cuando surge la *quaestio:* «Y es que, escribe Chenu, después de medio siglo, nacían a pie de texto, sobre pasajes difíciles, las *quaestiones,* es decir, que se ensanchaba entonces la exégesis, y, como en una divagación de la curiosidad, se informaba del caso, no ya del sentido de la palabra, ni de la concordancia de proposiciones dispares, ni siquiera de una glosa posible de la verdad enseñada, sino que se daba una elaboración que el enunciado escriturístico solamente poseía de modo implícito y que, en todo caso, no resolvía»[53]. El origen de las cuestiones como nuevo estadio del método teológico hay que buscarlo en el mismo desarrollo de la escolástica. Para algunos sería la *Elementatio theologica* de Proclo, por su forma axiomática, uno de los orígenes del sistema, pero la información poseída sobre su influjo no es determinante. Lo cierto es que este sistema constituye la mejor palanca de la inspiración creadora de la escolástica, que tuvo en Abelardo el talento precursor.

Estas cuestiones aportaban al espíritu de los maestros grandes posibilidades dialécticas, que en algunos casos pueden parecemos impertinentes. Pero no cabe duda de que la *quaestio* responde a una gran libertad personal en la investigación de las Sagradas Escrituras. Se produce con este sistema un material teológico impresionante, ya que se sobreponían cuestiones litúrgicas, eclesiásticas, patrísticas y canónicas. La acumulación de cuestiones se comprende todavía más si tenemos presente el mismo ambiente escolar, que a principios del siglo XIII es ya universitario. Este clima daba la oportunidad de intervenir a otros maestros e incluso a los mismos bachilleres estudiantes, dando lugar a un diálogo público sobre una cuestión. Es el momento en el que se introduce la *disputatio,* que termina suplantando a la antigua *lectio* [54]. Los mismos estatutos universitarios reglamentan este sistema, que se erige en palestra del saber medieval. La *disputatio,* que se mantiene vigente durante todo el siglo XIII, constituye uno de los mejores logros de la escolástica.

[51] J. DE GHELLINCK, *«Pagina» et* 23-59; M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 323-350; H. SANTIAGO-OTERO, *El término «teología» en Pedro Abelardo:* Revista española de teología 36 (1976) 251-259.

[52] M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia* (Barcelona 1966) 133-146; J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard:* Revue d'histoire ecclésiastique 29 (1932) 247-295, 533-571, 788-828.

[53] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 23.

[54] P. GLORIEUX, *L'enseignement* 65-186; F. VAN STEENBERGHEN, *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique:* Rev. philosophique de Louvain 52 (1954) 572-592; *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques medievales. Définition, critique et exploitation:* Acte du Colloque international de Louvain-la-Neuve 1981 (Lovaina 1982).

Por eso vale la observación de que el espíritu de Tomás se percibe mejor en sus *Cuestiones disputadas* que en la *Suma de Teología.*

La teología, pues, a partir de la mitad del siglo XII, se centra en estos sistemas. Contemporáneamente surgen también obras con la intención de presentar ordenadamente estas cuestiones. Es el momento en el que, teniendo como base las cuestiones, se compone un compendio de teología. Los nombres más conocidos de este tiempo son la *Summa Sententiarum* y *Libri quatuor Sententiarum* de Pedro Lombardo[55]. Hay entonces una proliferación de textos de los que la historia nos ha dejado constancia[56], pero a todos se sobrepone el de Lombardo. Y hay aquí otro paso importante para comprender este tipo de obras medievales. La aceptación del Libro de las Sentencias como texto por obra de Alejandro de Hales significa que la *lectio* ya no versa sobre la Biblia. Todas las facultades tenían sus propios textos básicos. La facultad de teología tiene como uno de sus grados justamente en la formación el de bachiller sentenciario. Los ecos de la protesta contra esta innovación los encontramos en los autores del tiempo, pues ante estos nuevos textos de teología se terminaba por abandonar la centralidad de la Biblia[57].

El texto de las Sentencias constituyó el libro sobre el que muchos autores hicieron su comentario. Pero, sobre todo, no satisfacía las exigencias de orden y sistematización que los nuevos estatutos científicos requerían. En el siglo XIII se termina imponiendo la palabra *Suma* para designar este tipo de obra teológica. Se trataba de responder a la concisión de la comprensión, de modo que todos los objetos que formaban parte de una determinada disciplina estuvieran presentes. Igualmente se imponía una selección de los temas importantes, de modo que se pudiera percibir la linealidad del discurso.

Por eso la palabra *Suma* en la Edad Media no es unívoca. El sentido más obvio es aquel que se refiere al resultado de una agregación. Se trata entonces de acumular la totalidad de los objetos transmitidos sobre una cuestión en la tradición escolar. A ella se refiere la célebre definición de Roberto de Melún[58] y modelos de este género son la *Introducción a la teología* de Abelardo y la obra *Sobre los sacramentos de la fe cristiana* de Hugo de San Víctor. Pero la denominación *Suma* también tiene en la Edad Media el sentido de compendio de una serie de materiales agregados entre sí. Es el tipo que ha quedado como modelo de teología escolástica, y valga la de Tomás de Aquino como ejemplo.

La serie de cuestiones acumuladas por el espíritu inquisitivo de estos maestros constituían un conjunto inabarcable de problemas. De modo que se imponía una selección en base al nuevo espíritu científico, una presentación orgánica de los grandes temas del cristianismo en un conjunto armónico. El prólogo de la *Suma de Teología* de Tomás de Aquino debe ser leído en

[55] R. BARÓN, *Note sur l'énigmatique «Summa Sententiarum»:* Recherches de théol. ancienne et médiévale 25 (1958) 26-41; PH. DELHAYE, *Pierre Lombard, sa vie, ses oeuvres et sa morale* (Montréal-Paris 1961).

[56] P. GLORIEUX, *Sentences (commentaires sur les):* DTC XIV, 2 (París 1941) 1860-1884; ID., *Sommes théologiques* 2341-2364; M. GRABMANN, *Introduction a la Somme* 13-16.

[57] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 26-32.

[58] «¿Qué es una suma. La comprensión breve de cada una de las cosas»: cf. P. GLORIEUX, *Sommes* 2343.

esta perspectiva[59]. La doctrina sagrada, denominación usada en esta obra para la teología, abarca todo el conjunto de actividades mentales desarrolladas sobre la Sagrada Escritura. Por eso, estas obras presentan la doctrina cristiana con concisión, sistemáticamente y de modo completo.

Tomás se aplicó en la madurez de su vida a componer esta obra. Cuando entra en contacto con la teología era ya de uso común tratar los textos en cuestiones. No es que se hubiera abandonado la lectura de la Biblia. De hecho el primer grado de la formación del teólogo lo constituía el bachillerato bíblico, antes de llegar a sentenciario y luego a maestro en sagrada página. Por lo demás, la producción literaria del maestro dominico está constituida también por una serie abundante de comentarios bíblicos hechos sobre el texto. La *Suma de Teología* hay que entenderla a partir de la exégesis escriturística y también a partir de los métodos escolásticos que se habían ido formando. Tarea exegética y elaboración de Sumas son dos funciones que se complementan. En el siglo XIII no existe la distinción entre teología positiva y teología especulativa, antes bien la sagrada doctrina es una actividad global de la mente sobre la Biblia. Con esta obra se presentan las cuestiones que habían arrancado del texto sagrado los maestros medievales en el curso de los tiempos, dándoles un esquema de inteligibilidad. La *Suma de Teología* de Tomás de Aquino recoge 119 cuestiones en la primera parte, 114 en el primer tomo de la segunda parte, 189 en la continuación y 90 en la tercera. Aun no habiendo terminado el recorrido sistemático por toda la doctrina cristiana, la Suma tiene un total de 512 cuestiones.

4. La exposición de la teología en artículos

La *Suma de Teología* es un libro, además, en el que la exposición de la doctrina cristiana responde a los métodos usados por los maestros medievales. En aquel tiempo la función del pensamiento se encuadraba dentro de una tradición, como una continuidad con el pasado cultural. Y ello se traducía en aspectos muy concretos de la vida intelectual, porque el sistema de las *autoridades* influía en la praxis docente y en la ordenación de los escritos medievales. Este precepto básico de la vida académica abarcaba a todos los profesores, ya que la *autoridad* proporcionaba la base del propio pensamiento. Ante esta situación, la cultura medieval creó procedimientos de inteligibilidad propios de un espíritu inquisitivo y curioso. Es decir, la *lectio* fue perfeccionando sus técnicas hasta darles expresión académica plena[60].

Estas técnicas produjeron la *quaestio,* de las que las Sumas medievales nos dan una amplia gama. Eran las preguntas que los autores se hacían a propósito del conjunto de la teología. Este sistema dio lugar a la *disputatio,* donde las partes contrapuestas se examinaban a fondo. Estas discusiones,

[59] M. GRABMANN, *Commentatio historica in prologum «Summae theologiae» S. Thomae Aquinatis:* Ang. 3 (1926) 146-165; ID., *La Somme* 61-134.

[60] M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode, 2* vols. (Friburgo in B. 1909-1911); M.-D. CHENU, *Theologie symbolique et exégèse scolastique aux XIIe-XIIIe siècles:* Melánges J. DE GHELLINCK II (Gembloux 1951) 509-526; ID., *La théologie au douzième siècle* 191-209; L. ALLEGRO, *Il metodo e il pensiero di san Tommaso d'Aquino* (Roma 1978).

públicas o privadas, daban una gran animación a la vida académica[61]. Sobre la amplitud de la materia discutida no hay uniformidad de interpretación entre los historiadores[62]. Constituya la unidad de discusión la cuestión o el artículo, el hecho es que hay en este sistema universitario un método universalmente usado. La forma de explicar la teología debía atenerse a estas reglas, con el fin de lograr el máximo de inteligibilidad de la fe. Y Tomás usa desde el principio al final de su obra el sistema de artículo como instrumento de demostración de la verdad.

La presentación de la obra tal como aparece en la tipografía actual es deudora de una praxis ya habitual en sus editores. Efectivamente, se añadieron los títulos que figuran en cada cuestión y cada artículo. De ahí la sorpresa que puede producir encontrarse con duplicados del texto. Es evidente que Tomás no poseía las posibilidades editoriales de los modernos. De ahí que la *Suma de Teología* tal como se presenta ahora no sea exactamente igual a la que de hecho salió de la mano de Tomás desde este punto de vista. De hecho, en su redacción original, presentaba al comienzo de cada tratado y cuestión la lógica conexión de los temas a tratar en términos explícitos. Los editores han respetado el texto original, ciertamente, pero añadiendo los títulos que figuran en la obra. Tomás, en cambio, escribió ateniéndose al enunciado del principio de cada cuestión y prosiguiendo luego en el desarrollo de los temas propuestos.

Normalmente, en la *Suma de Teología* las cuestiones se componen de artículos, ya que hay algunos casos en los que la cuestión se desarrolla unitariamente[63]. Este sistema expositivo Tomás lo había experimentado ya en sus cuestiones cuodlibetales. Pero allí el artículo multiplica los argumentos más que aquí[64]. Y es que la historia del artículo había hecho que la contraposición de los argumentos fuera más importante que la solución misma. Efectivamente, ya conocemos la tarea intelectual de los medievales consistente en conciliar los textos con autoridad que entre sí aparecían como contradictorios. El maestro de este sistema fue Abelardo con su obra *Sic et Non,* colección de textos patrísticos aparentemente contradictorios, precedidos de una introducción en la que indica los medios para resolver las divergencias. En el nacimiento de la estructura del artículo, como forma de explicación teológica, hay que tener presente, ante todo, esta tradición escolástica medieval.

Pero también influye en ello el material aristotélico que este ambiente conoció. Bajo el impulso de sus obras, el siglo XIII conoce una profundización en la técnica comentarística. Los nombres evocados en la historia del método escolástico dicen relación a los comentarios aristotélicos, que en la segunda mitad del siglo XIII conocen una amplia producción. Las técnicas

[61] B. BAZAN, *La Quaestio disputata:* Actes du Colloque (Lovaina-la Neuve 1982) 31-49.

[62] P. MANDONNET, *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 1 (1918) 266-287, 340-371; A. DONDAINE, *Les secrétaires de S. Thomas:* Commissio leonina t.2 (Roma 1956). El segundo discute la tesis tradicional de que cada artículo es una cuestión, pero entonces el número de artículos hace que las cuestiones sean muy dispares.

[63] Ejemplos: *Summa theol.* 1 q.71 y q.72; 2-2 q.128 y q.143.

[64] P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320:* Bibliothèque thom. 5 (Le Saulchoir-Kain 1925).

de estos comentarios son variadas, pero su desarrollo pasa por tres estadios: proposición, contraposición y solución. En realidad respondía a la recomendación expresa de Aristóteles de examinar las razones contrarias para llegar al conocimiento de la verdad. «A la ciencia de la verdad, escribe Tomás, pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro»[65]. Tanto los comentaristas peripatéticos como los teólogos seguían este modelo metódico, que en la práctica es un artículo. La preponderancia de la discusión de los argumentos contrapuestos era muy propia de este sistema y todavía se encuentra en Alejandro de Hales, en quien ya aparece la estructura fundamental del artículo. La misma presentación de su obra responde a una compleja metodología. Tomás, en cambio, ya desde su comentario a las Sentencias había ido eliminando de las cuestiones las subdivisiones y *quaestiunculae,* que entorpecían el proceso de inteligibilidad. En la *Suma contra los gentiles* y en el *Compendio de Teología* había optado por la presentación en capítulos, mientras que en la *Suma de Teología* el artículo se impone en la exposición de la teología.

Después del enunciado de la cuestión, Tomás propone las preguntas que deben hacerse sobre ella. Son los diversos artículos, cuyos títulos originales están colocados en ese lugar. Así pues, cada artículo se introduce con una pregunta a la que se trata de dar una respuesta en base al método escolástico, bien experimentado en los reglamentos universitarios. El *quaerere,* antes del enunciado de los artículos, significa interrogar, preguntar, averiguar. Se carga toda la fuerza de la investigación en la *aporta* aristotélica[66]. Hay una duda inicial que responde, antes que nada, a algo que requiere explicación. No es solamente el gusto dialéctico la base de este procedimiento, sino la necesidad de resolver el problema con el fin de que la verdad se pueda proponer. Esta sensibilidad responde ajustadamente al pensamiento de Tomás de Aquino: «Una disputa es magistral, escribe, en las escuelas no porque rechace el error, sino porque instruye a los oyentes para inducirlos a la inteligencia de la verdad que pretende; entonces es necesario dotarse de razones que investigan la raíz de la verdad y que hacen saber cómo es verdadero lo que se dice. Por el contrario, si el maestro determina la cuestión solamente con el procedimiento de autoridades, ciertamente el auditor podrá certificar que es así, pero no adquiere ninguna ciencia ni inteligencia, y se irá vacío»[67].

La palabra con la que se enuncian estas preguntas es invariablemente el *utrum.* En estos momentos de la escolástica el maestro ha de resolver las preguntas no solamente con las autoridades, sino también tomando en consideración los planteamientos contrarios. De este modo se significa que el problema ha de ser afrontado como una alternativa y que se examinarán las razones a favor y en contra[68]. «En castellano, escribe Ramírez, expresamos la misma alternativa con no menos fuerza y energía cuando inquirimos, por ejemplo, si (=utrum) la teología es ciencia; que es lo mismo que preguntar

[65] *Cont. Gentes* 1,1.
[66] A. MANSIÓN, *«Universalis dubitatio de veritate». 5. Thomas in Metaph., lib. III, lect.* 1: Revue philosophique 57 (1959) 513-542.
[67] TOMÁS DE AQUINO, *Quodl. 4,* a. 18.
[68] F. A. BLANCHE, *Le vocabulaire de l'argumentation et la structure de l'article dans les ouvrages de saint Thomas:* Rev. Se. Phil. Théol. 4 (1925) 169; M. D. CHENU, *Introduction à l'étude* 79.

si la teología *es* ciencia o *no* lo *es.* O en forma interrogativa: ¿la teología *es* o *no es* verdadera ciencia?»[69]

Planteada la cuestión de modo alternativo, se requiere, en segundo lugar, la presentación de las dos partes de la alternativa. Solamente así se puede seguir la investigación. Era el momento más desarrollado de la disputa medieval, en el que el respeto al punto de partida inquisitivo abría grandes posibilidades a la investigación. El artículo manifiesta un cuidado escrupuloso en la prosecución de los motivos de racionalidad. Se inicia un auténtico proceso: «la significación primitiva de la palabra *procedere,* como lo indica su composición *(cedere* ir, *pro* hacia adelante) es caminar hacia adelante, avanzar»[70]. La verdad requiere un camino por el que se avanza gradualmente, sin saltos bruscos, con el fin de resolver las dudas reales encontradas.

En este momento del artículo se sopesan las razones a favor y en contra exponiéndolas con todo su vigor. En este proceso aparecen, en una primera serie, los argumentos que se oponen a la opinión del maestro y a la solución que se dispone a dar. Son las razones que están a favor de una parte de la alternativa las que constituyen esta sección del artículo. Al inicio de la segunda serie encontramos la expresión *sed contra,* que recoge las razones de la otra parte de la alternativa[71].

La interpretación de este momento del artículo se hace normalmente en dependencia del sentido de la disputa medieval, es decir, que no es una simple contraposición a la primera serie de objeciones, sino un argumento en favor de la otra alternativa. «No se diga, escribe Ghini, que en la *Suma,* frecuentísimamente, los argumentos *sed contra,* reducidos generalmente a uno, deben considerarse como válidos; porque aunque así lo sean de hecho, no lo son de derecho. Por lo demás, incluso el mismo Tomás, muchas veces, responde también a las intemperancias y a las imprecisiones de estos argumentos»[72]. Otras interpretaciones del *sed contra* pretenden hacerlo coincidir con la doctrina de Tomás, aunque en este caso es mejor hacer una descripción detallada. Los datos estadísticos aportados son interesantes: «Alrededor de 2073 argumentos *sed contra,* escribe Elders, son referencias o citas de autoridades teológicas, 338 remiten a autoridades en filosofía y 321 son argumentos *ex ratione»*[73]. No obstante, la interpretación del *sed contra* no como una simple autoridad ni como la tesis del autor, sino simplemente como la presentación de la otra parte de la alternativa se atiene mejor al proceso del artículo seguido por Tomás.

Después de esta presentación viene la respuesta del maestro, con el fin de disipar las dudas. En la presente edición esta tercera parte del artículo comienza: *solución al problema.* La puntuación original y concorde con el sistema de las disputas es: *Respondeo. Dicendum quod*[74]. Es decir que la respuesta

[69] S. RAMÍREZ, *Introducción general* 201.
[70] F. A. BLANCHE, a.c., 173.
[71] ID., a.c., 177; S. RAMÍREZ, o.c., 202-203; M.-D. CHENU, o.c., 80.
[72] G. GHINI, *Metodo espositivo de la Somma Teologica: Somma Teologica.* Introduzione generale (Roma 1972) 259-261.
[73] L. ELDERS, *Structure et fonction de l'argument «Sed contra» dans la Somme Théologique de Saint Thomas:* DTh (P) 80 (1977) 245.
[74] S. THOMAE DE AQUINO, *Summa Theol.* 1 (Ottawa 1941) XXI.

se inicia con el *Dicendum,* que significaba el comienzo de la determinación auténtica del maestro. Con la fórmula «hay que decir» comienza, pues, la solución magistral a la cuestión. Constituye esta parte el cuerpo del artículo, donde se suele exponer orgánicamente la doctrina construida por el autor. Grabmann dice que es la «entelequia» del artículo, porque es ahí donde la preocupación del autor por dar ideas verdaderas y claras aparece con toda su intensidad[75]. Para ello Tomás usa toda la gama de procedimientos aristotélicos y culturales de los que disponía[76]. Todas las actividades tendentes a esclarecer el problema son usadas en este momento.

Tomás ha perfeccionado el cuerpo del artículo dejando aflorar los motivos doctrinales profundos, las clarificaciones de los términos y las notas históricas sobre el problema. «En la demostración dé su solución, escribe Grabmann, trata ante todo de establecerla sobre un fundamento sólido. Busca aquilatar profundamente las premisas para su conclusión y poner en evidencia todos los principios de los que procederán sus decisiones. Aquí Tomás se comporta más como metafísico que como dialéctico. Son los grandes principios metafísicos los que dan luz a las demostraciones del Santo»[77]. Por ello el artículo no es un juego dialéctico en el que la tesis ya está previamente establecida, sino una enseñanza de la teología en base a los procedimientos más rigurosos del tiempo, así como la explicación de todo cuanto contribuía a la inteligencia de la fe. Por eso no responde al espíritu de estos tratados hacer de cada artículo un silogismo en forma que no da razón de la sustancia que tienen [78].

La última parte del artículo la constituye la solución a los argumentos de la otra parte de la alternativa. Una vez dada la respuesta del maestro en el cuerpo del artículo, se consideran, uno a uno, la serie de argumentos contrarios presentados al principio. No se trata de negar rotundamente la posición adversa, sino de delimitar la parte de verdad sobre la que se funda; por eso se presenta frecuentemente bajo la forma de una distinción sobre los sentidos de la cuestión. También, a veces, advierte defectos de forma en el razonamiento o que, respetando la forma, no es ése el lugar para aplicarlo. Estas respuestas le sirven para tocar aspectos fundamentales de la pregunta, por lo que algunas contienen doctrinas importantes que en la parte central no se percibieron.

El artículo responde, por consiguiente, a un método muy elaborado. Ello justifica el dicho de Juan XXII, quien, al canonizarlo, manifestaba que cada artículo era un milagro[79]. Su biógrafo Tocco había resaltado en la enseñanza del maestro «la forma compendiosa, abierta y fácil»[80]. La *Suma de Teología* tiene un total de 2669 artículos con casi diez mil objeciones. Esta

[75] M. GRABMANN, *La Somme* 82-83.
[76] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 132-170.
[77] M. GRABMANN, o.c., 83-84.
[78] Estas reducciones escolásticas se encuentran en el s.XVII con J. DE MEDICIS DA CAMERINO, *Formalis explicatio Summae theologiae* (Vico 1858-1862). Con este sistema se fomenta más el gusto por la forma que por el contenido.
[79] J. PÉGUES, *Quot articulos scripsit, tot miracula fecit:* Xenia thomistica 2 (Roma 1925) 1-17; A. MASNOVO, *Introduzione alla Somma* 31-37.
[80] G. TOCCO, *Fontes vitae* 86.

impresionante mole de preguntas raramente se repiten[81], lo cual es una prueba del cuidado que Tomás de Aquino tuvo en su exposición de la teología.

5. La estructuración de los materiales de la Suma

El estudio de la teología en la Edad Media tenía como base la lectura del texto sagrado. Desde este arranque inicial se llega a las construcciones características de la escolástica, es decir, a las Sumas. Los autores seguían bastante de cerca la Biblia en el desarrollo de sus explicaciones. Por eso, la sistematización inicial es deudora de la historia de los acontecimientos allí narrados. Pero la misma evolución de la enseñanza medieval, en la que terminan añadiéndose a los textos tradicionales nuevos maestros reconocidos, y particularmente la introducción del texto de Lombardo, hizo imprescindible la tarea de ordenar el cúmulo de materiales teológicos presentes. Se comprende perfectamente que este sistema escolar, en el que actuaba el gusto por los cuestionamientos propio de aquellos espíritus, produjera infinidad de preguntas. Si a ello se añade el ambiente de gran credulidad imperante en aquel tiempo se comprende también que muchos temas llegaran hasta la impertinencia. La teología había desbordado las mismas cuestiones exegéticas que le habían dado origen. Por eso será función de las Sumas ordenar las materias que este sistema de enseñanza había producido.

Los propósitos señalados por Tomás de Aquino en el prólogo de su obra significan el reconocimiento explícito de la necesidad de superar las exposiciones que circulaban entonces. El autor se propone dar, a los que se iniciaban en el estudio de la teología, la posibilidad de disponer de los materiales teológicos superando la situación de entonces tanto en la ordenación de la teología, propia de los comentarios al libro de las Sentencias, cuanto en la selección de los temas, propia de la abundantísima literatura de las cuestiones disputadas. Tomás de Aquino, con el fin de favorecer la pedagogía de la teología, se dispone a distribuir convenientemente los tratados teológicos y a tratar los temas sustanciales propios del teólogo. Con el fin de abordar exclusivamente los objetos imprescindibles, la *Suma de Teología* introduce una construcción sistemática, de modo que se eviten las repeticiones inútiles y los temas técnicos. Evidentemente, los materiales teológicos habían surgido de la explicación de la Biblia, pero la situación escolar exigía nuevas formas de presentación. La obra de Tomás de Aquino se inscribe en esta historia con personalidad propia, respondiendo a los postulados de su obra: brevedad, globalidad y orden. Todos cuantos han estudiado esta obra han resaltado los criterios a los que responde la disposición de los diversos tratados y también la unidad interna de la misma[82].

[81] En la *Suma de Teología* se encuentra repetido un artículo relativo al bautismo de los niños: 2-2 q.10 a.12 y 3 q.68 a.10. No obstante, los editores de la Comisión leonina opinan que en el primer caso se trata de una interpolación, ya que este artículo se encuentra textualmente en el *Quodl.* 2, a.7.

[82] Entre los comentaristas de Tomás de Aquino encontramos estas distribuciones. Juan de Santo Tomás introduce su explicación con una *Explicatio connexionis et ordinis Summae theologicae D. Thomae per omnes materias.*

Los materiales teológicos los aportan a la Edad Media los florilegios o cadenas de sentencias, donde se habían recogido las enseñanzas de la tradición cristiana. Al lado de estos materiales se conocían en la tradición resúmenes globales de la doctrina cristiana[83]. El siglo XII introdujo en el patrimonio del pensamiento cristiano las preocupaciones por la sistematización de la teología, tanto por influjo del estatuto escolar vigente como por el conocimiento cada vez más amplio de la teoría de la ciencia aristotélica. De ahí que se urja la organización armónica de todos los temas suscitados o cuestiones propuestas[84]. Esta problemática se hace presente en el siglo XII y tiene sus autores clásicos[85]. A las conocidas ordenaciones de la teología en Abelardo y Lombardo responden otros criterios presentes en la escuela de Laón, que sigue la distribución ya tradicional de los lucidarios o especies de catecismos de la doctrina cristiana[86]. La historia de la teología conoce otros intentos de sistematización que tratan de mantenerse fieles al desarrollo histórico de la Biblia. En este sentido, tanto la escuela de San Víctor como el conocido Roberto de Melún, introducen la interesante temática de la creación y la reparación[87]. De este modo los materiales inertes de los florilegios toman así vida y la conexión misma de las verdades de la fe se ha convertido en uno de los fines mismos de la teología.

Tomás se había formado en esta tradición y había tenido ocasión de conocer estos materiales como bachiller sentenciario. Como maestro regente de teología había estado en contacto con la enseñanza y conocía la importancia que para los alumnos tenía el tema. Sus biógrafos resaltan la razón de su éxito en el modo escueto, claro y accesible de sus lecciones[88]. De ahí la intención, manifestada en el prólogo, de ofrecer a los alumnos un texto que respondiera a esas necesidades. Los materiales de la *Suma de Teología* son, evidentemente, los problemas teológicos que circulaban en aquel tiempo. Recorriendo las obras teológicas de entonces encontramos que los grandes tratados que componen las Sumas se habían elaborado paulatinamente, y en este sentido Tomás no los inventa[89].

[83] Particularmente las obras de Agustín de Hipona y también de Juan Damasceno: M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 115-118; J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique* 374-415; A. GRILLMEIER, *Du «symbolum» a la Somme théologique:* Église et tradition (Le Puy 1963) 105-156.

[84] La historia de este tema la ha trazado M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 62-89; H. CLOÈS, *La systématisation théologique pendant la seconde moitié du XIIe siècle:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 34 (1958) 277-329.

[85] Bien conocida es la distribución de Abelardo: fe, caridad y sacramento: *Theologia scholarium:* ML 178, 979-1114 y también el plan más complejo del *Sic et Non:* ML 178, 1339-1610; también la distribución de Pedro Lombardo con base en la distinción agustiniana de la *res* y *signa: Libri IV sententiarum* (Quaracchi 1916).

[86] Y. LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires* (París 1954); R. SOLVAIN, *La tradition des sentences d'Anselme:* AHD 16 (1947-48) 1-52. También se advierten las resistencias a estas sistematizaciones de la teología: M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 393-394; *La théologie comme science* 26-32.

[87] HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei:* ML 176, 173-618; R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun,* 3 vols. (Lovaina 1932-1947): cf. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième* 62-89.

[88] P. CALO, *Fontes vitae* 30.

[89] «Al mismo tiempo, escribe M. Grabmann, por esta Suma me he ido confirmando en mi opinión de que los trabajos teológicos propiamente dichos, y especialmente dogmáticos, como los de la Trinidad, el pecado original, la Cristología, etc., la teología del siglo XII y principios del XIII había producido ya un trabajo considerable y definitivo, y que los grandes escolásticos

Las obras análogas tenían técnicas muy elaboradas de composición. Basta acercarse a las obras de Guillermo de Auxerre, de Alejandro de Hales o al mismo Alberto el Grande, para comprender la novedad de la presentación de Tomás. Efectivamente, aquí Tomás ahorra muchas explicaciones marginales y terminológicas, tan propias de la teología de escuela. No es que con ello se cambie el sistema tradicional de enseñanza, sino que se corrigen los excesos que produce. Por eso es difícil encontrar repeticiones en esta obra. En la cabeza de la *Suma de Teología* están indicadas las partes de las que se compone[90] y luego en cada tratado se explica también la repartición y el orden que se va a seguir. Así pues, Tomás de Aquino ordena su obra sobre la doctrina cristiana en tres partes, donde recorre todos los temas trascendentales de la teología medieval. Damos a continuación el esquema básico de este texto teológico.

INTRODUCCIÓN: la teología como doctrina sagrada: q.1.

PRIMERA PARTE: Dios uno y trino y el *exitus* de toda criatura de Él:
1. Existencia y atributos esenciales de Dios: qq.2-26.
2. Trinidad y divinas personas: qq.27-43.
3. Procedencia de las criaturas de Dios:
   Producción de las criaturas: qq.44-46.
   Distinción de las criaturas: qq.47-49.
      Los ángeles: qq.50-64, criaturas espirituales.
      El universo: qq.65-74, criaturas corporales.
      El hombre: qq. 75-102, criatura compuesta de espíritu y cuerpo.
   Conservación y gobierno de las criaturas: qq. 103-119.

SEGUNDA PARTE: movimiento del hombre hacia Dios:

PRIMERA PARTE DE LA SEGUNDA: acciones humanas en general:
1. Fin último de la vida humana: qq.1-5.
2. Medios para alcanzar este fin:
   Los actos humanos en sí mismos: qq.6-48.
   Principios de los actos humanos:
      Principios intrínsecos: los hábitos: qq.49-89.
      Principios extrínsecos: la ley y la gracia: qq.90-1 14.

SEGUNDA PARTE DE LA SEGUNDA: los actos humanos en particular:
1. Virtudes teologales (con vicios y dones):
   La fe: qq.1-16.
   La esperanza: qq. 17-22.
   La caridad: qq.23-46.
2. Virtudes cardinales (con vicios y dones):
   La prudencia: qq.47-56.
   La justicia: qq.57-122.
   La fortaleza: qq.123-140.
   La templanza: qq. 141-170.
3. Estados especiales de vida: qq.171-189.

TERCERA PARTE: Cristo, camino para la vida eterna:
1. Cristo, salvador de la humanidad: qq.1-59.
2. Los sacramentos como signos de salvación:

simplemente han recogido, en sus grandes líneas, los resultados del trabajo realizado precedentemente»: *Note sur la Somme théologique du Magister Hubertus:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 1 (1929) 233.

[90] 1 q.2.

Los sacramentos en general: qq.60-65.
Los sacramentos en particular:
Bautismo: qq.66-71.
Confirmación: qq.72.
Eucaristía: qq.73-83.
Penitencia: qq.84-90, a.4.

SUPLEMENTO: añadido por sus discípulos:
Penitencia: qq.1-28.
Extrema unción: qq. 29-33.
Orden sagrado: qq. 34-40.
Matrimonio: qq. 41-68.
3. Tratado de los novísimos: qq. 69-99.

De este modo Tomás de Aquino recoge los problemas teológicos imprescindibles para la enseñanza y que él había tratado en su carrera profesoral. Dado el número impresionante de artículos, resulta tarea casi imposible evitar las repeticiones. Pero, sobre todo, hay en estos tratados de la *Suma de Teología* muchos que no se encuentran en otros lugares de las obras de Tomás de Aquino. Todos los que conocen su obra, ya desde sus contemporáneos, califican la segunda parte como la más original y novedosa. De hecho es de la que más manuscritos se conservan, entre otras razones por los servicios que prestaba en la administración del sacramento de la penitencia. El tratado de los actos humanos, las pasiones, los hábitos y la ley no tienen semejante presentación en otras obras. Igualmente, otros temas dogmáticos reciben aquí un desarrollo más perfecto y en otros se citan fuentes nuevas en la teología de entonces[91].

El reconocimiento de estos caracteres externos de la obra ha llevado también a examinar el método del desarrollo de la obra. Tomás se propone desarrollar la obra *secundum ordinem disciplinae*[92]. Ello ha llevado a buscar el principio del orden interno de la Suma y a interrogarse sobre los criterios a los que responde este método. Este tema tiene una amplia literatura[93]. No se trata aquí de discutir las implicaciones metodológicas que para la teología puede tener una determinada explicación del plan de la Suma, sino de presentar los criterios que se pueden apreciar en el desarrollo de la obra. Es cierto que los materiales son teológicos, pero al mismo tiempo estos temas deben presentarse conforme al método de la materia. Ya hemos visto cómo en la enseñanza medieval los temas, o bien se explicaban cuando lo requería la exposición del libro básico, o bien con ocasión de una disputa circunstancial. Por ello se hizo imprescindible recoger todos estos problemas y organizados en base a unos criterios propios. La experiencia escolar de Tomás de Aquino le había dado la capacidad para redactar su obra sistemática de la teología sobre unos criterios de organización.

91 S. RAMÍREZ, *Introducción general* 193-194.
92 *Summa Theol.*, prol.: «según exige el buen método».
93 M. GRABMANN, *La Somme* 103ss.; M.-D. CHENU, *Le plan de la Somme théologique de S. Thomas:* Rev. Thom. 45 (1939) 93-107; ID., *Introduction à l'etude* 258-273; P. E. PERSSON, *Le plan de la Somme théologique et le rapport «Ratio-Revelatio»:* Rev. Philosophique de Louvain 56 (1958) 545-572; G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma teológica de santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964); A. BONETTI, *Struttura e metodo della Somma teológica di San Tommaso di Aquino:* Rivista di filosofía neo-scolastica 53 (1961) 402-406; G. PERINI. *Un nuovo studio sul «piano» della «Summa»:* DTh (P) 66 (1963) 280-292; I. BIFFI, *Un bilancio delle recenti discussioni sul piano della «Summa Theologiae» di S. Tommaso:* La scuola cattolica supplemento bibliográfico 91 (1963) 147-176 y 295-326.

Todos los temas acumulados en la obra necesitaban un encadenamiento, de modo que los contenidos de la sagrada doctrina fueran presentados conforme a los requisitos del método de entonces. Este método era una exigencia de la ciencia lógica, que se impuso además en las construcciones teológicas. De ahí deriva una primera línea de organización de la *Suma de Teología* consistente en que todos los objetos deben ser considerados bajo la misma perspectiva. La necesidad de la sistematización la expresa Tomás en la presentación de las partes de la obra[94], dando así una visión de conjunto. Pero también al preguntarse sobre lo que está sujeto a la consideración de la doctrina sagrada responde que es aquello que dice relación con Dios[95]. La correspondencia que hay entre el motivo por el que se consideran las cosas y el contenido de las mismas hace que todos los temas de la Suma adquieran unidad a la luz de la visión divina de las cosas. La teología, ciencia de la fe y que procede de la fe, sigue e imita el conocimiento de Dios. Desde esta perspectiva se consigue una integración entre la realidad del mundo y la relación que tiene con sus causas.

Esto ha llevado a algunos autores a ver en el plan de la Suma un mantenimiento expreso de las ideas aristotélicas, traduciendo esto en la relación causal que Dios tiene con las criaturas. Es decir, aquí Tomás trataría de manifestar la relación que todo tiene con Dios como principio de causalidad. La primera parte, Dios causa eficiente primera; la segunda, Dios causa final última, y la tercera, Dios causa eficiente hipotética debido a la caída del hombre. Transportar la unidad de la Suma al vocabulario aristotélico puede significar alejarnos de la intención de Tomás de Aquino. El proyecto teológico de esta obra trasciende los instrumentos de análisis incorporados, entre los que se encuentra el principio de causalidad[96]. Lo decisivo de ella es la percepción teológica que la inteligencia tiene de las cosas, y en ello influye más la tradición cristiana que la aristotélica.

Es el concepto de fe lo que lleva a Tomás a conseguir esta visión global de las cosas en su obra. Y bajo esta luz se integran también los hechos históricos que componen la historia de la salvación. Para él todo efecto histórico de la economía salvífica debe ser reconducido a la teología. La visión que Dios tiene de las cosas es lo que da unidad a lo que nosotros encontramos como una disposición temporal de la revelación. Los teólogos escolásticos consideran la historia de la salvación asumida en su propia visión teológica. Los hechos históricos interesan en tanto en cuanto se relacionan con la Verdad primera. Esta metodología teológica domina la *Suma de Teología,* aunque se pueden descubrir otros aspectos[97], pero fundamentalmente el orden de los tratados de la obra responde a la naturaleza misma del objeto de la teología.

Esta primera línea de organización está presente en lo que se refiere al

[94] *Summa Theol.* 1 q.2 prol.

[95] 1 q.1 a.7: «Pues bien, como en la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios o porque está ordenado a Dios como principio y fin, se deduce que el sujeto de esta ciencia es Dios».

[96] Y. CONGAR, *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la sacra doctrina (Révelation, Théologie, Somme théologique):* Mélanges M.-D. CHENU (París 1967) 135-187; ID., *Le sens de l'«économie» salutaire dans la «theologie» de S. Thomas d'Aquin (Somme Théologique):* Festgabe J. LORTZ (Baden-Baden 1957) 73-122.

[97] A. PATFOORT, *L'unité de la 1.ᵉ pars et le mouvement interne de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin:* Rev. Sc. Ph. Théol. 47 (1963) 513-544: según esta interpretación, la primera parte trata de las estructuras antecedentes al uso de la libre voluntad del hombre y luego las condiciones en las que se ejerce esa voluntad.

misterio del ser y de la vida de Dios. Pero también se ha puesto de manifiesto otro criterio según el cual se percibe el itinerario de procedencia de las criaturas de Dios y de retorno de las mismas hacia Él, retorno en profundidad de ser y de gracia, en cuyo movimiento Cristo es a la vez vía y medio. Este plan está presente también en esta obra y se atribuye a influjos neoplatónicos, ya que se corresponde con el esquema clásico de la emanación y del retorno. De hecho Tomás de Aquino identificó mejor que sus contemporáneos al neoplatónico Proclo. El tema estaba presente en aquel tiempo y muchos autores lo reconocen expresamente en el plan de la obra. «Tal es el plan de la Suma teológica —escribe Chenu—, y tal el movimiento que traduce: *I Pars* la emanación, Dios principio; *II Pars* el retorno, Dios fin; como de hecho, conforme al libre y absolutamente gratuito proyecto de Dios (es la historia santa la que nos lo revela), este retorno se hizo por Cristo hombre-Dios, una *III Pars* estudiará las condiciones "cristianas" de este retorno»[98]. Este vocabulario estaba presente en la tradición cristiana y es normal que se usara para la sistematización de la doctrina sagrada. De este modo la obra adquiere un dinamismo específico, al que contribuye también el tema de la imagen, de larga tradición patrística. El ejemplarismo divino y la imagen humana mutuamente se relacionan, de modo que el retorno de la imagen a su Modelo divino se constituye en eje de la parte moral.

El esquema de la procedencia y del retorno está presente en las obras de Tomás y es reconocible en sus obras más sistemáticas [99]. Además, conoció de estudiante con Alberto la obra del Pseudo-Dionisio, en quien están presentes estas ideas, que se habían concretado en el dicho de que el Bien es expansivo por sí mismo. La historia de la teología reconoce el influjo de este axioma en la teología medieval, aunque también la regresión del mismo a finales del siglo XIII [100]. Lo que se deriva de las intenciones de Tomás es que se propuso ordenar su teología siguiendo algunos principios de inteligibilidad y que en la *Suma de Teología* se pueden encontrar varios. Se trataba de superar la discontinuidad a la que la enseñanza de entonces daba lugar, así como la contingencia de una historia material. El principio de las relaciones con Dios, aplicando siempre la analogía, hace que esta obra presente un conjunto teológico coherente. Por el plan de la procedencia y el retorno, la *Suma de Teología* tiene un dinamismo interno en sus materiales, pero sobre todo responde a su función de sabiduría cristiana, conforme a la etimología que Tomás propone de la teología[101].

Esta presentación de la teología ha sido motivo de polémicas. La reserva más conocida a esta obra es la que se hace a la colocación del tratado cristológico en la tercera parte, ya que ello significa hablar de la vida cristiana, como se hace en la parte moral, sin haber hablado aún de Cristo. Entre los catálogos de las luchas antitomistas del siglo XIII hay uno que se refiere a este problema [102]. Por supuesto que la moral tomista no está desenganchada

[98] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 261.

[99] ID., 267; *Cont. Gentes* 1, 9; *Compend. theol. 2* y 103.

[100] G. LAFONT, *Estructuras y método* 3-24; Th.-A. AUDET, *Approches historiques de la Summa Theologiae:* Études d'hist. lit. et doct. 17 (1962) 7-29.

[101] *Summa Theol.* 1 q.1 a.7.

[102] A. DONDAINE, *Un catalogue de dissensions doctrinales entre les maîtres parisiens de la fin du XIIIe siècle:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 10 (1930) 375-394. Una cuestión discutida se refiere precisamente al artículo 7 de la primera parte: «Cuando se pregunta: si el sujeto de la teología es Dios, los Menores dicen que es Cristo con sus miembros, mientras que Tomás en la Suma dice que es Dios». E. MERSCH, *L'objet de la théologie et le Christus totus:* Recherches de science religieuse 26 (1936) 129-157.

de la cristología, sino que hay un nexo por la noción de imagen que el hombre es del Dios uno y trino[103]. Tomás mantiene en su obra el propósito lúcido de introducir la historia de la Biblia y lo revelado en la inteligibilidad científica de la teología.

Otra de las reservas suscitadas a esta sistemática de la doctrina cristiana es la de que el estudio de Dios no es completamente trinitario, como sucede en la tradición cristiana. El conocimiento de las condiciones históricas en las que nace esta obra y la tradición cristiana en la que se inscribe contribuyen a relativizar estas reservas. La historia de la teología demuestra que la sistemática ha estado presente en el curso de los tiempos y también que el grado de fidelidad a la historia de la salvación es diverso, pero asimismo que la *Suma de Teología* puede contarse entre los logros mejores de estos intentos. La teología de Tomás está lejos de ser una imposible ambición de poseer la ciencia divina. Ello significaría desconectar la teología de la vida del teólogo. La teología tomista no es un mero ejercicio intelectual, sino tarea de toda una vida dedicada a la consecución de la Verdad. Y en esta tarea Tomás es consciente de la precariedad de los resultados y de la inconmensurabilidad del objeto[104]. El esfuerzo sistemático de la obra de Tomás de Aquino es la prueba de la fuerza que puede adquirir la inteligencia de la fe cuando se hace con el talante y la preparación que él tenía. Pero en todo caso esta fe permanece siempre consciente de la permanente libertad de la Palabra de Dios.

II. *LA SUMA EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA*

La fe cristiana, a cuyo servicio está la vida de Tomás, se sirve de la razón humana del creyente. El cristiano ha recibido una revelación divina que modela y configura su visión del universo. Por eso, su fe está en la cúspide de su percepción del sentido de la vida y también de su actitud práctica ante la condición humana. La norma suprema del pensamiento cristiano no es, ciertamente, la ciencia humana, pero tampoco puede prescindir de la condición propia de la inteligencia. Pero las exigencias de esa inteligencia varían según los tiempos y según las culturas, a cuyo servicio se pone el creyente. La historia de la teología es justamente la solución de estas relaciones. El problema de la integración de los valores humanos en la visión cristiana del mundo se plantea en diversos frentes. Por lo que se refiere al pensamiento, es necesario afrontar siempre el problema de las relaciones con la filosofía y con el saber profano. Se trata de calibrar la aportación válida que los instrumentos reconocidos de la razón humana dan para el estudio y la comprensión de la Biblia.

La evidencia de los riesgos de esta tarea, sin embargo, no ha impedido que se haya formado un pensamiento típicamente cristiano y que se hayan introducido materiales provenientes de otros mundos culturales. La aportación de la sabiduría ajena al mundo cristiano es un reto constante para todo educador de la fe. Desde el principio los programas de educación cristiana, que mantienen evidentemente la Biblia como punto de referencia inicial, incorporan elementos del pensamiento conocido y formas de transmisión ya experimentadas en la cultura humana. Con el curso de los tiempos estas exigencias se hacen más apremiantes y alargan incluso el campo de su acción.

[103] L.-B. GILLON, *L'imitation de Christ et la morale de S. Thomas:* Ang. 36 (1959) 263-286; A. HAYEN, La *structure de la Somme théologique et Jesus:* Sciences Ecclésiastiques 12 (1961) 59-82.

[104] *Summa Theol.* 1 q.12 a.13 ad 1; De pot. q.7 a.5 ad 14; *Summa Theol.* 1 q.1 a.1.

La actitud que se tenga ante este problema dará también la impronta propia a una obra de teología. Presentamos, en esta segunda parte, la contribución de la *Suma de Teología* a la historia de esta tarea en el cristianismo.

1. La enseñanza teológica de la Escritura

Las generaciones de los primeros siglos del cristianismo forjaron un espíritu que permanecerá en la tradición como punto de referencia constante y siempre obligado. No tanto porque hagan inútil el esfuerzo intelectual de sus sucesores, sino porque su actitud y sus obras han tenido un valor fundamentalmente positivo hacia la cultura. Efectivamente, también los Padres se encontraron con el problema de la aportación de la sabiduría pagana a la hora de transmitir el patrimonio cristiano. De este modo no solamente legaron a las generaciones posteriores su talante, sino también el resultado concreto de sus obras. No se trata aquí de justificar esta tarea ni de seguirla en todas sus implicaciones, sino de afirmar que de hecho significó la legitimación del pensamiento cristiano[105].

La necesidad de contraponer la sabiduría cristiana integral a la de los filósofos paganos apremia a los Padres a poner el acento en la revelación cristiana, ya que vivían en un mundo de régimen pagano. Por eso, la fe se presenta tanto como principio formal de unidad de toda la construcción teológica cuanto como fuente de conocimiento racional. Las soluciones varían según los ambientes patrísticos, pero en la Edad Media la visión agustiniana será la más conocida. Para Agustín de Hipona, la revelación es el criterio valorativo de las verdades de razón, y su quehacer teológico tiene una profunda inspiración religiosa, pero es consciente también de estar impregnado de ideas platónicas. Esta perspectiva teológica será muy viva en la tradición cristiana y en ella influye la célebre fórmula teológica del obispo de Hipona[106]. Esta actitud no descarta el tema de la cultura humana, como la misma vida de Agustín demuestra, pero, entendida rígidamente y en un mundo religioso cerrado, puede producir una crisis en el pensamiento cristiano cuando el orden racional adquiera más consistencia.

Las aportaciones del siglo XII en este campo abren el camino hacia el prototipo de obra teológica medieval. La misma organización escolar del tiempo revela ya las tendencias que se van a ir imponiendo. La formación de aquellos pueblos sigue el esquema ya conocido en la sociedad pagana. Entre las organizaciones del saber de más tradición encontramos la célebre división en *trivio* y *cuadrivio*[107]. Estas enseñanzas constituían los conocimientos imprescindibles para poder estudiar el libro por antonomasia de aquella civilización: la Biblia. Es bien sabido que el primer estadio de acercamiento a la Sagrada Escritura lo constituía la lectura, y las materias estudiadas en ese programa escolar facilitaban la tarea. Hasta el presente estas preocupaciones se habían mantenido vivas en los monasterios, pero en este siglo toman

[105] F. CAYRÉ, *Précis de patrologie et d'histoire de la théologie,* 3 vols. (París 1927-1943); M. GRABMANN, *Historia de la teología católica. Desde finales de la era patrística hasta nuestros días* (Madrid 1946); E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana.* I *Des dels orígens al segle XV* (Barcelona 1984).

[106] E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París 1929) 33-34; A. AROSTEGUI, *Interpretación agustiniana del «nisi credideritis non intelligetis»:* Revista de filosofía 24 (1965) 277-283; A. C. VEGA, *Introducción a la filosofía de San Agustín:* Obras completas II (Madrid 1964) 74ss.

[107] H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité* (París 1950^2); R.-A. MARTIN, *Arts libéraux:* Dic. d'histoire et géographie ecclésiastique IV (París 1930) col. 827-843; P. RICHE, *La educación en la cristiandad antigua* (Barcelona 1983).

auge las ciudades con la emancipación de muchos municipios y la creación de las escuelas urbanas[108].

Por ello, a los instrumentos primeros de la gramática y la retórica vemos sobreponerse en este tiempo la dialéctica. La historia reconoce el influjo de las controversias eucarísticas del siglo precedente en este tema, pero, sobre todo, pone de relieve los nuevos conocimientos introducidos en Occidente. Hasta entonces la civilización occidental solamente conocía las categorías de Aristóteles transmitidas por Boecio. Es lo que se denomina la *logica vetus* [109]. Por eso, la teología de la primera escolástica va ligada a estas artes. Pero la importancia de Boecio está justamente en que los métodos racionales se introducen en la tarea teológica. Hacia la mitad del siglo XII se introducen nuevos libros de Aristóteles, particularmente los relativos al silogismo como forma de demostración científica[110].

El texto sagrado tenía entonces una tradición asentada. Aunque la traducción más comúnmente aceptada continúa siendo la de los Setenta, la transmisión de la Biblia en la Edad Media sigue los derroteros de la glosa. El texto constituía parte central en la misma disposición del libro, donde las glosas o comentarios se hacían al margen o entre líneas. La más conocida es la *glossa ordinaria,* usada por los teólogos del tiempo y cuya paternidad se ha atribuido recientemente a Anselmo de Laón. Se comprende que semejante método llegara a tal saturación, que incluso atentara a la misma percepción originaria del texto. Los resultados de semejantes procedimientos pedían la introducción de un método que pusiera orden racional entre los comentarios al texto sagrado.

Durante un largo período de tiempo, el trabajo teológico se realiza recogiendo el material de la tradición patrística. Este patrimonio se transmite mediante *florilegios* o *cadenas,* en las que se recogen los textos espigados de los autores, principalmente de Agustín y de Gregorio Magno. La palabra *sentencias* se refiere originariamente a estas colecciones de textos de la antigüedad agrupados según criterios diversos. Este tipo de obras arranca ya de finales de la era patrística, pero serán más características del trabajo teológico de esta época. Hoy se reconocen como obras características del siglo XII, y la prueba la constituyen las compilaciones de este período conocidas como florilegios y sentencias[111]. A estos textos, particularmente de los Padres y que acompañaban la glosa medieval, se les denomina *auctoritas.* Estas autoridades se convierten también en el fundamento de la teología, pero aplicándole el sentido lógico y dialéctico introducido en este siglo.

Este nuevo filón de la teología tiene una amplia gama de representantes y escuelas en el siglo XII. La historia pone de relieve a Anselmo y Abelardo[112]. En el primero, la preocupación por la comprensión racional es asimismo ingrediente del aspecto contemplativo. En Anselmo se da una *fe que busca la inteligencia,* frase de indudable éxito histórico, con la que expresa el

[108] H. PIRENNE, *Las ciudades de la Edad Media* (Madrid 1980^4); PH. DELHAYE, *L'organisation scolaire au XIIe siède:* Traditio 5 (1947) 211-268.

[109] L. MINIO PALUELLO, *Les traductions et les commentaires aristotéliciens de Boèce:* Studia patrística 2 (Berlín 1957) 358-365; ID., *Note sull'aristotelismo medievale:* Rivista di fil. neo-scolastica 54 (1962) 137-147; J. ISAAC, *Le «Peri Hermeneias» de Boèce a St. Thomas* (París 1953).

[110] F. VAN STEENBERGHEN, *Aristote in Occident. Les origines de l'aristotelisme parisién* (Lovaina 1946); L. GENICOT, *Le XIIIe siècle européen* (París 1968) 212-219; *P.* M. PESSION, *Alle origini dell'aristotelismo del secolo XII:* Sap. 1 (1948) 374-386 y 2 (1949) 61-78.

[111] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruselas-París 1948^2) 112-148; P. GLORIEUX, *Sentences:* DTC, XIV, 2 (París 1941) col. 1860-1884.

[112] M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (París 1966^2) 350.

espacio concedido por él a la dialéctica[113]. Abelardo se encuentra con las recopilaciones, que presentan una gran variedad y disparidad. Su preocupación será introducir el sentido lógico en estos textos, de modo que con él la dialéctica, cada vez más impregnada de lógica, va a tener una aplicación intensa a la teología[114]. Es en este momento de la historia cuando el nombre de teología comienza a usarse en el sentido epistemológico moderno[115].

El siglo XII tiene también otra aportación importante en la enseñanza teológica de la Escritura. Se trata de la sistematización de la teología derivada de estas exigencias. Aunque los diversos esquemas teológicos no se presenten en estado químicamente puro, no obstante, en algunas prevalece la ordenación histórica, mientras que, en otras, una ordenación inspirada en Agustín[116]. La obra de Pedro Lombardo va a adquirir una dimensión extraordinaria, pues se va a constituir en el texto de teología, con toda la fuerza que la palabra texto tenía en aquel ambiente. Los jóvenes bachilleres estudiaban este libro, y Tomás de Aquino no será una excepción. Se puede discutir el éxito de su empresa, pero lo cierto es que su obra es fundamental en la enseñanza de la teología hasta el siglo XVI [117].

La exposición de la Biblia, forma por antonomasia de la tarea teológica, presenta al concluir el siglo XII una gran ebullición. El papel de la dialéctica, forma frecuentemente artificial, es suplantada por la lógica gracias a la obra de Abelardo. De este modo la teología especulativa tiende a ampliar sus márgenes. Los temas humanísticos y naturales son cultivados en los ambientes de Chartres y San Víctor. La filosofía de tipo aristotélico, por Juan de Salisbury, Domingo Gundisalino y Gilberto de la Porré. En este ambiente, el problema filosófico aún no estaba planteado con toda su amplitud, pues todavía predomina la lógica sobre la metafísica, pero los sistemas clásicos de formación comienzan a advertir su desfase y el siglo XIII deberá afrontar ese problema.

2. **La teología en el marco universitario**

Las grandes instituciones de la Edad Media pueden relacionarse con el *sacerdotium,* el *regnum* y el *studium,* que constituyen capas sociales muy definidas. Son las fuerzas preponderantes de aquella civilización, a las cuales comienzan a contraponerse movimientos más populares, generalmente de inspiración evangélica, pero también por el espíritu comunal que aflora en otros sectores de la sociedad y en los municipios más organizados. El siglo XIII se abre como una nueva era para la historia de la Iglesia que, con Inocencio III (1198-1216), consigue el triunfo del sacerdocio sobre el reino. También el afianzamiento de las monarquías nacionales favorece, al mismo tiempo, una sociedad más próspera y abierta. El mundo medieval es muy diversificado, pero encuentra en Roma el centro rector de sus destinos.

[113] ANSELMO DE CARTERBURY, *Proslogion* 1: ML 158,225: la frase *fides quaerens intellectum* tuvo indudable éxito histórico: cf. Y. CONGAR, *La fe y la teología* (Barcelona 1977[2]) 282-289..

[114] E. BERTOLA, *I precedenti storici del metodo del «Sic et Non» di Abelardo:* Riv. di fil. neo-scolastica 53 (1961) 255-280; M.-D. CHENU, *La fe en la inteligencia* (Barcelona 1966) 133-146.

[115] J. DE GHELLINCK, *«Pagina» et «sacra pagina». Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement designé:* Mél. A. PELZER (Lovaina 1947) 23-59.

[116] H. DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei:* ML 176, 173-618; R. M. MARTIN, *Oeuvres de Robert de Melun,* 3 vols. (Lovaina 1932-1947); P. LOMBARDO, *Libri IV sententiarum* (Quaracci 1916).

[117] J. DE GHELLINCK, *Le mouvement* 250-277.

También surgen otra serie de ciudades importantes, pero la cúspide espiritual del tiempo la detenta la Iglesia [118].

La renovación evangélica es tan intensa que surgen en aquel mundo nuevas órdenes. Son principios dinamizadores de aquella sociedad que precisan una moderación. «Pero —escribe Chenu—, si la mayor parte de estos movimientos van a perderse en sectas revolucionarias y heterodoxas, otros adquieren en la Iglesia su equilibrio: Francisco de Asís, hijo de su siglo, si es que lo hubo, encarna este nuevo espíritu de santidad; y Domingo, *vir evangelicus* (Jordán de Sajonia), funda un "ordo praedicatorum", en el que el viejo edificio regular se transforma según las constituciones de las Comunas y de las corporaciones, donde las más intensas curiosidades racionales se ejercitan a la luz de la fe»[119]. Estas dos órdenes adquieren su estatuto canónico en 1216 los dominicos y en 1223 los menores, y en seguida estarán presentes entre los estudiantes y los maestros de teología. Aunque la constitución de las mismas no era la investigación científica, sin embargo, ya encontramos en las constituciones de los predicadores de Raimundo de Peñafort de 1228 las exigencias del estudio y la utilidad de las ciencias profanas para el teólogo. La evolución de los menores exigió más esfuerzos de adaptación, aunque entran pronto en el ambiente universitario.

Pero el siglo XIII conoce también el auge del estudio, que constituye un fuerte estamento social por obra de las agrupaciones universitarias. Más allá de los acontecimientos de tipo político o religioso se encuentran en nuestro caso los culturales, que van a lograr su mayor resonancia en el nuevo tipo de organización escolar[120]. La agrupación de las escuelas urbanas permite el intercambio y la confrontación de las ideas entre las diversas facultades. La *universitas studiorum* no es solamente comunidad de estudios, sino también integración de todos cuantos se relacionan con el mundo de la cultura, tanto estudiantes como profesores. Funcionan como un grupo autónomo dentro de la sociedad con sus pruebas de acceso y sus ritos de celebración, pero sometidos a los principios rectores de aquella sociedad, el papa o el emperador[121]. Integraban estas universidades las facultades de teología, artes, derecho y medicina.

El sistema universitario, en el que prevalecía la facultad de teología, no permitía que ésta quedara al abrigo de los influjos de otras facultades. Cuando la ciencia y la filosofía griegas se van asimilando, la teología no podía quedar sin la aportación de aquel espíritu, si quería seguir estando en la universidad y ser la facultad más importante. El siglo XIII conoce varias generaciones de maestros, que perciben este problema y que en dependencia de él han escrito su teología. Porque la filosofía, pero aún más la teología, son solidarias de las instituciones que las producen. El influjo universitario se

[118] Y. AZAIS-A. FLICHE-C. THOUZELLIER, *La cristiandad romana:* Historia de la Iglesia X (Valencia 1975); J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval* (Barcelona 1969); L. GENICOT, *Le XIIIe siècle européen* (París 1968); F. HEER, *El mundo medieval. Europa 1100-1350* (Madrid 1963); CH. DAWSON, *Ensayos acerca de la Edad Media* (Madrid 1960); J. HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media* (Madrid 1979^{3}). La *circunstancia* medieval es muy importante para la comprensión de la obra de Tomás de Aquino, y sus historiadores así lo han puesto de relieve.

[119] M.-CHENU, *La théologie comme science* 104.

[120] H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (París 1889); St. D'IRSAY, *Histoire des universités françaises et étrangères des origines à nos jours. I Moyen Age et Renaissance* (París 1933); P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin* (París 1970); J. LE GOFF, *Los intelectuales en la Edad Media* (Barcelona 1986).

[121] G. DUPONT-FERRIER, *Aspects de l'université de París* (París 1949).

percibe particularmente en su estructura técnica, pero también en el mismo espíritu atento a los nuevos modos de inteligibilidad.

En este contexto se hace imprescindible una organización de las ciencias, entre las que la sabiduría derivada del Evangelio mantiene su primacía. Pero en el siglo XIII estas exigencias serán cada vez mayores, porque el ingreso del saber proveniente de mundos no cristianos en los ambientes universitarios ponía en juego el mismo dominio de la sabiduría cristiana. «La vida intelectual del siglo XIII, escribe van Steenberghen, está dominada por un hecho histórico capital: la introducción en Occidente, en sucesivas olas a partir del siglo XII y hasta finales del siglo XIII, de una abundante literatura filosófica y científica, de origen griego, judío y árabe. La historia de este movimiento de traducciones, arabo-latinas y greco-latinas, constituye todavía un amplio campo de investigación» [122]. Este tema encuentra amplio eco en las historias de la filosofía, y las interpretaciones no son homogéneas. Lo cierto es que los teólogos de este siglo son deudores de este ambiente en diversa medida, aunque en muchos casos el aristotelismo no les ha llegado en su estado puro, sino mediante fuentes eclécticas.

La historia de la cultura de este siglo demuestra que, para el conocimiento de las Sagradas Escrituras, este ambiente espiritual era un reto, capaz de regenerar la teología pero también de arruinarla. La perpetuación de una teología que no aceptara la visión más crítica de la realidad que la filosofía imponía, corría el riesgo de vaciar el mismo significado de la teología. «Era, escribe Chenu, para una tradición religiosa espontáneamente alimentada, con pequeñas excepciones, de la filosofía platónica, un delicado retorno comprometerse con los caminos de Aristóteles; incluso antes de revelarse la incompatibilidad de los dos sistemas, la ruptura de solidaridades adquiridas no podía consumarse sin problemas. Pues el universo aristotélico mismo aparecía irreconciliable con la concepción cristiana del mundo, del hombre, de Dios: no hay creación, sino un mundo eterno, en manos del determinismo, sin que un Dios providente conociese las contingencias, un hombre ligado a la materia y con ella mortal, cuya perfección moral no está abierta a un valor religioso. Filosofía orientada hacia la tierra, que por su negación de las ideas ejemplares ha cortado todo itinerario hacia Dios y ha replegado sobre sí misma la luz de la razón. La ciencia es contraria a la sabiduría cristiana» [123]. Las generaciones de la primera mitad del siglo XIII se encuentran ante una filosofía que daba pistas para una definición global de las cosas, y ello influye también en el mismo trabajo teológico.

El ingreso del aristotelismo en el mundo latino toma consistencia en esta primera mitad de siglo, aunque el estado actual de la crítica tiende a matizar el fenómeno por cuanto la transmisión de Aristóteles es todavía un problema de estudio. El hecho afecta a la nueva clase de maestros, que cada vez sienten mayor atractivo por la teología especulativa. En esta tarea destacan los profesores de la Universidad parisina, aunque no hay que olvidar la aportación de los maestros de Oxford. La historia de la entrada del aristotelismo es una clave de interpretación fundamental para la comprensión de la labor teológica de la Edad Media [124]. En torno a este problema se aglutinan

[122] F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle* (Lovaina-París 1966) 29.

[123] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montréal 1950) 31.

[124] Además de la obra de STEENBERGHEN, cf. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* (Lovaina 1947[6]); G. FRAILE, *Historia de la filosofía.* II *El judaísmo, el cristianismo, el islam y la filosofía* (Madrid 1966[2]); E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media, desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid 1976[2]).

los espíritus de entonces, aunque con actitudes bien diversificadas. Además, la metafísica aristotélica había sido transmitida con prolongaciones neoplatónicas [125], de donde la complejidad del problema.

La reconstrucción del período teológico que va desde 1200 hasta 1250, pone de relieve el predominio oficial de las reservas suscitadas por esta cuestión [126]. Las precauciones suscitadas por el movimiento cultural se advierten ya en 1210, cuando Aristóteles fue prohibido en París, y se agravarán en las sucesivas intervenciones de Gregorio IX en 1228 y 1231, hasta convertirse en una especie de lugar común de los documentos pontificios [127]. En estas intervenciones y en los teólogos que las secundaban aparece la preocupación por salvaguardar la trascendencia de la verdad divina amenazada por esta excesiva racionalización [128]. Aunque de hecho estas prohibiciones no se retiraron, sin embargo, las posibilidades que concedía la dispensa entre los dominicos o la misma interpretación del texto hicieron entrar a Aristóteles en el pensamiento teológico. Alberto el Grande, uno de los promotores más destacados del ingreso aristotélico en el mundo latino, enseña durante su magisterio parisino entre los años 1240 y 1248 la filosofía sobre textos aristotélicos, al mismo tiempo que la teología sobre el texto escriturístico y las Sentencias de Lombardo.

Las repercusiones de este clima en la facultad de teología se dejan advertir en los teólogos de la generación anterior a Tomás de Aquino, que reivindican los derechos de la razón en teología. La historia de la teología pone de relieve los nombres de Guillermo de Auxerre, Felipe el Canciller y Guillermo de Auvergne [129]. La obra de estos autores manifiesta el problema de la credibilidad de la teología en aquel ambiente. Fe y razón son todavía dos realidades estrechamente unidas, pero independientes, aunque el recurso al sentido aristotélico de ciencia es cada vez más frecuente. La situación de la teología se presenta, pues, con un nuevo caudal de materiales y también con nuevos sistemas de enseñanza. En este momento histórico, si quiere permanecer fiel a su misión de escrutar las Escrituras, el teólogo ha de proponer una fe que también produzca razón, en expresión de Guillermo de Auxerre [130]. El problema está planteado en toda su radicalidad por cuanto creer no excluye otros tipos de actividad humana, particularmente la racionalidad.

La crítica moderna considera la aportación de Alejandro de Hales como fundamental en esta dirección, que va a culminar en la obra de Tomás de Aquino. Resueltos los problemas literarios con la publicación de su obra [131],

[125] Un caso típico es el célebre *Liber de causis,* cuyo origen neoplatónico fue Tomás el primero en percibirlo, pues venía con la tradición aristotélica: C. VANSTEENKISTE, *Notes sur le Commentaire de saint Thomas du Liber de Causis:* Études et Recherches 8 (1952) 171-191.

[126] M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX:* Miscellanea Historiae Pontificiae 5 (Roma 1941); F. EHRLE, *L'agostinismo e l'aristotelismo nella scolastica del secolo XIII. Ulteriori discussioni e materiali:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 517-588; A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino* I (Milán 1930). Para la historia de la teología medieval, además de los textos generales citados: A. FOREST-M. GANDILLAC-F. VAN STEENBERGHEN, *El pensamiento medieval:* Historia de la Iglesia XIV (Valencia 1974).

[127] F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie:* «En pocas palabras, pienso que la renovación de la prohibición de 1231 en la bula del 1263 no tiene ningún alcance histórico» p.326.

[128] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 26-32; C. DUMONT, *La théologie comme science chez les scholastiques du XIIIe siècle* (Lovaina 1962).

[129] FOREST-GANDILLAC-STEENBERGHEN, *El pensamiento* 245-246.

[130] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 35.

[131] V. DOUCET, *De «Summa fratis Alexandri Halensis»:* Rivista di filosofia neo-scolastica 40 (1948) 1-44; F.-M. HENQUINET, *Commentaire d'Alexandre de Halès sur les «Sentences» enfin retrouvé:* Miscellanea G. MERCATI II (Studi e testi 122) (Vaticano 1946) 359-382.

sabemos que la enseñanza teológica de este maestro de origen inglés se sitúa hacia 1225 en París. Posteriormente regenta la cátedra de teología, que los menores tenían en la universidad, desde 1236 hasta 1245. Es interesante hacer notar la presencia en París en este tiempo de Guillermo de Auvergne, Juan de la Rochelle, Pedro de España, Guillermo de Saint Amour, Roberto Kilwardby y Roger Bacon. Aunque la vida de Alberto el Grande está todavía sujeta a hipótesis, no obstante sabemos que llega a París en 1240, donde adquiere el grado de bachiller sentenciario, y que ocupa una de las dos cátedras de los dominicos entre 1242 y 1248. Tomás de Aquino llega a París en 1245, cuando Alejandro de Hales desaparecía, y permanece como novicio y estudiante hasta 1248, cuando viaja a Colonia donde Alberto el Grande fundaba un *studium generale* de la Orden. Se comprende la efervescencia cultural del momento y la orientación que estos autores marcan a la teología.

La evolución de la teología hacia una mayor técnica científica es progresiva. El texto bíblico seguía siendo primario, pero las técnicas de análisis se habían perfeccionado con los materiales aristotélicos y con la introducción de un texto nuevo en la enseñanza de la teología. Alejandro de Hales es el primero en adoptar el *Liber sententiarum* de Lombardo como texto en la facultad de teología, hecho que atrae las reservas del mismo Bacon[132]. Alejandro mantiene el espíritu de inspiración bíblica en su glosa, pero introduce tanto la lógica aristotélica como su metafísica. También aparece su aristotelismo en sus numerosas cuestiones, pero es más significativa la obra conocida como *Summa fratris Alexandri* o *Summa universae theologiae*. Esta obra está abierta a las doctrinas filosóficas relativas al hilemorfismo universal, la dualidad de sustancias en el hombre, distinción real del alma y sus facultades, el entendimiento agente propio de cada individuo y la iluminación divina para el conocimiento superior. La tradición cristiana sigue teniendo más crédito que Aristóteles, pero ha percibido el problema crítico de la teología. Su obra se abre con la cuestión de la cientificidad de la teología y se estructura en cuatro partes sistematizadas según un orden de inteligibilidad racional: Dios en sí mismo, Dios creador, la persona del Salvador y los sacramentos. El desarrollo concreto de esta Suma sigue la división en cuestiones, las cuales están subdivididas en miembros y artículos. Estos artículos tienen tres partes: exposición de los argumentos negativos, argumentos positivos y conclusión con un esbozo de solución. La teología había adquirido así un rigor y una sistematización notable, pero la solución del cometido de la filosofía en la teología sigue siendo una cuestión pendiente.

La mayor parte de los teólogos de este tiempo consultaron y explotaron tanto el patrimonio aristotélico como el de otros filósofos paganos, a pesar de las prohibiciones oficiales. Se va creando así un clima favorable al estudio de las fuentes paganas, aunque las resistencias aún resuenan en las expresiones violentas de Alberto[133]. Así entran en contacto no solamente con la lógica, que había dado un impulso a la teología en el siglo anterior, sino también con doctrinas metafísicas, psicológicas y morales, que urgen un nuevo planteamiento teológico. Los teólogos de la primera mitad del siglo XIII son sensibles a la divergencia entre la sabiduría cristiana y la ciencia pagana y a la necesidad de armonizar ambos mundos. Aquí se inscribe el significado histórico de la obra de Tomás de Aquino.

132 M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 27-28.

133 ALBERTO EL GRANDE, *In epistolas Dionysii Areop.* VIII, 2: «Algunos, ignorantes, quieren combatir con todos los medios el uso de la filosofía, sobre todo entre los predicadores, donde nadie se les resiste; como brutos, blasfeman lo que ignoran».

3. La misión teológica del maestro Tomás

La tarea teológica de los autores cristianos ha insistido siempre en conservar la sabiduría cristiana, recibida en la revelación. Hemos visto introducirse en este esfuerzo procedimientos y sensibilidades afines a la cultura, pero en todo momento la conciencia de la fe cristiana actúa como estímulo para la reflexión y control para la investigación[134]. Se produce así un influjo beneficioso entre filosofía y teología, que los escritores cristianos han mediado con sus obras. La obra de Tomás de Aquino se inscribe en este intento de mediación entre la concepción cristiana del universo y la cultura humana por él conocida. Y en este quehacer se encuentra con una tradición, a la que se mantiene fiel con notable esfuerzo tanto por el fervor de la fe en sí misma cuanto por su encuentro con la cultura[135]. La fe debe dar su testimonio dentro de los procesos mentales del creyente y de los contextos culturales de la Iglesia.

La obra de la *Suma de Teología* es producto del espíritu íntimo de su autor y del movimiento de las ideas en el que participó. La vida de Tomás de Aquino tiene muchos problemas aún sin resolver y además resulta arriesgado aventurarse en el interior de un espíritu. Sin embargo, el problema cultural por él vivido lo ha reconstruido la historia del tomismo con meticulosidad. Es cierto que en el campo de las fuentes hay todavía un amplio margen de investigación[136], y Tomás no tuvo ninguna prerrogativa especial que lo sustrajera a los textos de su cultura y a los métodos de su investigación[137]. No posee una inteligencia iluminada por fuerzas extrahumanas, sino que vive en dependencia de los regímenes entonces imperantes.

1. *Tensiones culturales de la vida de Tomás*

El ambiente universitario rodea su vida desde sus estudios en Nápoles hasta su magisterio en los centros de entonces. Su primera etapa de enseñante en París entre los años 1252 y 1259 lo sitúa ante un hecho cultural determinante para su carrera. Su espíritu ya venía preparado, pues su formación con Alberto el Grande los años anteriores lo había abierto a la atención del nuevo fenómeno. La historia de las ideas considera al maestro alemán como uno de los que más contribuyeron a ampliar los márgenes de la investigación medieval[138]. En 1255 los estatutos de la universidad de París ponen

[134] M. TRESMONTANT, *La métaphisique du christianisme et la crise du treizième siècle* (París 1964).

[135] La especulación teológica es fruto del fervor de la fe: *Summa Théol.* 2-2 q.2 a.10, pero también afirmación de su racionalidad ante los no creyentes: ib., 1 q.46 a.2.

[136] El tema de las fuentes es complejo, pero imprescindible para estos textos, pues conociendo la génesis de las cosas se conoce también su naturaleza. Las fuentes tomistas cuentan con los válidos instrumentos del *Bulletin thomiste,* que recoge la literatura tomista desde el 1924 hasta que en el 1969 fue sustituido por *Rasegna di litteratura tomistica.* Las ediciones actuales de la Suma tienen presente este tema y es aconsejable particular atención a ellas al leer la obra. Para una visión de conjunto: C. PERA, *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma teologica* (Turín 1979) con una puesta al día de C. VANSTEENKISTE. Por lo que se refiere a las fuentes filosóficas del siglo XIII: F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie* 8-33.

[137] H.-F. DONDAINE, *Les scolastiques citent-ils les Pères de première main?:* Rev. Se. Phil. Théol. 36 (1952) 231-242; M.-D. PHILIPPE, *Reverentissime exponens frater Thomas:* The Tom. 32 (1968) 84-105; J.-L. BATAILLON, *Status quaestionis sur les instruments et techniques de travail de saint Thomas et saint Bonaventura:* Colloques Internationaux du CNRS Lyon-París 1974 (París 1977) 647-657.

[138] La importancia de Alberto en la formación del ambiente cultural y de Tomás mismo es una idea común en las historias, por lo que a ellas nos remitimos: M. GRABMANN, *L'influsso di Alberto Magno nella vita intelletuale del Medio Evo* (Roma 1931²); E. WÉBER, *La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand:* Archives de philosophie 31 (1980) 559-588.

las obras de Aristóteles en los programas de la enseñanza. Es a finales de este período cuando normalmente se coloca el comienzo de su obra la *Suma contra los gentiles,* donde presta gran atención a la filosofía con el fin de exponer mejor su doctrina cristiana. El encuentro con la filosofía peripatética también continúa en los años siguientes, entre 1260 y 1268, durante su primer magisterio en Italia. Particularmente fue favorecido en su preocupación por Urbano IV, que fomentaba la empresa de procurar al mundo occidental nuevas fuentes aristotélicas[139]. La protesta de este pontífice en 1263 por la transgresión de los artistas en los años anteriores a las prohibiciones tradicionales del aristotelismo en el siglo XIII no tiene valor histórico. Lo importante de este contexto es que Tomás de Aquino comienza sus comentarios a los textos aristotélicos en este tiempo [140]. Los últimos años, por lo menos en 1267, ya está escribiendo su *Suma de Teología.*

Cuando vuelve de nuevo a París en 1268 se encuentra con una interpretación aristotélica discutida. Siger de Brabante había hecho del aristotelismo una bandera provocativa. Algunos biógrafos modernos se aventuran a suponer que Tomás volvió a París por segunda vez debido a lo delicado de la cuestión. En todo caso, el ministro general de los menores, Buenaventura, había intervenido en los dos cursos anteriores preocupado por el ambiente universitario de París[141]. Hacía tiempo que había abandonado la enseñanza para dedicarse a funciones de gobierno, lo cual lo debía hacer más sensible al racionalismo aristotélico[142]. Sus críticas se refieren a la concepción misma del mundo, que la filosofía peripatética había introducido: la distinción entre el alma y sus facultades, la composición hilemórfica de todo ser creado, el primado de la inteligencia y la unidad de la forma sustancial. Si no hemos de enfrentar directamente a Tomás y Buenaventura, sí debemos comprender que se encuentran en este momento en campos doctrinales diversos.

Al comenzar su nueva docencia en París, Tomás se encuentra con grupos ya bastante delimitados. Un grupo, al que la crítica histórica le ha prestado gran atención, que, dudando del testimonio de la misma conciencia humana, ponía en cuestión que el individuo humano fuera sujeto de actividad intelectual[143]. El problema planteado por el monopsiquismo averroísta consiste en diluir al sujeto humano en una actividad intelectual indeterminada,

[139] M. GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke, O.P., il traduttore delle opere di Aristotele:* Miscellanea Historiae Pontificiae 9 (Roma 1946); B. VERBEKE, *Guillaume de Moerbeke traducteur de Proclus:* Rev. Philosophique de Louvain 51 (1953) 349-373. La tesis clásica de la colaboración entre Tomás y Moerbeke tiene aún puntos sin resolver, como indica Gauthier en la introducción a la *Suma contra gentes.*

[140] Aun comprendiendo la importancia crítica del tema, no obstante ello no debe llevar a poner en cuestión el hecho mismo: M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude* 173-192; D. A. CALLUS, *Les sources de saint Thomas. État de la question:* Aristote et saint Thomas (Lovaina 1957) 93-174.

[141] En 1267 y en 1268 Buenaventura había manifestado su preocupación por el ambiente cultural en dos sermones titulados: *De decem praeceptis* y *De donis Spiritus Sancti.*

[142] Las relaciones entre Buenaventura y Tomás constituyen otro de los puntos importantes de esta cuestión: E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura* (Bilbao 1960); J. G. BROUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure* (París-Tournai 1961); E.-H. WEBER, *Dialogue et dissennsions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin a París 1252-1273:* Bibliothèque thomiste 41 (París 1974).

[143] El problema del aristotelismo del siglo XIII en su versión averroísta es uno de los más debatidos por la crítica: E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique* (París 1882); P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle.* I-II (Lovaina 1908-1911); F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites.* I-II (Lovaina 1931-1942); ID., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Lovaina-París 1974); Z. KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La Théorie de l'intellect chez les averroïstes des XIIIe e XIVe siècles* (Wroclaw-Varsovia-Cracovia 1969).

enajenando la conciencia personal, con lo cual se comprometía la capacidad de libre iniciativa y, sobre todo, la suerte personalizada en el más allá. La gravedad de estas doctrinas es comprensible en un mundo dominado por la preocupación de garantizarse una escatología individual. Este clima empuja a Tomás a plantearse a fondo la filosofía, con el fin de disponer de una armadura sólida para su teología.

En la facultad de teología estaba entre los maestros seculares Esteban Tempier, futuro obispo de París, y entre los menores Juan Peckham, futuro obispo de Canterbury, donde sucede al dominico Roberto Kilwardby. Este grupo conectaba con las denuncias de Buenaventura. La historia denomina a este movimiento agustinismo medieval. Es particularmente sensible a las innovaciones filosóficas, sobre todo en el campo del sujeto humano. Los biógrafos de Tomás nos han dejado dos episodios de enfrentamiento entre él y Juan Peckham[144]. Esto implica para el maestro dominico que el problema teológico también requiere nuevos planteamientos.

Estas tensiones nos hacen comprender las condenas famosas de 1270 y de 1277. La preocupación de los pastores eclesiásticos ya no es sobre un autor ajeno al mundo cristiano, sino sobre autores de su misma fe y doctrinas concretas. En 1270 estaba todavía Tomás en París y la condena se refiere a proposiciones relativas a la unicidad del intelecto, a la eternidad del mundo y al hecho de que al alma separada no le afecta el fuego material. Siger parece el más directamente implicado en estas denuncias[145]. Tomás abandona definitivamente París en 1272, pero el clima no mejoró, pues al año siguiente Buenaventura vuelve a intervenir sobre la cuestión[146]. Tomás muere en 1274, pero todavía se ven afectadas sus doctrinas tres años justos después de su muerte. Estos acontecimientos arrojan una luz retrospectiva sobre el valor y las innovaciones del pensamiento tomista. Este documento no solamente denuncia los peligros del neopaganismo y actitudes radicales de la filosofía, sino también algunas tesis características del sabio dominico: unidad hilemórfica del mundo, individuación de los espíritus y de los cuerpos, localización de las sustancias espirituales y operación voluntaria. En el fondo se refleja la resistencia de una espiritualidad tradicional, en la que la voluntad divina cubría inmensos espacios, frente a la introducción de una psicología más atenta al mismo sujeto humano.

2. *La acción intelectual de Tomás*

El clima cultural respirado en vida por Tomás de Aquino requería un juicio equilibrado, con el fin de salvar tanto la filosofía como la teología. Y en esta dirección va su aportación más original al pensamiento cristiano. Los contenidos concretos de su acción pueden verse en su obra. Este clima puede interpretarse más o menos radicalmente[147], pero desde luego está en juego la cuestión teológica. Se ponga el énfasis en la radicalidad del conflic-

[144] *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis:* ed. D. PRÜMMER-M. H. LAURENT (Toulouse 1911-1937) p.99 y 374.

[145] F. STEENBERGHEN, *La philosophie* 472-493.

[146] La intervención de Buenaventura se produce en 1273 en su obra *Collationes in Hexaemeron.*

[147] M.-D. CHENU, *S. Thomas innovateur dans la creativité d'un monde nouveau* y F. VAN STEENBERGHEN, *Thomas d'Aquin devant la crise du XIIIe siècle:* Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario Roma-Nápoles 1974, p.27-44; E. GILSON, *Pourquoi S. Thomas a critiqué S. Augustin:* AHD 1 (1926) 5-127. En este tema es mejor admitir las diferencias que establecer concordismos fáciles.

to o se deje simplemente en enfrentamientos de escuelas teológicas, lo cierto es que las bases del cristianismo no parecían bien asentadas y los valores humanos emergen con vigor. «La teología, escribe Chenu, está hecha de fábulas; los sabios de este mundo son los filósofos; no hay más felicidad que la de este mundo; la muerte es el fin de todo; no es conveniente preocuparse de la sepultura y solamente se debe confesar por formalidad; es inútil orar; la fornicación no es pecado; la virginidad es condenable y contra la naturaleza, etc. Los excesos del Quatrocento no irán más lejos»[148]. El problema de fondo consiste en unir fe y razón, con el fin de salvar ambas.

La primera impresión que produce la lectura de la *Suma de Teología* es la de encontrarse ante un espíritu que, abarcando materiales inmensos, los va presentando ordenadamente. Tomás es un consumado sumista medieval y, en la medida en la que a través de la obra alcanzamos a entender un espíritu, podemos decir que mantiene un gran equilibrio entre las opciones opuestas en la cultura. Porque esta obra es la teología hecha por un autor ante la problemática que él conoció. Así se comprende que un hombre profundamente religioso considera la teología como ciencia, que la inteligencia de la fe es también racional, que la naturaleza humana aparezca bien delimitada; en suma, que se aborde la cuestión desde la perspectiva de lo que las cosas son.

La construcción de la inteligencia de Tomás, además de su aportación personal, es deudora de sus maestros y de sus lecturas. Entre sus aspiraciones filosóficas resalta la aristotélica, a la que dedica abundantes comentarios y hacia la que tiene una actitud benévola, aunque no exenta de crítica[149]. El tema de las fuentes es siempre apasionante en un autor, pero en el caso concreto hay que reconocer una mediación personal muy profunda. Para ver la diferencia fundamental con Aristóteles basta leer en Tomás que la razón por la que las cosas existen en su totalidad solamente tiene una respuesta: el acto creador de Dios[150]. Y esto es suficiente para ver que el Dios de Tomás y su comprensión del cosmos no es un absoluto filosófico, sino el Dios que emerge de las Sagradas Escrituras.

El problema filosófico es afrontado con particular fuerza y es indudable que la filosofía peripatética, con las infiltraciones que había tenido en el curso de la historia como el célebre libro *De causis,* goza de su atención. Aristóteles ofrecía un espíritu empírico, preocupado por la experiencia y los sentidos humanos, que elabora una filosofía ateniéndose a la observación de las realidades cósmicas y de los datos de la conciencia. Su teoría del conocimiento y sus análisis del proceso discursivo, así como su ética con sugerencias sobre la vida personal y política son un caudal inmenso que Tomás incorpora y filtra en su reflexión sobre la fe.

Tuvo que someter el problema a una depuración mayor, además de la que provenía de los postulados de su fe, debido al tema del aristotelismo en su tiempo. Porque semejante introducción de la filosofía, sin sopesar sus

[148] M.-D. CHENU, *La théologie comme science* 107.

[149] El estudio de las fuentes resalta no solamente el influjo aristotélico, sino también neoplatónico. Las relaciones entre Tomás y Aristóteles hay que verlas en ese cuadro más general: M. GRABMANN, *Die Aristoteleskomentare des heiligen Thomas von Aquin:* Mittelalterliches Geistesleben I (Munich 1926) 266-313; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Saint Thomas commentateur d'Aristote:* DTC, XV (París 1946) 641-651; J. ISAAC, *Saint Thomas interprète des oeuvres d'Aristote:* Scholastica ratione historico-critica instauranda (Roma 1951) 353-363.

[150] *Summa Theol.* 1 q.44 a.2; L. B. GILLON, *Dieu immobile et Dieu en mouvement:* Doctor communis 29 (1976) 135-145.

aportaciones, conducía a efectos desastrosos para la fe cristiana. En el curso de 1270 compone su obra *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses,* que entra de lleno en el problema filosófico.

Tomás juega en el mismo terreno tratando de disociar a Aristóteles de los que históricamente lo habían deformado[151]. Fundamentalmente, Tomás considera el alma intelectiva como la forma sustancial del cuerpo y, por consiguiente, la distinción de los sujetos humanos en virtud de la multiplicación por la materia. El problema de la naturaleza del principio de la actividad intelectual y sus relaciones con cada individuo era una doctrina filosófica al servicio de una causa teológica. Efectivamente, una visión impersonal y globalizante de la humanidad no daba razón ni de la inmortalidad personal ni de la libertad moral intransferible. Tomás, defendiendo el sujeto humano y su individual situación, se hace promotor de valores muy arraigados en la conciencia cristiana. El hombre se convierte así para el tomismo en centro de reflexión. Esta filosofía permite superar el dualismo de considerar la realidad humana como habitada por múltiples instancias, sin que sea ella misma, con lo que se enajena toda posibilidad de acción individual. La filosofía no es un simple juego dialéctico para el teólogo, sino el instrumento imprescindible para la inteligencia de la fe.

El conflicto con la teología de su tiempo, se interprete de modo más o menos radical, como hemos dicho, constituye el otro frente, que le lleva también a depurar sus planteamientos. Conocemos en su vida de maestro en teología polémicas con los maestros seculares, pero sobre todo el ataque de los teólogos dirigidos por Juan Peckham contra las innovaciones tomistas. En una sesión académica pública es atacado duramente a propósito del tema de la pluralidad de formas en el compuesto humano. Estos acontecimientos producen la sensación de una intensa vida universitaria. En todo caso, el maestro de los predicadores se mantenía firme en su doctrina de la unidad sustancial de la materia y el espíritu en una forma única. La teología tradicional mantenía la pluralidad de formas, doctrina asumida en el cristianismo y de origen neoplatónico, porque así se explicaba mejor el misterio de la Encarnación y la misma vida mística. Pero Tomás aplicará su doctrina en la teología hablando de lo carnal como sede también de las virtudes, con el fin de no falsear la vida espiritual, y en general presentando al hombre como solidario del cosmos.

El otro tema de desacuerdo entre Tomás y los teólogos de su tiempo se refiere al problema de la eternidad del mundo. Para la teología tradicional este tema estaba en contradicción con la fe en la creación. Tomás da su respuesta en la obra *De aeternitate mundi contra murmurantes.* La impresión que le ha producido la opinión generalizada entre los filósofos sobre la eternidad del mundo hace que se mantenga respetuoso ante ella. Emerge así el respeto a la razón, en una cuestión que contrastaba fuertemente con los datos del campo de la fe, hasta el punto de afirmar que no hay argumentos que puedan demostrar el origen temporal del mundo. Es cierto que los argumentos sobre la eternidad tampoco son apodícticos, pero Tomás prefiere renunciar a argumentos racionales, ya que cuando no los hay es mejor no inventarlos.

Todo esto nos hace comprender opciones fundamentales en la *Suma de Teología,* que estaba componiendo en estos años, e incluso también evolución en la misma obra. Este clima y la aportación de los maestros anteriores

[151] De ahí que el calificativo dado al filósofo cordobés sea el de corruptor y no el de comentarista: *De unit intell.:* ed. L. W. KEELER (Roma 1936) p.38 y 78.

a su generación sobre estos temas hace que Tomás abra su obra con la cuestión sobre el carácter científico de la teología, perfeccionando los planteamientos del pensamiento cristiano. La introducción de este bagaje de la razón en teología se veía como una renuncia a la visión de la conciencia cristiana medieval, que había heredado una tradición según la cual la verdad de las cosas se sustenta en el eterno pensamiento de Dios y la perfección de la inteligencia se adquiere bajo la iluminación divina.

La teología de Tomás es posible porque se ha dotado de una filosofía del ser, que da unidad y estabilidad profunda a la creación relacionada con Dios: «Si se atiende al orden de las cosas, escribe, en cuanto éste depende de la primera causa, Dios no puede hacer nada contra el orden de las cosas: obraría contra su presciencia o voluntad o bondad si lo hiciese»[152]. Este descubrimiento de la naturaleza y, por consiguiente, de la razón preside su obra teológica con el principio de que la gracia no destruye la naturaleza[153]. Pero esta valoración de la naturaleza y de la libertad humana no es una seducción que lo aparte de la contemplación de las cosas divinas, porque la consideración teológica trasciende toda filosofía. Los grandes temas de la teología, como la creación, el gobierno divino y la gracia, los ha afrontado Tomás con todas sus fuerzas y valorando siempre al sujeto humano.

El pensamiento teológico tomista también es consciente de la peculiaridad del conocimiento de la fe. Uno de los grandes principios que mantienen la unidad de este edificio es la aplicación analógica del conocimiento, que hace consciente a la teología de su grandeza y de sus límites[154]. La teología es una tarea posible, porque, consciente de sus limitaciones, «no por esto-, dice, sufre menoscabo su autoridad, ya que, si bien el argumento apoyado en una autoridad que tiene por base la razón humana es debilísimo, es, sin embargo, eficacísimo el que se apoya en una autoridad fundada en la revelación divina»[155]. El convencimiento del cometido decisivo de la fe, como una experiencia integral de vida, está presente en toda la obra de Tomás, lo mismo que las dificultades de la tarea[156]. Pero en todo momento es una tarea estimulante: «Todo esto demuestra, escribe, que, aunque sea imperfecto el conocimiento de las sustancias superiores, confiere al alma una gran perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, por lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede comprender por estar fuera de sus posibilidades naturales»[157].

La teología de Tomás es posible, porque se ha dotado de una metafísica en la que confluyen la mayoría de los elementos disponibles en su tiempo tanto del campo filosófico como del teológico, pero todo ello elaborado muy personalmente. El reconocimiento manifestado hacia la realidad y hacia la capacidad cognoscitiva del entendimiento humano hacen posible la *Suma de Teología,* la integración de nuevos materiales y la conservación del espíritu que anima la tradición cristiana. Cada cosa y cada ciencia tiene su colocación

[152] *Summa Theol.* 1 q.105 a.6: cf. *Cont. Gentes* 3, 1 y 69.
[153] *Summa Theol.* 1 q.1 a.8 ad 2.
[154] Para el tema de la analogía en teología hay que tener presente la introducción a la primera cuestión de este tomo: M. T. L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (París 1931); B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* (Lovaina 1963).
[155] *Summa Theol.* 1 q.1 a.8 ad 2.
[156] Los biógrafos se han encargado de resaltarlo y Tomás mismo de escribirlo: «El hombre cuya voluntad está pronta a creer, ama la verdad en la que cree, reflexiona sobre ella, la abraza y la penetra, y busca las razones que pueden ayudarle»: 2-2 q.2 a.10.
[157] *Cont. Gentes* 1,5.

en este edificio. La servidumbre de las ciencias a la teología tradicional es en él reconocimiento de la específica capacidad de cada campo epistemológico, integrado todo en la superior visión de la sabiduría cristiana. Poner en juego todos los recursos humanos para elaborarla no solamente no es irreverencia hacia el misterio trascendente, sino más bien sacar todo el partido posible para beneficio espiritual del hombre.

La Suma de Teología, vista desde esta perspectiva, aparece sólidamente colocada en la mejor tradición medieval y se va a erigir en monumento de su tiempo. En esta obra los materiales conflictivos del tiempo aparecen serenamente integrados, y es que Tomás había meditado mucho en el estudio asiduo la filosofía y la teología, como lo demuestran sus escritos. Este enorme bagaje cultural lo había hecho sensible a los múltiples influjos que confluyen en toda obra humana y también a la provisionalidad de la misma. El fin de la carrera intelectual de Tomás de Aquino sigue siendo objeto de múltiples interpretaciones, pero la lectura atenta del texto y del contexto de la *Suma de Teología* sugieren un progreso en la actitud del autor. No solamente cada parte tiene marcada una orientación, sino que en el progreso de elaboración se acentúan aspectos diferentes[158]. Lo cual significa que vivió en un constante proceso de maduración interior, no por el gusto exclusivo de la contemplación, sino para comunicar a los demás sus adquisiciones personales[159].

Las vicisitudes personales que hemos apuntado aluden al esfuerzo realizado por el maestro Tomás en el engrandecimiento de la tradición cristiana y en la solución de los conflictos existentes. Un espíritu nuevo alentaba en él, del que los biógrafos fueron conscientes. «Habiendo sido nombrado bachiller, escribe su biógrafo Tocco, como comenzaba a desvelar lo que, por su taciturnidad había ocultado hasta ese momento, pronto sobrepasó a todos los maestros y suscitó el amor a la ciencia en los alumnos más que los otros profesores, pues tanta ciencia había recibido de Dios. Efectivamente, planteaba en sus lecciones nuevos problemas, encontraba nuevos métodos, empleaba nuevas formas de argumentación, de modo que nadie, oyéndole enseñar cosas nuevas, con pruebas nuevas resolver las dudas, tenía la menor duda de que Dios había dado al mundo una nueva luz. La novedad de esta inspiración hizo que, desde el principio y con plena conciencia, de palabra y por escrito, enseñara nuevas opiniones» [160]. Este texto arroja una luz retrospectiva muy acertada sobre la obra y el significado de la misma.

La tarea teológica de Tomás está enmarcada entre dos líneas de fuerza: la validez de la razón humana, que fundamentalmente está sana en cuanto que es imagen y reflejo de Dios[161] y la aportación imprescindible de la fe entendida como germen de la visión que los bienaventurados tienen de Dios y Dios de sí mismo[162]. Pero el proyecto de Tomás es, ante todo, histórico, abierto y progresivo. No se trata de una tarea gloriosa ni de una intelectua-

[158] La mitigación del intelectualismo es un tema que evoluciona en la misma Suma: R.-A. GALTHIER, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'éthique à Nicomaque:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 18 (1951) 103; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* I (Gembloux 1947) 552-562, S. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine* III (Madrid 1947) 192.

[159] *Summa Theol.* 2-2 q.188 a.6: «Estas obras (la vida activa) son preferibles a la simple contemplación, ya que es más perfecto iluminar que ver la luz solamente, y comunicar a los demás lo que se ha contemplado, que contemplar sólo».

[160] *Fontes vitae S. Thomae* 81.

[161] *Summa Theol.* 1-2 q.19 a.4 y q.91 a.2: habla del reflejo de la Razón divina (ley eterna) en la razón humana. Como se sabe, la parte moral de la obra tiene esta idea en su prólogo, que está profundamente arraigada en la tradición cristiana.

[162] M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin* (Paris 1974).

lización de la fe, sino simplemente de la tarea de un creyente de la Edad Media. «La doctrina de Santo Tomás, advierte Gilson, pudo degenerar en escolástica cada vez que se la desgajó de lo real, cuyo esclarecimiento tiene por único objeto. No es una razón para creer que sea una escolástica, pues el objeto del tomismo no es el tomismo, sino el mundo, el hombre y Dios alcanzados como existentes en su existencia misma»[163].

4. La suerte histórica de la «Suma de Teología»

La *Suma de Teología* se escribió en uno de los momentos clásicos de las tensiones entre cristianismo y cultura no cristiana. En esta mediación, la tarea teológica de Tomás de Aquino no rechazó ninguno de los dos polos, sino que los unió en una visión superior. Pero ello lo llevó también a enfrentarse con las posiciones contrapuestas. No sorprende, pues, que, prácticamente después de la desaparición del maestro dominico, se produzcan las primeras ofensivas a la obra tomista. En realidad, la Suma representaba las exigencias de una clase universitaria preocupada por su fe ante el cúmulo de nuevos conocimientos introducidos en el ambiente, pero ello no significa que fuera el exponente del ambiente eclesiástico en general, ni siquiera del teológico mismo.

En la historia de la teología se caracteriza el último tercio del siglo XIII por el nacimiento de corrientes filosófico-teológicas. La penetración del pensamiento peripatético y la actitud de Tomás ante él lleva a la configuración de orientaciones diversas en el pensamiento cristiano. Las medidas disciplinares aludidas anteriormente también afectan a la obra tomista y se consideran como el efecto de una corriente de orientación agustiniana. Los representantes de este neo-agustinismo denuncian las innovaciones de Tomás como una infidelidad a la tradición de Agustín, aunque en realidad era un cúmulo de doctrinas asimiladas por la civilización cristiana. Ya hemos visto cómo en vida la polémica mantenida por Tomás con los discípulos radicales de Aristóteles no significó el reconocimiento de los maestros de teología. Es conocido, sin embargo, el reconocimiento de la Facultad de Artes por la carta enviada al capítulo general de los predicadores en mayo de 1274 pidiendo el cuerpo del maestro y sus últimas obras[164]. Pero el tema de fondo sobre la actitud frente a la filosofía seguía siendo una cuestión pendiente.

La reacción inmediata más famosa la encabeza Guillermo de la Mare, que publicó el *Correctorium fratris Thomae* entre los años 1277 y 1279[165]. La literatura de estas correcciones está orientada a dirigir al lector de la obra tomista. La corriente franciscana se impone en la decisión del capítulo de Estrasburgo, que sonaba así: «El ministro general impone a los ministros provinciales que no permitan que se difunda la *Suma* del fraile Tomás, a no ser entre lectores notablemente inteligentes, y ello con las declaraciones del hermano Guillermo de la Mare, no puestas marginalmente, sino en los mis-

[163] E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino* (Pamplona 1978) 644.

[164] H. DENIFLE-A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I (París 1889) 504; A. A. FRABOSCHI, *El primer reconocimiento oficial de la santidad del Angélico:* Sapientia 30 (1975) 67-73.

[165] F. PELSTER, *Das Ur-Correctorium Whilhems de la Mare. Eine theologische Zensur su Lehres des hl. Thomas:* Gregorianum 28 (1947) 220-235; ID., *Magistri Guilelmi de la Mare, O.F.M., de variis sententiis S. Thomae Aquinatis:* Series scholastica 21 (Münster in W. 1956); R. CREYTENS, *Autour de la littérature des correctoires:* Arch. Fr. Praed. 12 (1942) 313-330.

mos pliegos. Estas declaraciones no sean transcritas entre los seculares»[166]. Esta obra consiste en 117 artículos, de los que 47 son de la *Suma de Teología.* Los puntos sobre los que se corrige al tomismo son: la unidad de la forma sustancial en el ser humano, la materia como principio de individuación, la dependencia del conocimiento intelectual del sensible, posibilidad teórica de una creación eterna, la distinción real entre esencia y existencia, la primacía de la inteligencia sobre la voluntad. Un solo artículo trata de las cuestiones trinitarias. Este repaso de las tesis incriminadas nos hace ver que prácticamente todas son de orden filosófico. Y el fenómeno se extiende también a otros lugares[167].

Los discípulos inmediatos de Tomás no abandonaron el patrimonio heredado, antes bien surge un tipo de literatura que transforma la palabra *corrección* en *corrupción*[168]. Se puede ver aquí el comienzo de la escuela tomista, que se impone particularmente entre los dominicos. Los capítulos de su Orden habían iniciado la alabanza del maestro en el de Milán de 1278[169] y prácticamente se va imponiendo su enseñanza en los estudios de sus hermanos[170]. El reconocimiento de Tomás hace que se le comience a llamar «venerable hermano y venerable doctor»[171]. La canonización de Tomás de Aquino en 1323 supuso en cierto modo una consagración de sus doctrinas, ya que incluso se subrayaban los aspectos doctrinales[172]. También sus hermanos, además de la defensa, trabajaron en la elaboración de formas metodológicas, para estudiar mejor al maestro. Ya a finales del siglo XIII conocemos la concordancia de doctrinas de las Sentencias con las de la Suma, pero la más conocida de este tipo de obras es de Benito de Assignano.

Las resistencias a Tomás en el siglo XIV se encuentran en su mismo hermano de Orden Durando de Saint-Pourçain, pero sobre todo en las concep-

166 F. VAN ORTROY, Analecta bolandiana 18 (1899) 292; P. GLORIEUX, *Les Correctoires. Essai de mise au point:* Recherches de théologie ancienne et médiévale 14 (1947) 313-330.

167 P. GLORIEUX, *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford 1284-1286:* Rev. Thom. 10 (1927) 259-291; D. A. CALLUS, *La condenación de Sto. Tomas en Oxford:* Revista de filosofía 6 (1947) 377-416.

168 Esta literatura ha sido atentamente considerada y actualmente conocemos cinco respuestas a las correcciones de Tomás: P. GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes.* I. *Le Correctorium corruptorii «Quare»:* Bibliothéque thomiste 9 (Le Saulchoir-Bélgica 1927); II. *Le Correctorium corruptorii «Sciendum»:* Bibl. thom. 31 (Le Saulchoir 1956); J. P. MÜLLER, *Le Correctorium corruptorii «Quaestiones», Texte anonyme du ms. Merton 267:* Studia Anselmiana 35 (Roma 1954); ID., *Rambert de'Primadizzi de Bologne. Apologeticum veritatis contra Corruptorium:* Studi e testi 108 (Vaticano 1943); ID., *Le Correctorium corruptorii «Circa» de Jean Quidort de Parts:* Studia anselmiana 12-13 (Roma 1941).

169 J. E. BOLZAN-A. A. FRABOSCHI, *Santo Tomás y los capítulos generales de la orden de los Hermanos Predicadores 1278-1370:* Sapientia 29 (1974) 263-278; A. WALZ, *Ordinationes capitulorum generalium de S. Thomae eiusque cultu et doctrina:* Analec. Ord. Praed. 31 (1923) 168-173.

170 P. MANDONNET, *Les titres doctoraux de Saint Thomas d'Aquin:* Rev. Thom. 17 (1909) 597-608; ID., *Prémiers travaux de polémique thomiste:* Rev. Se. Phil. Théol. 7 (1913) 46-70 y 245-262; M. GRABMANN, *De Summae D. Thomae Aquinatis studio in ordine Fratrum Praedicatorum jam saeculis XIII et XIV vigente:* Miscellanea Dominicana in memoriam VII anni saecularis ab obitu S. Patris Dominici (Roma 1923) 151-161.

171 P. MANDONNET, *Les titres...;* M.-D. CHENU, *Maitre Thomas est-il une «autorité». Note sur deux lieux théologiques au XIVe siècle:* Rev. Thom. 7 (1925) 187-194; C. JELLOUSCHEK, *Quaestio Magistri Joannis de Neapoli O. P.: «Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones ejus», hic primum in lucem edita:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 73-104. Siguiendo las técnicas medievales, Tomás es considerado como autoridad, en algunos ambientes, ya a principios del siglo XIV.

A. WALZ, *Bulla canonizationis S. Thomae Aquinatis, a Joanne XXII P.M. emanata:* Xenia thomistica 3 (Roma 1925) 173-188; P. MANDONNET, *La canonisation de S. Thomas d'Aquin 1317-1323:* Bibliothèque thomiste 3 (París-Kain 1923) 1-48. Como consecuencia de la canonización, el obispo de París anuló allí la condena, que pesaba sobre Tomás, en el 1325.

dones que parecían desintegrar la unidad adquirida del saber cristiano. La escuela franciscana tiene en Duns Scoto el promotor de una nueva metafísica. Además, en este siglo el aristotelismo radical es reavivado por la escuela de Padua y París, como una auténtica restauración de la filosofía de Averroes. Surgen así productos específicos de escuelas de teología que viven en rivalidad entre sí, de las que la más famosa es el nominalismo. En este ambiente, la Suma se iba imponiendo como texto de enseñanza no solamente entre los dominicos, sino también en algunas universidades alemanas, aunque el texto tradicional continuaba siendo Pedro Lombardo.

En los siglos XIV y XV la escuela tomista comienza a producir sus instrumentos de trabajo, naciendo así una especie de índices alfabéticos. La primera tabla la hizo el dominico parisino Hervé de Cauda a mitad del siglo XIV. El trabajo más conocido y que ha sido una base imprescindible para utilizar los escritos de Tomás de Aquino es la *Tabula aurea* de Pedro de Bérgamo, en el siglo XV[173]. Las ventajas de este método estriban en que permite la comparación de las doctrinas del autor. Generalmente estas tablas expresan un juicio favorable sobre la *Suma de Teología* por relación a otras obras. En el mismo sentido se pueden tener presentes los resúmenes de las ideas fundamentales de los artículos de la Suma en términos cortos y precisos, que dará lugar a poner delante de cada tratado estas tesis[174]. Del siglo XV la obra más importante es de Juan Capréolo: *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*[175]. Su obra esclarece los pasajes del maestro con textos de las Sentencias y de la Suma.

Estos trabajos y el ambiente humanista del siglo XVI constituyen la base sobre la que se funda un período particularmente fecundo del tomismo. Las universidades es un fenómeno general en toda Europa y allí la teología debía confrontarse con los nuevos aires renacentistas. Además, el estado de la teología había llegado a una situación de matices y sutilezas, como consecuencia del nominalismo, donde se perdía la mente humana. La visión de la *Suma de Teología* en su unidad estaba abierta también a las dimensiones de la naturaleza, lo cual la hacía propicia para entrar de nuevo en diálogo con la cultura del tiempo. El siglo XVI se califica desde el punto de vista tomista por la obra de los comentaristas. Baste recordar los nombres de Tomás de Vio Cayetano, Francisco de Vitoria, Silvestre de Ferrara, Domingo Báñez y tantos otros[176].

Para la historia de la Suma el hecho más importante es que se constituye en el texto básico de la teología. Vitoria la introduce en Salamanca y el mismo curso sigue en otras universidades[177]. Las Sentencias de Pedro Lombardo aún permanecen en otros centros, pero ha llegado ya a su ocaso. Los

[173] P. BERGAMO, *In opera sancti Thomae Aquinatis index seu tabula aurea* (Alba-Roma 1960 ed. fototypica).

[174] X. *De propositione quadam Hunnaei:* Ang. 16 (1939) 59-65: el editor de la Suma de Anversa en el 1575 ya empleó este sistema, que se ha extendido también en nuestro tiempo por obra de las ediciones de Marietti.

[175] J. CAPREOLO, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis:* ed. PABAN-PEGUES (Tours 1900-1908).

[176] A. MICHELITSCH, *Kommentatoren zur Summa theologiae des Hl. Thomas von Aquin* (Graz-Viena 1924): estadísticamente hay 90 comentaristas de toda la obra; 218 de la primera parte; 108 de la primera parte de la segunda; 89 de la 2-2; 148 de la tercera y 9 del suplemento. Para las ediciones de estos autores, cf. *Suma teológica* (Madrid 1957^2) 14-16.

[177] R. MARTIN, *L'introduction officielle de la Somme théologique dans l'ancienne université de Louvain;* Rev. Thom. 18 (1910) 230-239; S. SWIEZAWSKI, *Le thomisme à la fin du Moyen Âge:* Studi tomistici 1 (Roma 1974) 225-248; R. HERNÁNDEZ, *Derechos humanos en Francisco de Vitoria* (Salamanca 1984) 21-29.

problemas planteados en la Edad Media por la implantación de un texto diverso de la Biblia es normal que surjan en los tiempos de la Reforma protestante. Además de la reacción global contra la escolástica tal como se recibía en las escuelas, el proyecto de una teología científica se revela como un proyecto imposible para la fe cristiana[178]. Se proyecta así sobre la *Suma de Teología* un conflicto que no estuvo presente en su elaboración: la oposición a la Biblia. De este modo se corre el riesgo de convertirla en paradigma del enfrentamiento entre teología sistemática y teología histórica, cuando la obra tomista es en la tradición de la historia de la salvación donde se hace comprensible. Pero al mismo tiempo, en tanto en cuanto texto básico de la teología católica, también corre el riesgo de convertirse en la única interpretación de la fe. Es cierto, sin embargo, que los comentaristas del siglo XVI debaten los grandes temas de las relaciones entre la libertad y la gracia, el natural y el sobrenatural, la naturaleza humana y la persona divina de Cristo así como otra serie de temas filosóficos. Esto demuestra la grandeza de la Suma para una determinada situación histórica, pero también sus límites.

La tradición nos ha transmitido que en el concilio de Trento la *Suma de Teología* habría sido colocada junto a la *Biblia.* Con ello se quiere indicar la importancia que tuvieron las doctrinas de Tomás de Aquino en ese concilio[179]. Poco después de terminado el concilio, en 1567, Pío V declaraba a Tomás doctor de la Iglesia poniendo de relieve la importancia de la doctrina tomista para defender la verdad católica[180]. Hay que reconocer que estas equiparaciones con la revelación y la verdad del cristianismo han encumbrado a esta obra sobre cualquier otra, pero semejante triunfo también significa ponerla como punto de mira de incomprensiones y ataques. Por todo ello puede quedar incapacitada para inspirar nuevos espíritus. No obstante, el siglo XVII todavía produce grandes comentaristas de diversas tendencias, como Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Francisco Suárez[181].

La teología posterior vive cada vez más en conflicto consigo misma, tanto por la multiplicación de las escuelas como por la desintegración de la misma en ramas. El sentido unitario que daba la *doctrina sagrada* como forma global del saber de los antiguos escolásticos se sectorializa. Pero, sobre todo, la teología vive en conflicto con una cultura positiva y científica, reproduciendo una serie de tesis cristalizadas, en las que faltaba el espíritu de asimilación y universalidad expresado por Tomás de Aquino. Así la teología dejaba de ser la ciencia dominante que unía las diversas actividades del intelecto humano. Son conocidos los esfuerzos del italiano Ventura, general de los teatinos, que intentó una sorprendente síntesis entre tradicionalismo, autoritarismo y tomismo. Pero el aprecio a la escolástica de Tomás comienza a abrirse camino en Nápoles por obra de un descendiente suyo llamado Sanseverino[182].

Se crean así las condiciones, tanto positivas como negativas, para que

[178] Y. CONGAR, *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la sacra doctrina (Révelation, Théologie, Somme théologique):* Mélanges M.-D. CHENU (París 1967) 145-149 y 177.

[179] A. WALZ, *I domenicani al concilio di Trento* (Roma 1960).

[180] J. BERTHIER, *S. Thomas Aquinas «Doctor communis» Ecclesiae* I (Roma 1914); S. RAMÍREZ, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis* (Salamanca 1952): el texto se encuentra también en español en la edición anterior de la Suma.

[181] M. GRABMANN, *La somme* 56-57; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús durante el primer siglo de su existencia:* Cienc. Tom. 11 (1915) 388-408 y 12 (1916) 34-48.

[182] J. A. WEISHEIPL, *El renacimiento tomista:* Sapientia 18 (1963) 251-255. A. WALZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879:* Ang. 20 (1943) 300-326.

León XIII anime lo que se conoce como un segundo renacimiento tomista. Preocupado por no quedarse en el simple rechazo del pensamiento moderno y animado por la fuerza que el tomismo había demostrado en momentos cruciales, publicó en 1879 la encíclica *Aeterni Patris*[183]. Tomás se convertía en un genuino heredero de la inteligencia cristiana y en guía por excelencia de la teología y de la filosofía. Su patronato sobre universidades, academias y colegios es consecuencia de este impulso al año siguiente, así como la promoción de una nueva edición de sus obras. Los nombres de Tomás Zigliara y Ceferino González son los más destacados en este momento.

Este renacimiento tomista lleva en sí todas las potencialidades de Tomás de Aquino, pero también lo que el tiempo había añadido a la obra original. El rechazo del escolasticismo, iniciado en los albores de la Edad Moderna, y, en general, del espíritu medieval, coloca a la obra de Tomás en una situación difícil, porque aparecía ligada al espíritu apologético contra la modernidad. Además, estos esfuerzos por recuperar el pensamiento cristiano en una dirección choca incluso con otros planteamientos dentro del mismo campo católico. Esta ebullición queda reflejada en los documentos oficiales *Pascendi* y *Humani generis.* Difícilmente se podía pretender hacer un tomismo esencial y obligatorio[184].

Sin embargo, la historia reconoce las virtualidades presentes en el tomismo por el influjo que en la teología del siglo XX han tenido muchos autores que expresamente se han inspirado en él. Este planteamiento está presente en la célebre obra de Chenu[185] y en el excelente impulso que el medievalista Gilson dio a la escolástica en la historia de la filosofía. La historia podrá dilucidar qué resultados a efectos del pensamiento cristiano da una actitud u otra, pero en ningún caso la historia justifica que Tomás se convierta en lo que no fue. La tradición, la autoridad y el orden fueron para él principios dinámicos de su acción, no paralizadores. La naturaleza, el ser, la inteligencia, la persona quedaron revalorizados en su obra e integrados en ella sin que en ningún momento se convirtieran en categorías que obstaculizaran la reflexión.

Esta descripción de la suerte histórica de la *Suma de Teología* nos hace comprender que nos alejamos de ella cuando la convertimos en recurso último contra la modernidad. Y aquí puede estar una de las causas de las críticas al tomismo. Siguiendo la célebre frase del cardenal Ehrle: «el destino de la Suma era el de la conciencia eclesiástica», se coloca a Tomás donde nunca él estuvo y con lo que incluso estuvo enfrentado. El Vaticano II y los últimos papas han vuelto sobre el tema, pero se advierten ya diferencias de matiz[186]. Tomás fue un consumado sumista, un maestro del método y un sistematizador del saber cristiano. Acercarse con él a su obra puede ser motivo de encuentros afortunados, ya que el consejo de sus discípulos: «Divus Thomas sui interpres», sigue siendo válido.

[183] *Tommaso d'Aquino nel I centenario dell'enciclica «Aeterni Patris»: Atti del convegno organizato a Roma (Roma 1979); L'enciclica «Aeterni Patris»:* Studi tomistici 10-11-12 (Vaticano 1981).

[184] M. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid 1947), que había sido publicada en alemán en 1932; E. HUGÓN, *Les vingt-quatre thèses thomistes* (París 1927^2).

[185] M.-D. CHENU, *Une école de théologie. Le Saulchoir* (París 1985), que había sido publicada en 1937.

[186] VATICANO II, OT, 16 y GE, 10; PABLO VI, *Lumen Ecclesiae:* AAS 66 (1974) 673-702.

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Summa Theol.	*Summa Theologiae*		
1	Prima Pars	1266-1268	Probada
1-2	Secunda Pars: Prima Secundae	1269-1270	Probada
2-2	Secunda Secundae	1270-1272	Probada
3	Tertia Pars	1272-1273	Probada hasta la c.90
Suppl.	Supplementum		Espuria

LAS RESTANTES OBRAS POR ORDEN CRONOLÓGICO *

Bachiller y maestro en París: 1252-julio 1259

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Princ. Hic est	*Principium: Hic est liber. De commendatione et Partitione S. Scripturae*	1252	Probada
In Ier.	*In Ieremiam Prophetam expositio*	1252-1253 (67-68?)	Probada
In Thren.	*In Threnos Ieremiae Prophetae expositio*	1252-1253 (67-68?)	Probada
In Is.	*In Isaiam Prophetam expositio*	1252-1253 (Otros: 56-59)	Probada
De ente et ess.	(Op. XXX) *De ente et essentia*	1252-1256	Probada
De natur. mater.	(Op. XXXII) *De natura materiae et dimensionibus interminatis*	1252-1256	Dudosa
In Sent.	*Scriptum super quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*	1254-1256	Probada
De princ. natur.	(Op. XXXI) *De principits naturae ad fratrem Silvestrum*	1255	Probada
Princ. Rigans Mont.	*Principium: Rigans Montes. De commendatione S. Scripturae*	1256	Probada
Cont. impugn. relig.	(Op. XIX) *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*	octubre 1256	Probada
De verit.	Q. D. *De Veritate,* 1-7	1256-1257	Probada
	8-20	1257-1258	Probada
	21-29	1258-1259	Probada

* La cronología de las obras de Sto. Tomás es incierta en gran parte. Aquí seguimos la datación del P. Santiago Ramírez (BAC 29), quien, a su vez, aceptó sin apenas modificaciones la del P. A. Walz. Hemos tenido en cuenta también las correcciones de los editores de la Leonina cuando aducen justificación de la fecha que proponen. Los títulos de las obras son los que ofrece la Edición Leonina —si están ya publicados— y la de Turín. En los opúsculos añadimos el número que llevan en la Edición Piana, pues con ese número fueron editados frecuentemente. En cuanto a la autenticidad, seguimos la más aceptada en los autores recientes.

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
In Mt.	*In Evangelia S. Matthaei commentaria*	1256-1259	Reportación y de 5,11 a 6,18 y 6,14-19 espuria
In Boet. De Trin.	(Op. LXX) *Expositio super Boethii De Trinitate*	1257-1258	Probada
In De hebdom.	(Op. LXIX) *Expositio super Boethii De Hebdomadibus*	1257-1258	Probada
		Docencia en Italia (Nápoles-Orvieto-Roma-Viterbo): otoño 1259-noviembre 1268	
In 1 Cor.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio* (c. 1 1 hasta el final)	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 2 Cor.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Corinthios expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Gal.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Galatas expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Eph.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Ephesios expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Phil.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philippenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Col.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Colossenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 1 Thess.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 2 Thess.	*Super Alteram Epistolam S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 1 Tim.	*Super Primam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In 2 Tim.	*Super Secundam Epistolam S. Pauli Apostoli ad Timotheum expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Tit.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Titum expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Philem.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Philemonen expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
In Hebr.	*Super Epistolam S. Pauli Apostoli ad Hebraeos expositio*	1259-1265 (Otros: 59-68)	Reportación
Cont. Gentes	*Summa contra Gentiles seu de veritate catholicae fidei,* I	1259	Probada
	II-IV	1261-1264	
Decret. 1	(Op. XXIII) *In Decretalem Primam expositio ad Archidiaconum Tudertinum*	1259-1268 (Otros: 61-69)	Probada
Decret. 2	(Op. XXIV) *In Decretalem Alteram expositio*	1259-1268 (Otros: 61-69)	Probada
De art. fid.	(Op. V) *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*	1261-1268	Probada

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Cat. Aur. sup. Mt.	*Catena aurea super quatuor Evangelio:* super Mt.	1261-1264	Probada
» » » Mc.	super Mc.	1265	Probada
» » » Lc.	super Lc.	1266	Probada
» » » Io.	super Io.	1267	Probada
In De div. nom.	*Expositio super Dyonisii De divinis nominibus*	1261 (Otros: 65-67)	Probada
Compend, theol.	(Op. II) *Compendium Theologiae sen Brevis Compilatio Theologiae ad Fratrem Raynaldum.*	1261-1269 (Otros: 65-67, De fide; 72-73, De spe)	Probada
De regim. iudaeor.	(Op. XXI) *De regimine iudaeorum Epistola ad Ducissam Brabantiae*	1261-1272 (Otros: 70)	Probada
Cont. errores graec.	(Op. I) *Contra errores graecorum ad Urbanum IV Papam Maximum*	1261-1264 (¿otoño 63?)	Probada
De rat. fid.	(Op. III) *De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*	1261-1264 (Otros: 64-65)	Probada
De angelis	(Op. XV) *De angelis seu de substantiis separatis ad fratrem Raynaldum de Piperno*	1261-1269 (Otros: 70-73)	Probada
Resp. sup. mater. vendit.	(Op. LXVII) *De emptione et venditione ad tempus ad Fratrem Iacobum Viterbiensem, Lectorem Florentinum*	1262	Probada
Off. de fest. Corp. Christi	(Op. LVII) *Officium de festo Corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum festum instituentis*	verano 1264	Probada
Piae prec.	*Piae preces*	1264	Dudosa
Resp. de art. 108	(Op. IX) *Responsio ad fratrem Joannem Vercellensem Generalem Magistrum Ordinis Praedicatorum de articulis 108 sumptis ex opere Petri de Tarantasia*	1265-1266	Probada
De regim. princ.	(Op. XX) *De regno seu de regimine principum ad regem Cypri*	1265-1266 (¿71?)	Probada hasta el 1.II c.4
Quodl.	*Quaestiones quodlibetales,* VII-XI	adviento y cuaresma 1265-1267 (Otros: 56-59)	Probada
De pot.	Q.D. *De potentia Dei*	1265-1267	Probada
Q. de anima	Q.D. *De anima*	1266-1267 (Otros: 69)	Probada
De spirit. creat.	Q.D. *De spiritualibus creaturis*	1266-1268	Probada
De un. Verbi	Q.D. *De unione Verbi Incarnati*	1266-1269 (¿abril 72?)	Probada
De virtut.	Q.D. *De virtutibus in communi*	1266-1269 (Otros: 69-72)	Probada
De carit.	Q.D. *De caritate*	1266-1269 (Otros: 69-72)	Probada
In De anima	*In Aristotelis Librum De Anima commentarium*	1267-1268 (¿69-70?)	Reportación (I) y Exposición (II-III)

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
		Segunda Regencia en París: enero 1269-Pascua 1272	
In De sensu et sens. In De mem. et reminisc.	*In Aristotelis Libros De Sensu et Sensato, De Memoria et Reminiscentia commentarium*	1268-1270 (¿69-70?)	Probada
De forma absol.	(Op. XXII) *De forma absolutionis sacramentalis ad Magistrum Ordinis*	1269-1272 (¿febrero 69?)	Probada
De perf. vitae spirit.	(Op. XVIII) *De perfectione vitae spiritualis*	1269	Probada
In Metaphys.	*In Metaphysicam Aristotelis commentaria*	1268-1272	Probada
In Physic.	*In octo Libros Physicorum Aristotelis commentaria*	1269	Probada
In Ethic.	*In decem Libros Ethicorum Aristotelis Ad Nicomachum expositio*	1269 (Otros: 71-72)	Probada
De secr.	*De secreto*	mayo 1269	Dudosa
Quodl.	*Quaestiones quodlibetales,* I-VI, XII	adviento y cuaresma 1269-1270; 1270 (Otros: 72-73)	Probada
De malo	Q.D. *De malo*	1269-1271 (Otros: qq.1-15: c.70; q.16: 72)	Probada
In Io.	*In Evangelium S. Ioannis commentarium*	1269-1272	Probada hasta el c.5. El resto, reportación
In Iob	*Expositio super Iob ad litteram*	1269-1272 (Otros: 61-64)	Probada
De virt. card.	Q.D. *De virtutibus cardinalibus*	1269-1272	Probada
De correct. frat.	Q.D. *De correctione fraterna*	1269-1272	Probada
De spe	Q.D. *De spe*	1269-1272	Probada
In Meteorol.	*In Libros Aristotelis Meteorologicorum commentaria*	1269-1272	Probada hasta l.II, lect.10
In Periherm.	*In Aristotelis Libros Peri Hermeneias commentaria*	1269-1272	Probada hasta l.II, lect.14
In Post. Analyt.	*In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum commentaria*	1269-1272	Probada
De sortibus	(Op. XXV) *De sortibus ad Dominum Iacobum de Burgo*	1269-1272 (¿verano 71?)	Probada
De iudic. astror.	(Op. XXVI) *De iudiciis astrorum*	1269-1272	Probada
De operat. occult.	(Op. XXXIV) *De operationibus occultis naturae ad quemdam militem ultra montanum*	1269-1272	Probada
Resp. de art. 36	(Op. XI) *Responsio de 36 articulis ad Lectorem Venetum*	1269-1271	Probada
De aeternit. mundi	(Op. XXVII) *De aeternitate mundi contra murmurantes*	primavera 1270	Probada
De unit. intell.	(Op. XVI) *De unitate intellectus contra Averroistas Parisienses*	1270	Probada
Contr. retrahent.	(Op. XVII) *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*	1270 (¿1271?)	Probada
Resp. de art. 43	(Op. X) *Responsio de 43 articulis*	abril 1271	Probada

Abreviaturas	Título	Fecha	Autenticidad
Resp. de art. 6	(Op. XII) *Responsio de 6 articulis ad Lectorem Bisuntinum*	1271	Probada
In De causis	*Expositio super Librum De Causis*	1272 (Otros: 69-73)	Probada
		Enseñanza en Nápoles: sept. 1272-diciembre 1273	
In Polit.	*In octo Libros Politicorum Aristotelis expositio*	1272 (Otros: 69-72)	Probada hasta l.III lect.6
In De caelo	*In Libros Aristotelis de Caelo et Mundo commentaria*	1272	Probada hasta l.III lect.8
In Rom.	*Super Epistolam S. Pauli ad Romanos expositio*	1272-1273 (Otros: 69-72)	Probada
In 1 Cor.	*Super Primam Epistolam S. Pauli ad Corinthios expositio* (c. 1-10)	1272-1273 (Otros: 69-72)	Probada hasta c.7 lect.2
In Ps.	*In Psalmos Davidis expositio*	1272-1273	Reportación
In De generat, et corrupt.	*In Librum Primum Aristotelis de Generatione et Corruptione commentaria*	1272-1273	Probada hasta 1.I lect.17
De fallaciis	(Op. XXXIX) *De fallaciis ad quosdam nobiles artistas*	1272-1273 (¿44-45?)	Dudosa
Exposit. Pater Noster	(Op. VII) *Expositio devotissima orationis Dominicae, videlicet Pater Noster*	cuaresma 1273	Reportación
De duob. praecept.	(Op. IV) *De duobus praeceptis caritatis et decem Legis praeceptis*	cuaresma 1273	Reportación
Collat. in Credo	(Op. VI) *Collationes de Credo in Deum*	cuaresma 1273	Reportación
Exposit. Ave Maria	(Op. VIII) *Expositio super Salutaíione Angelica, videlicet Ave Maria*	cuaresma 1273	Reportación
De mixt. element.	(Op. XXXIII) *De mixtione elementorum ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*	1273 (Otros: antes del 69; otros: 70-71)	Probada
De motu cord.	(Op. XXXV) *De motu cordis ad Magistrum Philippum de Castrocaeli*	1273 (Otros: 70-71)	Probada
Ep. ad Bernardum	*Epistola ad Bernardum, abbatem Casinensem*	enero (¿feb.?) 1274	Probada
		Tiempo incierto	
De different. verb.	(Op. XIII) *De differentia verbi divini et humani (De Verbo)*	?	Dudosa
Ep. de modo stud.	(Op. LXVIII) *Epistola de modo studendi*	?	Dudosa
De prop. modal.	(Op. XL) *De propositionibus modalibus*	? (¿44-45?)	Dudosa
De quatuor oppos.	(Op. XXXVII) *De quatuor oppositis*	?	Dudosa
De instant.	(Op. XXXVI) *De instantibus*	?	Dudosa
De natur. verb. intellect.	(Op. XIV) *De natura verbi intellectus*	?	Dudosa
De natur. accident.	(Op. XLI) *De natura accidentis*	?	Dudosa
De natur. gener.	(Op. XLII) *De natura generis*	?	Dudosa
De princ. indiv.	(Op. XXIX) *De principio individuationis*	?	Dudosa
De demonstr.	(Op. XXXVIII) *De demonstratione*	?	Dudosa

EL PRÓLOGO A LA SUMA

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P.

Como corrientemente los de las *Sumas* del s. XIII, también el prólogo de Sto. Tomás es breve. Es, sin embargo, sumamente interesante para «situar» la *Suma,* porque contiene alusiones elocuentes en orden a conocer el ambiente contemporáneo de los tratados teológicos.

El primer párrafo, de los tres que integran este prólogo, está dedicado a determinar quiénes son los destinatarios y cuál el contenido de la obra.

La idea del Santo sobre la dignidad y la función del profesor[1], por una parte, y la preocupación por los alumnos, y sobre todo por los más inexpertos, por otra, le deciden a escribir la *Suma.* Los «incipientes», «párvulos» o «novicios» (este vocablo en el párrafo siguiente) en teología son la preocupación de fondo. A la vista del resultado en tan magna obra cabe preguntarse, como se ha hecho bastantes veces, si no hay en Sto. Tomás una cierta supravaloración de la capacidad discente. La biografía de Guillermo de Tocco y las Actas del proceso de beatificación muestran, en todo caso, que Santo Tomás puso la profundidad de su inteligencia y la riqueza de sus sentimientos al servicio de sus discípulos.

«Lo concerniente a la religión cristiana» *(ea quae ad christianam religionem pertinent):* he aquí el contenido de la *Suma.* De ahí que encontremos en ella los más variados elementos: de Sagrada Escritura, patrísticos, dogmáticos, morales, jurídicos, canónicos, litúrgicos, filosóficos. Todo, en fin, lo que de un modo u otro constituye la religión cristiana.

En el párrafo segundo se recogen, brevemente pero con cierta minuciosidad, los capítulos de dificultades que halla el alumno de este saber en los escritos que tiene a su disposición[2].

Un primer capítulo procedente de la multiplicación de cuestiones, artículos y argumentos inútiles. Tanto el plan y la división de la obra como la estructura de las cuestiones y artículos están ordenados a evitar esa multiplicación. El éxito en el resultado puede verificarse al comparar la *Suma* con otros escritos escolásticos[3].

[1] Sobre la importancia de la función profesoral y el quehacer del enseñante en Sto. Tomás, ver *Quodl. 1* q.7 a.14; *De regim. iudaeor.; De verit,* q.11.

[2] En el prólogo de una *Suma Teológica* posterior a la de Sto. Tomás, y en un texto que copia a veces literalmente el del Santo, se declara que las dificultades que se denuncian no sólo son obstáculo para los que comienzan, sino incluso para los iniciados: «attendens enim tam ex multiplicitate praefata quam ex frequenti repetitione eorumdem dictorum inducente plerisque fastidium non solum incipientes sed etiam utcumque provectos in scientia praelibata plurime impediri...» *Summa Theologica,* prol., de GERARDO DE BOLONIA.

[3] Sto. Tomás divide la *Suma* en partes, cuestiones y artículos. La *Summa Aurea* de Guillermo de Auxerre consta de libros, tratados, capítulos y cuestiones. La de Alejandro de Hales, de partes, cuestiones, miembros, artículos y parágrafos. La de S. Alberto Magno, de partes, cuestiones, miembros, artículos y *quaesita.* Por lo demás, Sto. Tomás suprime una gran cantidad de problemas verdaderamente inútiles e irreales. Puede decirse lo mismo de los argumentos de cada artículo.

El segundo capítulo tiene como origen la falta de orden. El *ordo disciplinae* a que el Santo alude es algo más profundo que la simple concatenación de los temas: se trata de la falta de estructuración, de la imposibilidad de organizar científicamente lo abordado por los estudiantes. No se puede dejar de lado que en la base de toda la *sacra doctrina* se encuentra la Biblia, y que ningún intento teológico quiso durante siglos apartarse del contacto inmediato con el texto y con su desarrollo histórico. Ciertas simplificaciones y clasificaciones habían originado símbolos de la fe, catecismos y florilegios. Luego se multiplicarían los procedimientos para lograr la sistematización. Con Abelardo, sobre todo, se abandona el orden histórico y se intenta la ordenación bajo nociones generales y según principios sintéticos. En esta corriente se inserta la *Suma.* Pero tanto si se trata de exponer un libro sagrado como si de algún libro de las *Sentencias,* la *lectio (expositio librorum)* no garantiza en modo alguno el *ordo* evocado y apetecido por Sto. Tomás. Igualmente, el género de las *Quaestiones disputatae,* por el que Sto. Tomás siente gran atracción (la mayoría de las suyas, así como las quodlibetales, son posteriores al prólogo que comentamos), ni es recusado ni se niega el valor que puede tener para teólogos avezados o para examinar en profundidad un problema difícil; pero ninguno de estos dos géneros posibilitaban la sistematización o estructuración de los temas abordados en ellas. Eran, pues, inoperantes desde el punto de vista didáctico. Más adelante veremos hasta qué punto incide la finalidad pedagógica de la *Suma* en la más decisiva determinación de Sto. Tomás sobre la orientación de su obra magna.

El tercero y último grupo de dificultades nace de las repeticiones de temas, lo que da lugar a confusión y a tedio en los estudiantes. Estas «repeticiones» se pueden entender en un doble sentido: en el interior de cada tratado, o en el irse pasando de unos tratados a otros, de unos autores a otros. De la primera forma, como consecuencia de los defectos reseñados anteriormente. De la segunda, porque se recurría, para resolver ciertas dificultades, a las mismas autoridades o a las mismas razones. Las objeciones solían vagar de unos autores a otros, y largos fragmentos de artículos se reproducían literalmente. Aun siendo innegable que Sto. Tomás se sirvió de maestros y escolásticos anteriores a él y que trató los mismos problemas, lo es también que imprimió —sobre todo en la *Suma*— la impronta de su genialidad[4].

El tercer párrafo del prólogo contiene la voluntad de evitar todos los fallos reseñados en el anterior y la intención de exponer lo prometido acerca de la sagrada doctrina con la claridad y brevedad que la materia permita. Esta advertencia se ha interpretado como una reserva respecto a la brevedad, simplicidad y claridad previstas. Ni se va a facilitar lo difícil, ni se va a trivializar lo profundo. De ahí que, junto a la admiración que suscita el gigantesco esfuerzo pedagógico que la *Suma* representa, se ha de recono-

[4] Su biógrafo y alumno, GUILLERMO DE TOCCO, escribe: «Factus autem baccalarius, cum coepisset legendo effundere, quae taciturnitate deliberaverat occultare, tantam ei Deus infudit scientiam, et in labiis eius tanta est divinitus effusa doctrina, ut omnes etiam Magistros videretur excederé, et ex claritate doctrinae Scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare. Erat enim *novas* in sua lectione movens artículos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset *nova* docere, et *novis* rationibus dubia diffinire, dubitaret, quod eum Deus *novi* luminis radiis illustrasset. Qui statim tam certi coepit esse iudicii, ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare. Unde scripsit in baccalaria et in principio sui Magisterii super quatuor libros Sententiarum opus, stylo disertum, intellectu profundum, apertum intelligentia, et *novis* articulis dilatatum» *(Vita Sti. Thomae Aquinatis* c.14).

cer también que no sólo los incipientes, sino también los más provectos, sacarán siempre provecho de ella. La *Suma* pertenece al raro número de libros que cuanto más se trata y profundiza, más se comprende y se aprecia, y más se desea profundizar[5].

[5] «Ex commentario in hunc Prologum ipso facto Introductio historica in totam Summam theologicam fit» (M. GRABMANN, *Commentatio historica in prologum Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis:* Ang. 3 [1926] 146). La austera concisión y el deseo de brevedad que caracteriza el estilo de Sto. Tomás, sobre todo en la *Suma,* parecen exigir en el lector aquella profundización o este comentario.

SUMA DE TEOLOGÍA

DEL ANGÉLICO DOCTOR

SANTO TOMÁS DE AQUINO

DE LA ORDEN DE PREDICADORES

PRÓLOGO

El doctor de la verdad católica tiene por misión no sólo ampliar y profundizar los conocimientos de los iniciados, sino también enseñar y poner las bases a los que son incipientes, según lo que dice el Apóstol en 1 Cor 3,1-2: *Como a párvulos en Cristo, os he dado por alimento leche para beber, no carne para masticar.* Por esta razón en la presente obra nos hemos propuesto ofrecer todo lo concerniente a la religión cristiana del modo más adecuado posible para que pueda ser asimilado por los que están empezando.

Hemos detectado, en efecto, que los novicios en esta doctrina se encuentran con serias dificultades a la hora de enfrentarse a la comprensión de lo que algunos han escrito hasta hoy. Unas veces, por el número excesivo de inútiles cuestiones, artículos y argumentos. Otras, por el mal método con que se les presenta lo que es clave para su saber, pues, en vez del orden de la disciplina, se sigue simplemente la exposición del libro que se comenta o la disputa a que da pie tal o cual problema concreto. Otras veces, por la confusión y aburrimiento que, en los oyentes, engendran las constantes repeticiones.

Confiando en la ayuda de Dios intentaremos poner remedio a todos esos inconvenientes presentando de forma breve y clara, si el problema a tratar lo permite, todo lo referente a la doctrina sagrada.

PARTE I

SINOPSIS DE LA PARTE I

q.1 INTRODUCCIÓN: Condición y panorama de la teología

PARTE I: ACERCA DE DIOS

A. Esencia de Dios (qq.2-26)
B. Distinción de las Personas (qq.27-43)
C. Cómo las creaturas proceden de Dios (qq.44-119)

A. ESENCIA DE DIOS

1. Si Dios existe (q.2)
2. Cómo es, o mejor, cómo no es (qq.3-13)
3. Sobre la acción de Dios (qq. 14-25)
4. La bienaventuranza divina (q.26)

q.2 1. *Si Dios existe*

2. *Cómo es, o mejor, cómo no es* (qq.3-13)
a. Cómo es en sí (qq.3-11)
b. Cómo es en nuestro conocimiento (q.12)
c. Cómo le nombramos (q.13)

a. Cómo es en sí
q.3 Simplicidad de Dios
q.4 Perfección de Dios
q.5 Bondad en general
q.6 Bondad de Dios
q.7 Infinitud de Dios
q.8 Ubicuidad de Dios
q.9 Inmutabilidad de Dios
q.10 Eternidad de Dios
q.11 Unidad de Dios

q.12 b. Cómo es en nuestro conocimiento

q.13 c. Cómo le nombramos

3. *Sobre la acción de Dios* (qq. 14-25)
a. Operación inmanente (qq. 14-24)
b. Operación transeúnte (q.25)

a. Operación inmanente
q.14 La ciencia de Dios
q.15 Las ideas: las cosas en el conocer de Dios
q.16 La verdad, sobre la que versa la ciencia
q.17 La falsedad
q.18 La vida de Dios
q.19 Sobre la voluntad de Dios
a′. De la voluntad absolutamente
a″. De la inteligencia en orden a la voluntad

a′. De la voluntad absolutamente
q.20 Del amor de Dios
q.21 De la justicia y misericordia

a″. De la inteligencia en orden a la voluntad
q.22 De la providencia
q.23 La predestinación
q.24 El libro de la Vida

b. Operación transeúnte
q.25 El poder de Dios

q.26 4. *La bienaventuranza divina*

B. DISTINCIÓN DE LAS PERSONAS
1. Origen o procesión de las Personas (q.27)
2. Relaciones de origen (q.28)
3. Las Personas divinas (qq. 29-43)

q.27 1. *Origen o procesión de las Personas*

q.28 2. *Relaciones de origen*

3. *Las Personas divinas*
a. En absoluto (qq. 29-38)
b. Comparativamente (qq. 39-43)

a. En absoluto
a′. En común
a″. En particular

a′. En común
q.29 Significado del nombre
q.30 Número de las Personas
q.31 Lo que se sigue de la trinidad
q.32 Sobre el conocimiento de las Personas

a″. En particular
q.33 Persona del Padre
q.34 Persona del Hijo: la Palabra
q.35 La imagen
q.36 Persona del Espíritu Santo
q.37 El amor
q.38 El don

b. Comparativamente
q.39 Con la esencia
q.40 Con las relaciones
q.41 Con los actos nocionales
q.42 En orden a sí mismas.
q.43 En orden a la misión

C. CÓMO LAS CREATURAS PROCEDEN DE DIOS
1. Producción de las creaturas (qq. 44-46)
2. Distinción de las mismas (qq. 47-102)
3. Conservación y gobierno (qq. 103-119)

1. *Producción de las creaturas*
q.44 Primera causa de los seres
q.45 Modo de proceder de la causa primera
q.46 Principio de duración de las cosas

2. *distinción de las mismas*
a. En común (q.47)
b. Distinción del bien y del mal (qq. 48-49)
c. Distinción de la creatura espiritual y de la corporal (qq. 50-102)

q.47 a. En común

b. Distinción del bien y del mal
q.48 Sobre el mal
q.49 Causa del mal

c. Distinción de la creatura espiritual y de la corporal
c′. La puramente espiritual o ángel (qq. 50-64)
c″. La puramente corporal (qq. 65-74)
c‴. El nombre: corporal y espiritual (qq. 75-102)

c′. La puramente espiritual o ángel (qq. 50-64)
— Sobre su sustancia
q.50 De los ángeles en sí mismos
q.51 Respecto a los cuerpos
q.52 Respecto al lugar
q.53 Respecto al movimiento local
— Sobre su inteligencia
q.54 Poder cognoscitivo del ángel
q.55 Medio de conocimiento
q.56 Conocimiento de lo inmaterial
q.57 Conocimiento de lo material
q.58 Modo de conocimiento
— Sobre su voluntad
q.59 De la voluntad en sí misma
q.60 Del acto de la voluntad: el amor
— Sobre su procedencia
q.61 En su ser natural
q.62 En su ser de gracia y de gloria
- Los ángeles malos
q.63 Su mal de culpa
q.64 Su mal de pena

c″. La puramente corporal
q.65 — La obra de la creación
— La obra de la distinción
q.66 La creación en orden a la distinción
La distinción en sí misma
q.67 — Obra del día primero
q.68 — Obra del día segundo
q.69 — Obra del día tercero
— La obra de la ornamentación
De cada día
q.70 — Obra del día cuarto
q.71 — Obra del día quinto
q.72 — Obra del día sexto
q.73 — De lo relativo al día séptimo
q.74 De todos los días en común

c‴. El hombre: corporal y espiritual
De la naturaleza del hombre
— De la esencia del alma
q.75 Del alma en sí misma
q.76 De su unión con el cuerpo
— De sus potencias
q.77 De las potencias en general
De las potencias en especial
q.78 — Previas al intelecto
q.79 — Intelectivas
— Apetitivas
q.80 En común
q.81 La sensualidad
q.82 La voluntad
q.83 El libre arbitrio
— Operaciones del alma
En potencias intelectivas
— Cómo entiende unida al cuerpo
Lo inferior a ella
q.84 Por qué medio
q.85 Modo y orden

q.86 Qué conoce
q.87 A sí misma y lo que tiene
q.88 Lo superior a ella
q.89 — Cómo entiende separada
En potencias apetitivas: Pertenece a la moral, o sea, la II Parte de esta obra.
De la producción del hombre
— Producción del hombre
q.90 En cuanto al alma
q.91 Del cuerpo del primer hombre
q.92 La producción de la mujer
— Del fin de la producción
q.93 Fin del hombre, imagen y semejanza de Dios
— Estado y condición del primer nombre
En cuanto al alma
q.94 — A la inteligencia
— A la voluntad
q.95 Gracia y justicia originales
q.96 Dominio en estado de inocencia
En cuanto al cuerpo
q.97 — Conservación del individuo
— Conservación de la especie
q.98 La generación misma
Condición de la prole
q.99 Respecto al cuerpo
q.100 Respecto a la justicia
q.101 Respecto a la ciencia
q.102 — El lugar del primer hombre que es el Paraíso

3. *Conservación y gobierno*
a. En común (q.103)
b. En especial: Efectos del gobierno (qq. 104-119)
q.103 a. Gobierno de las cosas en común
b. En especial: Efectos del gobierno
b′. Primer efecto: Conservación en el ser (q.104)
b″. Segundo efecto: Cambio en las creaturas (qq. 105-1 19)
q.104 b′. Primer efecto: Conservación en el ser
b″. Segundo efecto: Cambio en las creaturas
q.105 — Movidas por Dios
— Movidas por otra creatura
Cómo mueven los ángeles
— Acción del ángel en el ángel
q.106 Influjo por iluminación
q.107 Influjo por locución
q.108 Ordenación de los ángeles
q.109 Orden en ángeles malos
q.110 — Acción del ángel en lo corpóreo
— Acción del ángel en los hombres
q.111 Cómo mueven naturalmente
q.112 Su envío para servir
q.113 Custodia de ángeles buenos
q.114 Asalto de ángeles malos
q.115 Cómo mueven los cuerpos
q.116 — La fatalidad, atribuida a cuerpos
Cómo mueven los hombres, espíritu y cuerpo
q.117 — Acción del hombre
— Propagación del hombre a partir del hombre
q.118 En cuanto al alma
q.119 En cuanto al cuerpo

FUENTES USADAS POR SANTO TOMÁS EN LA PARTE I

En este índice recogemos las referencias usadas por Sto. Tomás de modo explícito y aquellas otras que, gracias al minucioso trabajo de sus editores, sobre todo los de la edición Leonina, han podido ser detectadas como citas implícitas. Se tiene así a mano un elenco casi completo de las auténticas fuentes del pensamiento de Sto. Tomás y de las raíces de su doctrina, que pueden servir para que los historiadores de las doctrinas teológicas y filosóficas reconstruyan la historia de las ideas.

Al hacer referencia a las ediciones de las obras hemos preferido las más divulgadas y corrientes entre los estudiosos. En algunos casos, como en las obras de los Santos Padres, citamos, además de la edición de Migne, otras de gran valor, si bien las referencias concretas sólo se dan a la edición de Migne a través del texto. En las obras de Aristóteles se citan en el texto las referencias a Didot y a Bekker, aunque en esta lista de fuentes sólo aparezca la de Bekker. A continuación de la referencia, va entre, paréntesis la abreviatura con que será citada la obra en este volumen.

En la confección de este índice somos deudores a la edición Leonina y también a las ediciones de Ottawa y de Ediciones Paulinas.

ABELARDO, *Introductio ad Theologiam in tres Libros divisa:* ML 178,979-1114 *(Introd. ad Theol.).*

S. AGUSTÍN, *Obras Completas de S. Agustín,* 41 v. (Madrid, BAC).

— *Confessionum Libri tredecim:* ML 32,659-868; BAC 2; CC 27 *(Confess.).*

— *Contra Adversarium Legis et Prophetarum Libri duo:* ML 42,603-666; CC 49 *(Contra Adv. Legis et Proph.).*

— *Contra duas Epistolas Pelagianorum ad Bonifacium Romanae Ecclesiae Episcopum Libri quatuor:* ML 44,549-638; BAC 9 *(Contra duas Epist. Pelag.).*

— *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti Liber unus:* ML 42,173-206 *(Contra Epist. Manich.).*

— *Contra Faustum Manichaeum Libri triginta tres:* ML 42,207-518 *(Contra Faust.).*

— *Contra Iudaeos, Paganos et Arianos Sermo de Symbolo:* ML 42,1117-1130 *(Serm. contra Iudaeos).*

— *Contra Iulianum Haeresis Pelagianae Defensorem Libri sex:* ML 44,641-874; BAC 35 *(Contra Iulian.).*

— *Contra Maximinum Haereticum Arianorum Episcopum Libri duo:* ML 42,743-814 *(Contra Maximin. Haeret.).*

— *Contra Sermonen Arianorum Liber unus:* ML 42,683-708 *(Contra Serm. Arian.).*

— *De Anima et eius origine Libri quattuor:* ML 44,475-548; BAC 3 *(De An. et eius orig.).*

— *De Civitate Dei contra Paganos Libri duo et viginti:* ML 41,13-804; BAC 16-17; CC 47-48 *(De Civ. Dei).*

— *De Correptione et Gratia ad Valentinum et cum illo Monachos Adrumentinos Liber unus:* ML 44,915-946; BAC 6 *(De Corrept. et Grat.).*

— *De Cura pro Mortuis gerenda ad Paulinum Liber unus:* ML 40,591-610 *(De Cura pro Mort.).*

— *De diversis Quaestionibus LXXXIII Liber unus:* ML 40,11-100; CC 44A *(Octog. trium Quaest.).*

— *De Divinatione Daemonum Liber unus:* ML 40,581-592 *(De Divinat. Daemon.).*

— *De Doctrina Christiana Libri quatuor:* ML 34,15-122; CC 32 *(De Doctr. Christ.).*
— *De Dono Perseverantiae Liber ad Prosperum et Hilarium secundus:* ML 45,993-1034; BAC 6 *(De Dono Persev.).*
— *De Genesi ad Litteram Libri duodecim:* ML 34,245-486; BAC 15 *(De Genesi ad Litt.).*
— *De Genesi contra Manichaeos Libri duo:* ML 34,173-220; BAC 15 *(De Genesi contra Manich.).*
— *De Haeresibus ad Quodvultdeus Liber unus:* ML 42,21-50; CC 46 *(De Haeres.).*
— *De Immortalitate Animae Liber unus:* ML 32,1021-1034 *(De Immort. An.).*
— *De Libero Arbitrio Libri tres:* ML 32,1221-1310; BAC 3 *(De Lib. Arb.).*
— *De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum Libri duo:* ML 32,1309-1378; BAC 4 *(De Mor. Eccl. Cathol.).*
— *De Musica Libri sex:* ML 32,1081-1194 *(De Musica).*
— *De Natura Boni contra Manichaeos Liber unus:* ML 42,551-572; BAC 3 *(De Nat. Boni).*
— *De Peccatorum meritis et Remissione et de Baptismo Parvulorum ad Marcellinum Libri tres:* ML 44,109-200; BAC 9 *(De Pecc. Remiss. et Bapt. Parv.).*
— *De Praedestinatione Sanctorum Liber ad Prosperum et Hilarium primus:* ML 44,959-992; BAC 6 *(De Praedest. Sanct.).*
— *De Quantitate Animae Liber unus:* ML 32,1035-1080; BAC 3 *(De Quant. An.).*
— *De Sermone Domini in Monte secundum Matthaeum Libri duo:* ML 34,1229-1308; BAC 12; CC 35 *(De Serm. Dota.).*
— *De Trinitate Libri quindecim:* ML 42,819-1098; BAC 5; CC 50-50A *(De Trin.).*
— *De Utilitate Credendi ad Honoratum Liber unus:* ML 42,65-92; BAC 4 *(De Util. Cred.).*
— *De Vera Religione Liber unus:* ML 34,121-172; BAC 4; CC 32 *(De Vera Relig.).*
— *Dialogus Quaestionum sexaginta quinque sub titulo Orosii percontantis et Augustini respondentis:* ML 40,733-752 *(Dial. Quaest. sexag. quinq.).*
— *Enarrationes in Psalmos,* Ps. I-LXXIX: ML 36,68-1028; Ps. LXXX-CL: ML 37,1033-1968; BAC 19-20-21-22; CC 38-39-40 *(Enarr. in Psalm.).*
— *Enchiridion ad Laurentium, sive De Fide, Spe et Caritate Liber unus:* ML 40,23-290; BAC 4; CC 46 *(Enchir.).*
— Epistola III *Nebridio:* ML 33,63-66; BAC 8 (Epist. III *Ad Nebrid.).*
— Epistolae LIV-LV *Ad Inquisitiones Ianuarii:* ML 33,199-223; BAC 8 (Epist. LIV *Ad Inquis. Ianuarii).*
— Epistola LXXXII *Ad Hieronymum:* ML 33,275-292; BAC 8 (Epist. LXXXII *Ad Hieron.).*
— Epistola XCIII *Ad Vincentium:* ML 33,321-347; BAC 8 (Epist. XCIII *Ad Vincent.).*
— Epistola CXVIII *Ad Dioscorum:* ML 33,431-449; BAC 8 (Epist. CXVIII *Ad Diosc.).*
— Epistola CXXXVII *Ad Volusianum:* ML 33,515-525; BAC 1 la (Epist. CXXXVII *Ad Volus.).*
— Epistola CXLVII *De Videndo Deo ad Paulinam:* ML 33,596-622; BAC 11a (Epist. CXLVII *Ad Paulinam).*
— Epistola CLXX *Ad Maximum:* ML 33,748-751; BAC 11a (Epist. CLXX *Ad Max.).*
— *In Ioannis Evangelium Tractatus centum viginti et quattuor:* ML 35,1379-1976 BAC 13-14; CC 36 *(In Ioann.).*
— *Retractationum Libri duo:* ML 32,583-656; CC 57 *(Retract.).*
— *Sermones ad Populum,* serm. I-CCCXL: ML 38,23-1484; serm. CCCXLI-CCCXCVI: ML 39,1493-1718; BAC 7-10-23-24-25 *(Serm. ad Popul.).*
— *Soliloquiorum Libri duo:* ML 32,869-904; BAC 1 *(Solil).*
— *Viginti unius Sententiarum sive Quaestionum Liber unus:* ML 40,725-732 *(Viginti unius Sent.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Alquero Claravalense), *De Spiritu et Anima:* ML 40,779-832 *(De Spir. et An.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Ambrosiaster), *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti:* ML 35,2215-2422 *(Quaest. Vet. et Nov. Test.).*

PSEUDO-AGUSTÍN (S. Fulgencio), *De Fide ad Petrum, sive De Regula Verae Fidei Liber unus:* ML 40,753-780 *(De Fide).*

PSEUDO-AGUSTÍN (Genadio), *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 42,1213-1222 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

ALANO DE INSULIS, *Theologicae Regulae:* ML 210,621-684 *(Theol. Reg.).*

S. ALBERTO MAGNO, *Opera Omnia,* 38 v. Edición de A. BORGNET (París, Vives 1890-1899) (Citado: BO).

— *S. Alberti Magni, Opera Omnia* (Institutum Alberti Magni Coloniense) (Aschendorf 1951ss) (CO).

— *Priorum Analyticorum Libri duo (Prior. Anal.:* BO 1,459-809).

— *Physicorum Libri octo (Phys.:* BO 3).

— *De Anima Libri tres (De An.:* BO 5,117-420).

— *Metaphysicorum Libri tredecim (Metaph.:* BO 6).

— *Ethicorum Libri decem (Ethic.:* BO 7).

— *Liber de Natura et Origine Animae (De Nat. et Orig. An.:* BO 9,375-434).

— *De Intellectu et Intelligibili (De Intell. et Intelligib.:* BO 9,477-521).

— *Liber de Natura Locorum (De Nat. Locorum:* BO 9,527-582).

— *Liber de Causis et Processu Universitatis (De Causis et Proc. Univ.:* BO 10,361-619).

— *De Animalibus (De Anim.:* BO 11-12).

— *In Evangelium secundum Ioannem luculenta expositio (Enarr. in Ioann.:* BO 24).

— *Commentarii in Sententiarum libros quatuor (In Sent.:* BO 25-30.).

— *Summa Theologiae (Summa Theol.:* BO 31-33).

— *Summa de creaturis (Summa de Creat.:* BO 34,307-761 y 35).

— *De quindecim Problematibus,* edición de P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin* (Louvain 1908) p.29-52 *(De quindecim Problem.:* MD).

ALEJANDRO, *Epistola Alexandri de Ariana Haeresi et de Arii Depositione* (Epist. *De Ariana Haeresi:* Mansi 2,641-660).

ALEJANDRO DE AFRODISIA, *De Intellectu et Intellecto,* edición G. THÉRY, *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise* (Le Saulchoir 1926) p.74-82.

ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica,* 3 v. (Quaracchi 1924-1930) *(Summa Theol.:* QR).

ALFARABI, *Al Farabi's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt von F. DIETERICI* (Leiden 1892) *(Philosophische Abhandlungen:* DI.).

— *De Intellectu et Intellecto,* edición E. GILSON: AHD 4 (1929) 115-126.

ALFREDO ANGLICO, *De Motu Cordis,* edición C. BAEUMKER, *Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De Motu Cordis* (Münster 1923). Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Band 23, Hefte 1-2 *(De Motu Cordis:* BK).

ALGAZEL, *Algazel's Metaphysics. A Mediaeval Translation edited by J.-T. Muckle* (Toronto 1933) *(Metaph.:* MK).

S. AMBROSIO, *Obras de S. Ambrosio. Edición bilingüe* (Madrid, BAC).

— *De Fide ad Gratianum Augustum Libri quinque:* ML 16,549-726 *(De Fide).*

— *De Officiis Ministrorum Libri tres:* ML 16,25-194 *(De Off. Ministr.).*

— *De Spiritu Sancto Libri tres ad Gratianum Augustum:* ML 16,731-850 *(De Spir. Sancto).*

— *Expositio Evangelii secundum Lucam Libris decem comprehensa:* ML 15,1607-1944; BAC 1; CC 14; SC 45 bis-52 *(In Luc.).*

— *Hexaëmeron Libri sex:* ML 14,133-288 *(In Hexaëm.).*

PSEUDO-AMBROSIO (Ambrosiaster), *Commentaria in duodecim Epistolas Beati Pauli:* ML 17,47-536 *(In Rom.).*

ANÓNIMO. *De erroribus Philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis,* edición P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin* (Louvain 1908) p. 3-25 *(De error. Philosoph.:* MD).

ANÓNIMO, *Le liber de Causis. Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes,* por A. PATIN: Tijdschrift voor Filosofie 28 (1966) 90-203.

ANÓNIMO, *Presbyterorum et Diaconorum Achaiae Epistola de Martyrio Sancti Andreae Apostoli:* MG 2,1217-1248 *(Acta S. Andr.).*

S. ANSELMO, *Obras completas de S. Anselmo. Edición bilingüe, 2* v. (Madrid, BAC).

— *Cur Deus Homo:* ML 158,359-432; BAC 1 *(Cur Deus Homo).*

— *De Divinitatis Essentia Monologium:* ML 158,141-224; BAC 1 *(Monolog).*

— *De Processione Spiritus Sancti contra Graecos Liber:* ML 158,285-326; BAC 2 *(De Process. Spir. Sancti).*

— *Dialogus De Casu Diaboli:* ML 158,325-360 *(De Casu Diab.).*

— *Dialogus De Veritate:* ML 158,467-486; BAC 1 *(De Ver.).*

— *Liber De Conceptu Virginali et Originali Peccato:* ML 158,431-464 *(De Conceptu Virginali).*

— *Proslogium, seu Alloquium de Dei existencia:* ML 158,223-248; BAC 1 *(Proslog.).*

— *Tractatus de Concordia Praescientiae et Praedestinationis nec non Gratiae Dei cum Libero Arbitrio:* ML 158,507-542; BAC 2 *(De Concord. Praesc. cum Lib. Arb.).*

ANTIFONARIO, *Antiphonarium S.O.P. pro Diurnis Horis,* editado bajo permiso R.P.M.S. Gillet (Romae 1933) *(Antiphonarium S.O.P.).*

APULEYO, *Pétrone, Apulée, Aulo-Gelle* (París, Firmin-Didot, 1842).

— *De Deo Socratis Liber,* p.135-147 *(Lib. De Deo Socratis:* DIDOT).

ARISTÓTELES, *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latine cum Indice, 5* v., edidit Firmin-Didot (Parisiis 1848-1878) (DIDOT. Cuando se cita esta edición se da sólo el libro, capítulo y número si los hubiere).

— *Aristoteles Graece, 2* v., ex recensione I. Bekkeri (Academia Regia Borussica, Berolini, 1831) (BK añadiendo la página, columna y línea).

— *Categoriae sive Praedicamenta* (BK 1al-15b33) *(Categor.).*

— *De Interpretatione sive Perihermeneias* (BK 16al-24b9) *(Periherm.).*

— *Analyticorum Posteriorum* (BK 71al-100bl7) *(Poster.).*

— *Topicorum* (BK 100al8-164bl9) *(Top.).*

— *Physica Auscultatio* (BK 184a10-267b26) *(Phys.).*

— *De Caelo* (BK 268al-313b23) *(De Caelo).*

— *De Sensu et Sensibili* (BK 436al-449a31) *(De Sensu).*

— *De Sophisticis Elenchis* (BK 164a20-184b9) *(De Soph.).*

— *De Divinitatione per Somnium* (BK 462b12-464b18) *(De Divinat.).*

— *De Re Publica sive Politica* (BK 1252al-1342b34) *(Pol).*

— *Ars Rhetorica* (BK 1354al-1420b4) *(Rhet.).*

— *De Generatione et Corruptione* (BK 314al-338b19) *(De Gener.).*

— *Meteorologicorum* (BK 338a20-390b22) *(Meteor.).*

— *De Anima* (BK 402al-435b25) *(De An.).*

— *De Memoria et Reminiscentia* (BK 449bl-453b7) *(De Men. et Rem.).*

— *De Somno et Vigilia* (BK 453b8-458a33) *(De Somno).*

— *De Longitudine et Brevitate Vitae* (BK 464bl9-467b9) *(De Long. et Brev. Vitae).*

— *Historiae Animalium* (BK 486a5-638b37) *(Hist. Anim.).*

— *De Partibus Animalium* (BK 639al-697b30) *(De Part. Anim.).*

— *De Animalium Motione* (BK 698al-704b3) *(De Anim. Mot.).*

— *De Generatione Animalium* (BK 715al-789b20) *(De Gen. Anim.).*

— *Metaphysica* (BK 980a21-1093b29) *(Metaphys.).*

— *Ethica Nicomachea* (BK 1094al-1181b23) *(Ethic.).*

— *Ethica ad Eudemum* (BK 1214al-1249b25) *(Eth. Eudem.).*

S. ATANASIO, *De Incarnatione Verbi et Contra Arianos (Contra Arianos:* MG 26,983-1028).

PSEUDO-ATANASIO, *Symbolum (Symb. «Quicumque»:* DENZ. 75-76).

AVERROES, *Commentaria in Opera Aristotelis,* 12 v. (Venetiis 1562-1576). Se cita el volumen, página y párrafo. *In Prior. Resol., In Phys., In De Caelo, In De Gener., In De An., In Metaph., De Subst. Orbis, Destruct., De An. Beatitud., Colliget, Epist. De Intellectu.*

AVICEBRÓN, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabigo in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino,* edidit C. BAEUMKER (Münster i.W. 1892-1895) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 1, Hefte 2-4) (Fons Vitae: BK).

AVICENA, *Opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata,* translata per Dominicum Gundissalinum (Venetiis 1508). *De An., Metaph., Suffic., De Anim., De Nat. Anim.*
BARONIO, *Annales Ecclesiastici,* 19 v., edidit Mansi (Lucae 1728-1749) *(Annales).*
S. BASILIO MAGNO, *Homilia duodecima in Principio Proverbiorum:* MG 31,385-424 (Hom. XII *In Princ. Prov.).*
— *Homiliae in Hexaëmeron:* MG 29,3-208; SC 26 bis *(In Hexaëm.).*
— *Homiliae in Psalmos:* MG 29,209-494 *(In Psalm.).*
— *Homilia quintadecima de Fide:* MG 31,463-472 (Hom. XV *De Fide).*
— *Libri quibus Sanctus Basilius Eunomii Apologeticum evertit:* MG 29,497-774; SC 299 y 305 *(Contra Eunom.).*
S. BEDA, *Hexaëmeron, sive Libri quatuor in Principium Genesis usque ad Nativitatem Isaac et Electionem Ismaëlis:* ML 91,9-190 *(Hexaëm.).*
— *In Lucae Evangelium Expositio:* ML 92,301-634 *(In Luc.).*
— *In Matthaei Evangelium Expositio:* ML 92,9-302 *(In Matth.).*
— *In Pentateuchum Commentarii:* ML 91,189-394 *(In Pentat.).*
BEDA (?), *Sententiae sive Axiomata Philosophica ex Aristotele et aliis Praestantibus Collecta, una cum Brevibus quibusdam Explicationibus ac Limitationibus:* ML 90,965-1090 *(Sent.).*
S. BERNARDO, *Obras completas de San Bernardo.* Ed. bilingüe, 9 v. (Madrid, BAC).
— *De Consideratione Libri quinque ad Eugenium tertium:* ML 182,727-808: BAC 2 *(De Consider.).*
— *De Gratia et Libero Arbitrio Tractatus ad Guilelmum Abbatem Sancti Theodorici:* ML 182,1001-1030 *(De Grat. et Lib. Arb.).*
— *Sermones de Diversis:* ML 183,537-748 *(Serm. de Diversis).*
— *Sermones in Cantica Canticorum:* ML 183,785-1198 *(In Cant.).*
BOECIO, *Commentaria in Porphyrium a se translatum:* ML 64,71-158 *(In Porphyrium).*
— *De Arithmetica Libri duo:* ML 63,1079-1168 *(De Arithm.).*
— *De Consolatione Philosophiae Libri quinque:* ML 63,579-862 *(De Consol.).*
— *De Differentiis Topicis Libri quatuor:* ML 64,1173-1216 *(De Differ. Top.).*
— *Euclidis Megarensis Geometriae Libri duo ab An. Manl. Severino Boethio Translati:* ML 63,1307-1364 *(Geometria,* Boethio interprete).
— *In Categorias Aristotelis Libri quatuor:* ML 64,159-294 *(In Cat. Arist.).*
— *In Topica Ciceronis Commentariorum Libri sex:* ML 64,1039-1174 *(In Top. Cicer.).*
— *Liber De Divisione:* ML 64,875-892 *(De Divisione).*
— *Liber de Persona et duabus Naturis contra Eutychen et Nestorium ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1337-1354 *(De duabus Nat.).*
— *Quomodo Substantiae, in eo quod sint, ipsae sunt, cum non sint Substantialia Bona. Liber ad Ioannem Diaconum Ecclesiae Romanae:* ML 64,1311-1314 *(De Hebdom.).*
— *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii:* ML 64,1247-1256 *(De Trin.).*
S. BUENAVENTURA, *Opera Omnia,* 10 v. (Quaracchi 1882-1902) (QR).
— *Obras de San Buenaventura.* Ed. bilingüe, 6 v. (Madrid, BAC).
— *Commentarii in quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi (In Sent.:* QR 1-4).
— *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi, de Mysterio SS. Trinitatis, de Perfectione Evangelica (Quaest. Disp. de Scientia Christi:* QR 5,1-198).
— *Itinerarium Mentis in Deum:* BAC 1 *(Itinerarium:* QR 5,293-316).
CALCIDIO, J. H. WASZINK, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* (Plato Latinus IV) (Londoni [2]1975) *(In Timaeum).*
CÁNDIDO ARIANO, *Liber de Generatione Divina ad Marium Victorinum Rhetorem:* ML 8,1013-1020 *(De Gen. Div.).*
CASIODORO, *De Anima:* ML 70,1279-1308.
— *In Psalterium expositio:* ML 70,25-1056 *(Expos. in Psalt.).*
CICERÓN, *Oeuvres Complètes de Cicerón,* 5 v. (Paris, Firmin-Didot, 1881). (Colection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard).
— *Rhetorica ad Herennium:* DD 1,3-84 *(Rhetor. ad Herenn.).*
— *Rhetorica seu De Inventione Oratoria:* DD 1,88-169 *(Rhetor.).*

— *Topica:* DD 1,489-507 *(Top.).*
— *De Tusculanis Quaestionibus:* DD 3,621-670; 4,1-74 *(Tuscul.).*
— *De Natura Deorum:* DD 4,79-169 *(De Nat. Deor.).*
— *De Divinatione:* DD 4,182-252 *(De Divinat.).*
— *De Officiis:* 4,425-516 *(De Off.).*

S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Commentarius in Ioannis Evangelium:* MG 73,9-1056 *(In Ioann.).*

PSEUDO-CLEMENTE ROMANO, *De Actibus, Peregrinationibus et Praedicationibus Sancti Apostolorumque Principis Petri Epitome, qua eiusdem Clementis vita continetur, ad Iacobum, Hierosolymorum Episcopum:* MG 2,469-604 *(De Gestis S. Petri),*

CONCILIO DE CALCEDONIA, *Acta Concilii Chalcedonensis (Conc. Chalced.:* MANSI 6,529-1102; 7,1-873).
Symbolum Apostolorum (MANSI 7,111; DENZ. 301-2).

CONCILIO DE CARTAGO II, *Acta Concilii Carthaginensis contra Pelagianos II (Conc. Carthag. II:* MANSI 4,321-324).

CONCILIO DE ÉFESO, *Synodus Ephesina (Synodus Ephesina:* MANSI 4,567-1482; 5,1-457; DENZ. 250-268).

CONCILIO DE LETRÁN IV, *Acta Concilii IV Generalis (Conc. Lateranense IV:* MANSI 22,953-1085; DENZ. 800-820).

CONCILIO DE LYON, *Acta Concilii Lugdunensis II Generalis (Conc. Lugdunense:* MANSI 24,37-135; DENZ. 850-861).

CONCILIO NICENO-CONSTANTINOPOLITANO, *Symbolum (Symb. Nicaeno Cpolit.:* MANSI 3,565-566; DENZ. 150).

CONCILIO REMENSE, *Acta Concilii Remensis (Conc. Remense, Professio fidei:* MANSI 21,711-736).

CONCILIO SENONENSE, *Acta Concilii Senonensis (Conc. Senonense:* MANSI 21,559-570; DENZ. 721-739).

CORPUS IURIS CANONICI, *Corpus Iuris Canonici,* ed. secunda, 2 v., post A. L. RICHTERI curas, recensuit et adnotatione instruxit A. FRIEDBERG (Lipsiae, Tauchnitz, 1922) *(Corpus Iur. Can.:* RF).

COSTA-BEN-LUCA, *Liber de Differentia Animae et Spiritus, ex arabigo in latinum translatus a Ioane Hispalensi,* edidit C. S. BARACH in *Excerpta e Libro Alfredi Anglici De Motu Cordis item Costa-Ben-Lucae De Differentia Animae et Spiritus Liber* (Innsbruck 1878) p.1 15-139 *(De Differ. Spir. et An:* BH).

PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De Caelesti Hierarchia:* MG 3,119-370 *(De Cael. Hier.).*
— *De Divinis Nominibus:* MG 3,585-996 *(De Div. Nom.).*
— *De Ecclesiastica Hierarchia:* MG 3,369-584 *(De Ecclesiast. Hier.).*
— *De Mystica Theologia ad Timotheum:* MG 3,997-1064 *(De Myst. Theol.).*
— *Epistola VII Polycarpo Antistiti:* MG 3,1077-1082 (Epist. VII *Ad Polyc.).*

DOMINGO GUNDISALVO, *The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus,* edidit J. T. MUCKLE praefatione instruxit E. Gilson (New York-London 1940) (Mediaeval Studies) p. 23-103 *(De An.:* MK).

EADMERO, *Liber de Sancti Anselmi Similitudinibus:* ML 159,605-708 *(De Similit.).*

S. EPIFANIO, *Adversus octoginta Haereses Panarium:* MG 41,173-1200 *(Adv. Haereses).*
— *Epistola ad Ioannem, Episcopum Hierosolymorum:* MG 43,379-392 (Epist. *Ad Ioannem).*

EUSTRATIO Y ANÓNIMOS, *In Ethica Nicomachea Commentaria,* edidit G. HEYLBUT (Berolini 1892) (Commentaria in Aristotelem Graeca edita consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae, v.20) *(In Eth.:* GG 20).

FELIPE EL CANCILLER, *Summa Quaestionum Theologicarum (Summa de bono),* MS. Tolosae 192, 171 ff. Incipit: *Vadam in agrum et colligam spicas... Explicit liber cancellarii parisiensis: Summa Cancellarii parisiensis (Summa de bono).*

GAUFRIDO DE CLARAVAL, *Contra Capitula Gilberti Pictaviensis Episcopi:* ML 185,595-618 *(Contra Cap. Gilberti Pictav.).*

GENADIO, *De Ecclesiasticis Dogmatibus Liber unus:* ML 58,979-1000 *(De Ecclesiast. Dogm.).*

GEYER, B., *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin:* Philosophisches Jahrbuch 30 (1917) 392-415 (PJ).

GILBERTO PORRETANO, *Commentaria in Librum De Trinitate* (Boëthii): ML 64,1255-1300 *(In De Trin.)*.
— *Commentaria in Librum de Praedicatione trium Personarum* (Boëthii): ML 64,1302-1310 *(In De Praedicat. trium Pers.)*.
— *Liber de sex Principiis:* ML 188,1257-1270 *(De sex Princ.)*.
GLOSA, *Glossa Ordinaria cum expositione Lire Litterali et Morali, necnon Additionibus et Relicis,* 6 vols. (Basileae, I. P. de Langedorff et I. F. de Hammelburg, 1506-1508) *(Glossa ordin. - Glossa interl.)*.
S. GREGORIO MAGNO, *Obras de S. Gregorio Magno* (Madrid, BAC).
— *Homiliarum in Ezechielem Prophetam Libri duo:* ML 76,786-1072; BAC; CC 142 *(In Ezech.)*.
— *Liber Regulae Pastoralis:* ML 77,13-126; BAC *(Reg. Pastor.)*.
— *Libri Dialogorum:* ML 77,149-430 *(Dial.)*.
— *Moralium Libri,* 1. I-XVI: ML 75,509-1162; 1. XVII-XXXV: ML 76,9-782; CC 143-143A-143B *(Moral.)*.
— *Quadraginta Homiliarum in Evangelia Libri duo:* ML 76,1075-1312; BAC *(In Evang.)*.
S. GREGORIO NACIANCENO, *Oratio trigesima octava In Theophania sive Natalicia Salvatoris:* MG 36,311-334 (Orat. XXXVIII *In Teoph.)*.
S. GREGORIO NYSENO, *De Hominis Opificio:* MG 44,123-256 *(De Hom. Opif.)*.
PSEUDO-GREGORIO NYSENO (Nemesio Emeseno), *De Natura Hominis:* MG 40,503-818. *(De Nat. Hom.)*.
GUERRICO, *Sermones per annum:* ML 185-11-214 *(Serm. in Assumpt. B.M.V.)*.
GUILLERMO ALTISIODORENSE, *Summa Aurea.* Ms.: París, Biblioteca Nacional, lat. 15.746, 330 f. Incipit: *Fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium.* Explicit: *Vivit et regnat per omnia saecula saeculorum amen finito libro sit laus et gloria christo hic liber est qui scripsit sit benedictus (Summa Aurea)*.
GUILLERMO DE AUVERNIA (Parisiense) *Opera Omnia* tomis duobus contenta, edidit J. D. Traianum Neapolitanum (Venetiis 1591) *(De Universo.)*.
— *Opera Omnia* tomis duobus contenta, Aureliae, ex typographia F. Hotot et Parisiis apud I. Dupuis 1674 *(De Trin.-De An.)*.
GUILLERMO DE SHYRESWOOD, *Introductiones in Logicam,* edidit M. Grabmann: *Literarhistorische Einleitung und Textausgabe* (München 1937) (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Abt., Heft 10) *(Introd. in Logicam)*.
PSEUDO-HERMES TRISMEGISTO, *Liber XXIV Philosophorum,* edidit C. Baeumker: *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Gescbichte.* Festgabe Hertling (Freiburg i.B. 1913) p.17-40 *(Liber viginti quatuor Philosoph.)*.
HERVEO, *Commentaria in Epistolas Divi Pauli:* ML 181,391-1692 *(In I Cor.)*.
S. HILARIO, *De Trinitate:* ML 10,25-472 *(De Trin.)*.
— *Liber de Synodis, seu de Fide Orientalium:* ML 10,479-546 *(De Synod.)*.
— *Tractatus super Psalmos:* ML 9,231-908 *(Tract. in Psalm.)*.
HILDEBERTO (¿Simón de Aurea Capra?), *Versus de Excidio Troiae:* ML 171,1447-1453 *(De Excid. Troiae)*.
HOMERO, *L'Odyssée,* texte établi et traduit par V. Bérard, 3 v. (París [6]1962) (Collection des Universités de France, édition Budé, «Les Belles-Lettres») *(Odyss.)*.
HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei:* ML 176,173-618 *(De Sacram.)*.
— *De Scripturis et Scriptoribus Sacris Praenotatiunculae:* ML 175,9-28 *(De Scriptur. et Scriptor. Sacris)*.
— *De Unione Corporis et Spiritus:* ML 177,285-294 *(De Unione Corp, et Spir.)*.
PSEUDO-HUGO DE SAN VÍCTOR, *Summa Sententiarum septem Tractatibus dictincta:* ML 176,41-174 *(Summa Sent.)*.
HUGO MENARDO, *Notae et Observationes in S. Gregorii Magni Librum Sacramentorum:* ML 78,263-582 *(In S. Gregorii Librum Sacramentorum Notae)*.
ISAAC ISRAËLI, *Liber de Definicionibus,* edidit J. T. Muckle: AHD 12-13 (1937-1938) 300-340 *(Liber de Defin.)*.
S. ISIDORO, *Santos Padres Españoles* II (Madrid, BAC).

De Ordine Creaturarum Liber: ML 83,913-954 *(De Ord. Creat.).*
— *Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum:* ML 83,207-424 *(Quaest. in Vet. Test.).*
— *Etymologiarum Libri viginti:* ML 82,73-728; BAC v.433-434 *(Etymol).*
— *Sententiarum Libri tres:* ML 83,537-738 *(Sent.).*
S. JERÓNIMO, *Cartas de S. Jerónimo, Ed. bilingüe, 2* v. (Madrid, BAC).
— *Adversus Iovinianum Libri duo:* ML 23,221-352 *(Adv. Iovin.).*
— *Commentariorum in Epistolam ad Galatas Libri tres:* ML 26,331-468 *(In Gal.).*
— *Commentariorum in Ieremiam Prophetam Libri sex:* ML 24,706-936; CC 74 *(In Ierem.).*
— *Commentariorum in Zachariam Prophetam ad Exuperium Tolosanum Episcopum Libri duo:* ML 25,1485-1616 *(In Zach.).*
— *Commentarius in Ecclesiasten ad Paulam et Eustochium:* ML 23,1061-1174 *(In Eccle.).*
— *Epistola XV Ad Damasum Papam:* ML 22,355-358; BAC 1 (Epist. XV *Ad Damasum).*
— *Epistola XXI Ad Damasum de duobus Filiis:* ML 22,379-394; BAC 1 (Epist. XXI *Ad Damasum).*
— *Epistola XXII Ad Eustochium Paulae Filium De Custodia Virginitatis:* ML 22,394-425; BAC 1 (Epist. XXII *Ad Eustoch.).*
— *Epistola LIII Ad Paulinum De Studio Scripturarum:* ML 22,54-549; BAC 1 (Epist. LIII *Ad Paulinum).*
— *Epistola LXX Ad Magnum Oratorem Urbis Romae:* ML 22,664-668. (Epist. LXX *Ad Magn. Orat.).*
— *Epistola LXXXIV Ad Pammachium et Oceanum:* ML 22,743-752; BAC 2 (Epist. LXXXIV *Ad Pammachium et Oceanum).*
— *Liber unus Commentariorum in Danielem Prophetam:* ML 25,513-610; CC 75-75A *(In Dan.).*
— *Liber unus Commentariorum in Epistolam ad Titum:* ML 26,589-636 *(In Tit.).*
— *Libri duodeviginti Commentariorum in Isaiam Prophetam:* ML 24,17-704 *(In Isaiam).*
— *Libri quatuor Commentariorum in Evangelium Matthaei:* ML 26,15-228; CC 77; SC 242-259 *(In Matth.).*
— *Libri quatordecim Commentariorum in Ezechielem Prophetam:* ML 25,15-512; CC 75-75A *(In Ezech.).*
— *Libri tres Commentariorum in Epistolam ad Ephesios:* ML 26,467-590 *(In Ephes.).*
S. JUAN CRISÓSTOMO, *Obras de S. Juan Crisóstomo. Ed. bilingüe,* 3 v. (Madrid, BAC).
— *Homiliae in Genesim:* hom. I-XLI: MG 57,21-386; hom. XLII-XLVII: MG 54,385-580 *(In Genesim).*
— *Homiliae in Joannem:* MG 59,23-482 *(In Ioann.).*
— *Homiliae in Matthaeum,* hom. I-XLIV: MG 57,13-474; hom. XLV-XC: MG 58,471-794; BAC 1-2 *(In Matth.).*
PSEUDO-JUAN CRISÓSTOMO, *Opus Imperfectum in Matthaeum:* MG 56,611-946 *(Op. Imperf. in Matth.).*
S. JUAN DAMASCENO, *Expositio accurata Fidei Orthodoxae:* MG 94,789-1228 *(De Fide Orth.).*
MACROBIO, *Commentarius ex Cicerone in Somnum Scipionis,* en MACROBE-VARRÓN-POMPONIUS MELA, *Oeuvres Complètes* (París, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs Latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. Nisard) *(In Somnum Scipion.:* DD).
MAIMÓNIDES ó RABBI MOYSES, *Guía de perplejos.* Ed. preparada por David Gonzalo Maeso (Madrid, Editora Nacional, 1984) *(Doct. Perplex.).*
MIGUEL PALEÓLOGO, *Litterae Michäelis Palaeologi Imperatoris Graecorum ad Gregorium Papam X:* MANSI 24,67-73; DENZ. 851-861 *(Ad Gregorium Papam).*
MISAL S.O.P., *Missale S.O.P.* auctoritate apostólica approbatum, editionem iussit Reverendissimus P. M. S. Gillet (Roma, in Hospitio Magistri Generalis, 1933) *(Missale S.O.P.).*
NEMESIO EMESENO (Pseudo-Gregorio Nyseno).
ODÓN RIGALDO, *Excerptum e quaestionibus controversis,* editado por A. DONDAINE, *Un catalogue des dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIII[e] siècle:*

Recherches de théologie ancienne et médiévale 10 (1938) 378-394 (Text. cit. por DONDAINE).

ORÍGENES, *Commentaria in Evangelium Ioannis:* MG 14,21-830; SC 120-157-222-290 *(In Ioann.)*.

— *Commmentaria in Evangelium secundum Matthaeum:* MG 13,829-1600 *(In Matth.),*

— *Commentarii in Epistolam ad Romanos:* MG 14,837-1292 *(In Rom.)*.

— *Ex Origenis Commentariis in Ezechielem, De Prima Visione Ezechielis:* MG. 13,665-768 *(In Ezech. De Prima Vis.)*.

— *Homiliae in Genesin interprete Rufino:* MG 12,145-262; SC 7 *(In Genesin)*.

— *Homiliae in Ieremiam:* MG 13,255-544; SC 232-238 *(In Ierem.)*.

— *Homiliae in Librum Iesu Nave:* MG 12,825-918 *(In Lib. Iesu Nave)*.

— *Homiliae in Numeros:* MG 12,585-806; SC 29 *(In Num.)*.

— *Peri Archon Libri quatuor* Interprete Rufino Aquileiensi Presbytero: MG 11,115-414; SC 252-253-268-269-312 *(Peri Archon)*.

PEDRO COMESTOR, *Historia Scholastica:* ML 198,1053-1722 *(Hist. Scholast.)*.

PEDRO LOMBARDO, *Collectanea in omnes Divi Pauli Epistolas: Rom., I Cor.:* ML 191,1297-1696; aliae: ML 192,9-520 *(Glossa Lombardi)*.

— *Libri IV Sententiarum, 2* v., editi studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae (Quaracchi 1916) *(Sent.)*.

PEDRO PICTAVIENSE, *Sententiarum Libri quinque:* ML 211,783-1280 *(Sent.)*.

PLATÓN, *Timaeus ex Platonis Dialogo translatus et in eundem Commentarius a* CHALCIDIO edidit Mullach (Parisiis 1862) (Fragmenta Philosophorum graecorum, editore Firmin-Didot, v.2, p.147-258) *(Timaeus,* CHALCIDIO interprete: DD).

— *Meno,* interprete HENRICO ARISTIPPO, edidit V. Kordeuter recognovit et praefatione instruxit C. LABOWSKI (Londini, The Warburg Institute, 1941) (Corpus Platonicum Medii Aevi v.1) *(Meno,* HENRICO ARISTIPPO interprete: KO).

— *Platonis Opera,* ex recensione R.B. Hirschigii graece et latine, 2 vols. (Parisiis, A. Firmin Didot 1856) *(Phaedo-Thaeet.-Sophist.-Philebus Alcib. I.-Parmen-Phaedr.-Res Publica-Leges)*.

PLOTINO, *Ennéades,* texte établi et traduit par E. Bréhier, 6 vols. (París 1924-1938) (Collection des Universités de France, édition Budé, «Les Belles-Lettres»). *(Ennead.:* BU).

PREPOSITINO, *Summa,* Ms. Troyes, Biblioteca Pública 237. Incipit: *Qui producit ventos. Dominus ille magnus qui imperat ventis.* Explicit: *Infirmantes sepe solo timore recipiunt (Summa)*.

PROCLO, *Institutio Theologica,* edidit F. Dubner: *Plotini Enneades* (Parisiis, Firmin-Didot, 1855) p.LI-CXVII *(Instit. Theol.:* DD).

PRÓSPERO AQUITANO, *Expositio Psalmorum a centesimo usque ad CL:* ML 51,277-426 *(In Psalm.)*.

PTOLOMEO, *Liber Ptolomei quattuor tractuum (Quadripartitum) cum Centiloquio eiusdem Ptholomei et commento Haly* (Venetiis 1484) *(Centiloquium - Quadripartitum)*.

— *Opera quae exstant omnia,* cura et studio J. L. HEIBERG et aliorum (Lipsiae, B.C. Teubneri, 1898-1907), v.l: *Syntaxis Mathematica,* edidit J. L. Heiberg *(Syntaxis Mathematica* (Almagestum): HB).

RABANO MAURO, *Commentariorum in Exodum Libri quatuor:* ML 108,9-246 *(In Exod.)*.

— *Enarrationum in Epistolas Beati Pauli Libri triginta* (viginti novem): Ad Rom: ML 111,1273-1616; aliae: ML 112,9-834 *(Enarr. in Epist. S. Pauli)*.

RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate Libri sex:* ML 196,887-992 *(De Trin.)*.

— *Quomodo Spiritus Sanctus est Amor Patris et Filii:* ML 196,1011-1012 *(De Spiritu Sancto)*.

ROBERTO DE GROSSETESTE, *An unedited text of Robert Grosseteste on the Subject-matter of Theology,* edit. por G. B. PHELAN: Revue Néo-scolastique de Philosophie 36 (Mélanges de Wulf, février 1934) 172-179.

— *Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln,* edidit L. BAUR (Münster i. O. 1912) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band IX) *(De Luce:* BR-De *Intelligentiis: BR-De Lib. Arb: BR)*.

ROBERTO KILWARDBY, *De Natura Theologiae,* edidit F. STEGMÜLLER (Münster 1935)

(Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, Series scolastica, XVII) *(De Nat. Theol.)*.

RUFINO, *Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio,* edit. A. ENGELBRECHT (Vindobonae 1919) (Corpus script. eccles. lat., t.46) *(Prol. in Orat. Greg. Naz.:* CSEL).

RUPERTO, *De Trinitate et Operibus Eius Libri XLII:* ML 167,199-1828 *(De Trin.)*.

SACRAMENTARIO, *The Gregorian Sacramentary under Charles the Great,* ed. by WILSON (London 1915) (Henry Bradshaw Society, Edition of rare Liturgical Texts, XLIX) (WI).

SÉNECA, *Lettres à Lucilius.* Texte établi par F. PRECHACH et traduit par H. NOBLOT (París 1958-1965), 5 v. (Collection des Universités de France, éditions Budé, «Les Belles Lettres») *(Ad Lucilium:* BU).

SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Historia Ecclesiastica:* MG 67,29-842 *(Hist. Ecclesiast.)*.

SYNODICON ADVERSUS TRAGOEDIAM IRENAEI: MANSI 5,731-1022 *(Synodicon:* MANSI).

TEMISTIO, *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis,* edidit R. HEINZE (Berolini 1899) (Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, v.V, pars III) *(In De An.:* CG).

TEODORETO DE CIRO, *Incipit Epistola, ut aiunt, Theodoreti Episcopi ad Ioannem Antiochiae:* MANSI 5,876-878 (epist. *Ad Ioannem Antioch,:* MANSI). Cf. MG 83,1483-1486. (Epist. CLXXI *Ad Ioannem Antioch.:* MG).

— *Graecarum Affectionum Curatio:* MG 83,783-1152 *(Graec. Affect. Curatio:* MG).

TEODOTO DE ANCIRA, *Homiliae:* MG 77,1349-1432 *(Hora.)*.

VARRÓN, *De Lingua Latina ad Ciceronem,* en MACROBE-VARRÓN-POMPONIUS MÉLA, *Oeuvres Complètes* (Paris, Firmin-Didot, 1875) (Collection des Auteurs latins avec la traduction en français, publiée sous la direction de M. NISARD) *(De Lingua Lat.:* DD).

WITELO, *Liber de Intelligentiis,* edidit C. BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph Naturforsher des XII. Jhd.* (Münster 1908) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittealters, Band III, Heft 2, p.1-71) *(Liber de Intelligentiis:* BK).

CONDICIÓN Y PANORAMA DE LA TEOLOGÍA

Introducción a la cuestión 1

Por ALBERTO ESCALLADA TIJERO, O.P.

Es propio del estadio de desarrollo maduro de cualquier realidad capaz de ella, la reflexión sobre sí misma. Atribuida por Sto. Tomás tal madurez al discurso sobre Dios, pues es sabiduría, comenzará su *Summa Theologiae* con una cuestión en la que se hace una reflexión sobre ese saber. Este es el contenido de la cuestión primera de la *Suma.*

Teología: El vocablo

Aun ignorando si Sto. Tomás puso título alguno a su obra, los manuscritos más antiguos del siglo XIII, así como referencias biográficas y bibliográficas, la denominan *Summa Theologiae, Summa de Theologia,* y más raramente *Summa super totam theologiam, Summa totius Theologiae,* o *Summa* sin más. En cualquier caso, exceptuado el último, la palabra «teología» entra en el título. Sin embargo, Sto. Tomás emplea muy raras veces «teología»: cuatro en toda esta cuestión primera. Y con razón, dado lo poco preciso de su significado. Lo había tenido mitológico en la antigüedad griega; filosófico desde Aristóteles (a.1 ad 3); y civil, para designar el culto oficial[1]. En tiempo algo más próximo a Sto. Tomás, las expresiones utilizadas eran *doctrina christiana, sacra Scriptura, sacra pagina (divina pagina), sacra eruditio.* En el sentido que la refiere a un determinado campo de conocimiento, la palabra *theologia* se va asentando a lo largo de los siglos XIII y siguientes, en virtud de su presencia entre las disciplinas de las universidades.

¿Qué designa, entonces, exactamente la *sacra doctrina* de Sto. Tomás en esta cuestión? Es, en su tiempo, un concepto muy indeterminado[2], con una gran equivocidad técnica. Sto. Tomás comprende bajo esa expresión la enseñanza cristiana en toda su amplitud *(quae ad christianam religionem pertinent):* la revelación y cuanto de ella procede, tal como es manejada en la Iglesia, sin excluir la función científica de su enseñanza. La identificaríamos con lo que nosotros llamamos la tradición. «Doctrina» pone el énfasis en el aspecto de transmisión del saber a otro: ante todo, en el acto mismo por el que se transmite; después en el contenido de lo transmitido. *Sacra doctrina* es, pues, algo mucho más amplio que lo que entendemos hoy estrictamente por teología. Es la enseñanza cristiana relativa a la salvación, que procede de la revelación y que abarca la Sagrada Escritura (a la cual se circunscribe exclusivamente en algún artículo de esta cuestión, como veremos), la predicación, catequesis, apología, etc. Presupone, en cualquier caso, un conocimiento suprarracional.

La doctrina sagrada es ciencia

El artículo segundo de esta cuestión es decisivo, por lo mismo que contiene no sólo la cualidad central de la *sacra doctrina,* sino también lo que de-

[1] Conocidos estos significados por Sto. Tomás, bajo la expresión *theologia naturalis,* usada por Varrón.
[2] Cf. M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIIIe siècle* (París 1957) p.79.

termina una opción singular en la teología de Sto. Tomás. Cuando el Santo aborda el tema de la teología como ciencia, hacía unos treinta años que venía preocupando a los maestros de París y de Oxford[3]. Trataremos de ver aquí, *a)* cómo se gesta el problema, *b)* cuál es exactamente su planteamiento cuando Sto. Tomás accede a él, *c)* qué hay de original en su respuesta, y *d)* de qué recurso se sirve para su opción.

a) *Cómo se gesta el problema*

En el tiempo que prepara la escolástica, el quehacer primordial en torno al dato revelado, que es el centro irrenunciable de la tarea del teólogo, lo constituían las diversas fases de la glosa sobre la *sacra pagina.* O sea, la lectura del texto sagrado *(littera),* la fijación del sentido del mismo *(sensus),* el concluir la inteligencia de la doctrina *(sententia).* Todo ello en una dependencia absorbente del texto y en absoluta reverencia al mismo. De ahí que, de los saberes impartidos a la sazón, interesaban al teólogo todos y sólo aquellos que incidían en su trabajo sobre el texto de la Sagrada Escritura (gramática, retórica y dialéctica): todo y solo lo que pudiera servir para interpretarlo. Por eso, aunque ya se conoce algo de Aristóteles, su peso no va más allá de las palabras y las formas conceptuales: nada que influya en la concepción de la naturaleza de las cosas. El bagaje habitual, por tanto, lo constituyen las *Categorías* del Estagirita, la *Isagoge* de Porfirio, la *Dialéctica* del pseudo-Agustín y los *Tópicos* de Cicerón.

A partir del segundo tercio del siglo XII se introduce en Occidente la segunda parte del *Organon* aristotélico: *Analíticos, Tópicos* y *Elencos, y* con ella un nuevo enfoque de los métodos de pensamiento. Con la traducción, en Toledo, de Aristóteles y sus comentaristas árabes, naturalistas y médicos ponen de manifiesto la llegada del naturalismo aristotélico, en ocasiones «enfrentado» a los dialécticos. Más adelante será el Aristóteles metafísico, psicólogo y moralista el que hace irrupción, y no ya sólo el lógico. Como consecuencia, las instituciones y programas universitarios acusan la llegada del Filósofo: adquiere autonomía la Facultad de Artes, y se incluyen las obras de Aristóteles en la lista de textos que se leen oficialmente en ella. El saber que se va introduciendo acerca de la naturaleza y la ciencia del hombre determina un cierto desplazamiento en el campo del trabajo teológico. A la «inteligencia de la fe» van accediendo aportaciones que ya no son sólo técnicas nuevas para el examen de textos, sino realidades: un mundo de objetos con indiscutible consistencia metafísica y con evidente repercusión humana. Un mundo nuevo. Consiguientemente, al teólogo ya no le basta con ahondar en el sentido de las palabras del libro sagrado, ni glosar la verdad enseñada. Se va pasando del simple uso de la dialéctica en la interpretación textual, a reconocer el derecho de la razón a instalarse dentro del dato revelado, pero tal como ella es, con su bagaje de ideas, procediendo según sus leyes.

Surgirán, por tanto, a propósito del texto mismo, preguntas *(quaestiones),* problemas especulativos no directamente emanados de la simple lectura

[3] Cuando lo hace en la *Suma,* él mismo hacía más de trece años que lo tratara en *In Sent.* 1 prol. q.1 a.3 q.ª2 (hacia 1253). También lo acomete en *In Boet. de Trin.* q.2 a.3 (hacia 1257), y en *Cont. Gent.* 1,1-9 (hacia 1259). De éstas, la exposición más minuciosa es la del comentario a Boecio, con siete objeciones; tres en las Sentencias. El pensamiento de Sto. Tomás es esencialmente el mismo a lo largo de esos años, si bien se va haciendo cada vez más ordenado y nítido.

creyente de la Biblia. Preguntas que se multiplican incesantemente al afrontar la *sacra pagina* desde la curiosidad suscitada por los nuevos datos con que cuenta la razón humana, su nueva concepción del hombre, del mundo, de la vida. Esta técnica de las *quaestiones* será en un primer momento espontánea y directa; pasará después a ser sistemática y metódica: hasta tal punto que se convierte en cuestión lo incuestionable. De ser una pregunta real al principio, pasará a ser un artificio metódico aplicado a los contenidos ideológicos menos susceptibles de duda.

Con estos cambios, el antiguo concepto de *sententia* cambia también. Había sido, hemos dicho, un enunciado que recogía la inteligencia profunda de la doctrina de un texto. Ahora ya no será la interpretación, por profunda que sea, de un texto, sino la solución personal del maestro: una conclusión científica basada en razones[4]. A partir del 1200, por eso, para el profesor de teología habrá dos tareas: se seguirá comentando la Escritura, ciertamente, pero habrá también otro trabajo más personal y brillante, o sea, la cuestión disputada con colegas y alumnos. Se mantendrá la fórmula *philosophia ancilla theologiae,* pero cada vez será más necesario discriminar las funciones de la razón teológica.

Así las cosas, hacia el 1240 el concepto de ciencia en sentido aristotélico será una referencia obligada para la primera de las cuestiones que abren los cursos de teología: *Utrum sacra theologia sit scientia.*

b) *Planteamiento cuando Sto. Tomás lo aborda*

Por el camino que, a grandes rasgos, hemos descrito se llega, en un determinado momento, a comprender que la *sacra doctrina,* además de los recursos literarios usados para la lectura de la Biblia, deberá incorporar la instancia a la razón. En efecto; será necesario ante todo en la función de defender los objetos de la fe contra la incredulidad. De hecho, además, el ejercicio dialéctico de las *quaestiones* se habrá llegado a hacer habitual en las facultades de teología.

Por otra parte, sin embargo, la *sacra doctrina* sigue siendo, al menos en principio, una exégesis que utiliza los recursos de la retórica: disciplina, en suma, adaptada a la inteligencia de una palabra, la palabra de Dios; empeñada en captar el contenido de una narración, una exhortación, una imagen, un ejemplo, etc. Camino, por tanto, completamente distinto del usado por la ciencia a base de definiciones, razonamientos y argumentaciones.

Cuando Sto. Tomás encara en la *Suma* la cientificidad de la *sacra doctrina* ya se han pronunciado sobre el tema, en diversos sentidos, algunos maestros importantes. Veamos algunos de los pasos dados. Se ha reconocido el derecho a argumentar en teología[5]. Se ha llegado a plantear si la teología es

[4] «Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquiret et vacuum abscedet». *Quodl. 4* q.9 a.18.

[5] Parece ser el primero en hacerlo Guillermo de Auxerre, antes de 1220 *(Summa Aurea,* prol.), con estas tres finalidades: confirmación de la fe para el creyente; defensa de la fe contra los herejes; promoción de los ignorantes a la fe. Sin embargo, «argumento» aquí aún no tiene el significado rigurosamente aristotélico. Aportación importantísima del de Auxerre será la analogía que establece entre artículos de la fe y principios evidentes de una ciencia. Para la teología, los principios son los artículos de la fe.

ciencia[6], si bien se ha concluido que es más bien una sabiduría afectiva y piadosa: no se construye según los procedimientos de la ciencia *(deffinitivus, divisivus, collectivus),* sino según los de la narración histórica, al modo de la Sagrada Escritura *(narrativus, historicus, parabolicus, exemplificativus, exhortativus, orativus, praeceptivus...).* Se le ha llegado a dar el título de ciencia, aunque con reservas: será ciencia «por inspiración divina» *(per divinam inspirationem),* «por invención humana» *(per humanam inventionem),* o «según la piedad» *(secundum pietatem).* Incluso se ha afirmado el carácter científico de la teología en sentido aristotélico[7]. En cuanto a la postura de Sto. Tomás, aunque ya adoptada desde antes, no debemos olvidar la presión que en él ejerce la intención pedagógica de la *Suma.* Quiere hacer una obra en la que toda la materia de la *sacra doctrina* sea expuesta de tal manera que aparezcan los encadenamientos lógicos y, por consiguiente, explicativos: que el *ordo disciplinae* corresponda lo más posible al *ordo rerum,* como veíamos en el Prólogo. El concepto aristotélico de ciencia, con su pretensión de encontrar el «porqué» de las cosas, se le brinda como un ideal. La determinación científica, pues, de Sto. Tomás se suma a su intención pedagógica; más aún, diríamos que resulta pedagógica su suprema obra precisamente por su estructuración científica.

c) *Qué hay de original en la respuesta de Sto. Tomás*

Dentro de la noética aristotélica, una característica es imprescindible para que pueda haber ciencia: que se dé un proceso de lo conocido a lo desconocido; que se proceda desde la evidencia de los principios, a través de la demostración, hasta las conclusiones. *Scientia procedit ex principiis per se notis*[8]. La gran dificultad, por consiguiente, para atribuir a la *sacra doctrina* el carácter científico salta a la vista. La ciencia procede a partir de una evidencia y como dueña absoluta del dato inicial, mientras la *sacra doctrina,* en cambio, procede a partir de lo desconocido, la inevidencia de los datos de fe y en absoluta dependencia y obediencia a los mismos. La ciencia tiene por objeto lo universal, la Escritura trata siempre de cosas singulares.

[6] Es el título de la primera cuestión de ALEJANDRO DE HALES (hacia el 1231). Su respuesta es que no; es sabiduría: «Theologia igitur, quae perficit animam secundum affectionem movendo ad bonum per principia timoris et amoris proprie et principaliter est sapientia». *Summa Theologica,* tract. intr. q.1 c.1. Pero para Alejandro, «theologia» equivale a Sagrada Escritura. Análogamente en Odón Rigaldo (hacia 1240); Guillermo de Melitona (hacia 1254); el cisterciense Guido de Elemosina (hacia 1256); S. ALBERTO MAGNO (hacia 1245): «Proprie dicetur sapientia, quae sibi causa sciendi est, et cuius finis est intra, et non quaeritur propter aliud, sed aliae quaeruntur propter eam: et hoc modo sola divina scientia est sapientia et praecipue quae est secundum pietatem (...). Sapientia autem stricte dicitur a sapore illius quod simpliciter est sapidum et illud non est nisi res divinae et ideo sapientia est tantum divinorum». *Sent.* 3 d.35 a.2 ad 1; Ricardo Fishacre (hacia 1245); ROBERTO DE KILWARDBY (hacia 1248): «Est scientia ut sapientia intendens amorem veri boni et cultum Dei, id est pietatem, quae consistit in fide, spe et caritate (...); ad ipsam pertinet non ratiocinatio, quae satisfacit soli aspectui, sed praeceptio, exhortado, oratio et huiusmodi». *De natura theologiae* c.3.

[7] S. BUENAVENTURA (hacia 1250): «Quaedam (scientia) autem est, quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec fundata super principia fidei quae quidem sunt articuli, et nihilominus acquisita; et haec est scientia sacrae scripturae, quam nullus habere potest nisi saltem habeat fidem informem». *Sent.* 3 d.35 q.2. Buenaventura hace derivar el proceder racional de Ricardo de S. Víctor y, a través de éste, de S. Anselmo. A quienes objetan que el método escriturístico es simbólico y narrativo, y, por tanto, no racional, responde que en la Escritura se trata del *credibile ut credibile* y en teología del *credibile ut intelligibile.* Apelará a la técnica de la subalternación para explicar la cientificidad de la teología. Pero lo resuelve en un conocimiento afectivo.

[8] *In Boet. de Trin.* q.2 a.2 obj.5.

A partir de la apelación a los artículos de la fe como principios de la sagrada doctrina, a los que nos hemos referido en nota hace poco[9], se hacen intentos dé aproximación a la ciencia. Pero, no obstante, persisten dudas importantes. Si la fe divina se sitúa en un plano racional, ¿no se destruye como tal fe? La luz de la fe, ¿no se desvirtuará entre procedimientos racionales? ¿Cómo pasar del ámbito divino, de donde la fe procede, al trabajo científico?

Este es el punto exacto de encuentro con la respuesta de Sto. Tomás, con lo crucial de su opción y con lo original de su razonamiento. Para Sto. Tomás, la teología es ciencia en el sentido aristotélico de la palabra (a.2). Puesto que conocemos ciertas cosas dentro de otra que es nuestra razón, hay un conocimiento que nos hace saber por qué y cómo ciertas proposiciones son verdaderas. Y esto es la ciencia. El acudir a la subalternación de las ciencias permite reconocer a la teología como tal, en dependencia de una ciencia superior que es la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Dios tiene un conocimiento perfecto de las cosas porque las ve en sus causas y en su único principio primero que es él mismo: en una mirada única, instantánea, intuitiva. En nosotros, en cambio, el conocimiento es discursivo, demostrativo, mediante razonamiento[10]. La última barrera no superada por los anteriores a Sto. Tomás era la de la ciencia como perfección de la inteligencia humana. Para todos ellos, como hemos dicho, la teología era, sobre todo, algo afectivo, ordenado a la caridad. Sto. Tomás afirmará la teología como ciencia prioritariamente especulativa (a.4). He aquí la concepción peculiar de Sto. Tomás. Si bien analógicamente, o sea, en virtud de que aun perteneciendo a órdenes completamente distintos, tenemos en común —Dios y nosotros— la existencia, lo que se nos ha comunicado en la revelación ha de ser para nosotros de alguna manera inteligible. Será sólo concebible por analogía, pero si se nos ha revelado, la realidad misma de Dios ha de ser en cierto modo «pensable». Aunque de Dios se nos manifieste más lo que no es que lo que es (a.9 ad 3), la adhesión de la fe supone una cierta inteligencia de lo revelado; y la teología, igualmente, supone la aptitud para alcanzar analógicamente a Dios. Más aún: la teología es, ella misma, un reflejo de la ciencia de Dios (a.3 ad 2). Sigue a la ciencia divina tal como ésta es en Dios, y se esfuerza por incorporarla, por reconstruirla, por plegarse a ella según lo que de ella nos ha sido comunicado en la revelación y lo que de ella nos es accesible a través de la razón.

El que ha recibido la Palabra de Dios por revelación piensa que se puede atrever a hablar de esa palabra y de su autor; piensa que puede hacer teología, y que debe seguir la lógica de su propio pensamiento. No puede negar que su fe busca entender *(fides quaerens intellectum),* según la fórmula de S. Anselmo, desde el mismo momento en que se entra en contacto con la Sagrada Escritura. ¿Qué significa lo que se lee? ¿En qué tipo de lenguaje está escrito? ¿Cómo traducirlo al tiempo y circunstancias nuestros? Pero la marcha de la inteligencia es imparable: después vendrán exigencias críticas; contraste con otras parcelas del pensamiento; aplicación de procedimientos analógicos; elaboración de definiciones, divisiones y argumentaciones. Es bajo el influjo de la fe y por un afán de más claridad inherente a la misma, como la teología crece y se desarrolla. Pero esa fe ni desconfía de la razón humana, ni se opone a ella. He aquí cuatro grandes hitos: *a)* Inteligibilidad del ser, *b)* aptitud de la inteligencia humana para captar la realidad, *c)* cono-

[9] Ver final de n.5.
[10] *In Post. Analyt.* 1.1. lect. 2.4 y 41; *In Boet. de Trin,* q.2 a.2; 1 q.85 a.5.

cimiento del ser por parte de Dios (ciencia de Dios), y *d)* naturaleza de la fe como germen de la visión y participación sobrenatural del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que los bienaventurados tienen de Dios. Cuatro grandes presupuestos de Sto. Tomás; y, a partir de ellos, la osadía de pretender, ordenando e interpretando los datos de la fe, descubrir cómo están esos datos relacionados entre sí, de qué forma se enraízan en el conocimiento que Dios mismo tiene de ellos, e incluso participar el conocimiento que Dios tiene de sí. Ese conocimiento o ciencia de Dios acerca de las cosas es explicativo, porque el orden de explicación responde al orden de las cosas y sigue el orden de las causalidades. No respecto al orden físico, que no es el comunicado por la fe, sino respecto a la ciencia de las cosas que intervienen en el orden de la salvación. Fuera de estas grandes líneas, el proyecto de Sto. Tomás es ininteligible. Enmarcado en ellas, resulta grandioso.

d) *Recurso de Sto. Tomás para su opción*

Ya hemos aludido al modo como resuelve Sto. Tomás la dificultad de proceder desde principios evidentes, que no existen en teología, y sí, en su lugar, oscuros artículos de fe. Había afirmado ya que lo peculiar de la ciencia está en que, a partir de cosas conocidas, se lleguen a conocer las ignoradas, es decir, el proceso aristotélico de demostración. Lo que en el conocer de Dios y de los bienaventurados es sumamente cognoscible, ¿cómo puede serlo para nosotros? La respuesta será que por la fe se da una participación en ese conocimiento, por asimilación a la ciencia divina. Por la fe se llega a la posesión de los principios, y de ellos se procede a las conclusiones. Es decir: los artículos de la fe son a modo de principios, y lo que de ellos se deduce son a modo de conclusiones. El reparo inmediato es cómo pueden llamarse principios los artículos de la fe, siendo lo propio de aquéllos la evidencia, y éstos esencialmente oscuros. La respuesta, ya en el cuerpo del a.2 de esta q.1, la halla Sto. Tomás aduciendo el caso no raro de las ciencias que parten de principios no evidentes para ellas mismas, pero sí para aquellas otras ciencias de donde tales principios son tomados. Se trata de la teoría, aristotélica también, de la subalternación. La teología sólo es ciencia en tanto que subalternada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Y puesto que Dios en sí mismo es el sujeto de la teología (a.7) y de la ciencia subalternante, ha de concluirse que en este caso no hay subalternación más que en los principios, y, por consiguiente, apenas existe autonomía, y la dependencia respecto a la ciencia de Dios es muy grande.

La teología y el saber de Dios

La subalternación establece la íntima relación que acabamos de ver entre teología y ciencia de Dios. Los principios de la teología, inevidentes en sí mismos y a los que llamamos artículos de fe, son principios conocidos en el ámbito científico al que pertenecen, o sea, en la ciencia de Dios y de los bienaventurados. La fe, por eso mismo, tiene una función vicaria («hace las veces») del saber de Dios; ella es la que, mientras vivimos en el mundo, asegura la continuidad entre la ciencia de Dios y la teología.

Sto. Tomás cita en varias ocasiones una definición de artículo de fe que evidencia la tensión entre el dato que el enunciado de fe proporciona y la realidad sobre la que versa: *perceptio veritatis tendens in ipsam* [11]. Entre el co-

[11] La atribuye Sto. Tomás a S. Isidoro en *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 q.ª1 obj.4; 2-2 q.1 a.6 sed cont. Es, probablemente, de Guillermo de Auxerre, *Summa Aurea* 1.3 tr.3 c.2 q.1.

nocimiento que Dios tiene de sí mismo y de las cosas, por una parte, y nosotros por otra, se «interpone» una comunicación de ese conocimiento: es la fe. Pero es una comunicación ínfima, imperfecta y parcial, adecuada a nuestra condición de viadores. La relación más estrecha, a este respecto, no debe establecerse entre teología y fe, como frecuentemente se hace por parte de introductores a la *Suma,* sino entre teología y saber de Dios. La actividad teológica podría definirse también como esa «percepción de la verdad divina que tiende hacia ella». Sto. Tomás es muy sensible a la condición itinerante del hombre y a las limitaciones subsiguientes a esta situación, si se mira el despliegue y la plenitud propias de la bienaventuranza final [12]. La expresión técnica de esta tensión escatológica está precisamente patente en la condición científica de la teología, mediante la perífrasis de la subalternación.

Algunas de las consecuencias de esta relación entre teología y ciencia de Dios serían las siguientes:

1. La más inmediata es que la dependencia en que la teología está respecto de la fe es rigurosamente técnica. No se relacionan, por consiguiente, como si la fe fuese algo sobreañadido, más o menos aleatorio, optativo o variable con el talante personal del teólogo. Según Sto. Tomás, entre la ciencia de Dios y la fe se da continuidad, garantizada por la fe, que es exigencia por parte de la teología para entrar en posesión de sus propios principios. Por lo mismo que es ciencia es por lo que la teología es religiosa y fiducial.

2. La fe es, por tanto, imprescindible para la teología. Sin ella, repitámoslo, no alcanza esta ciencia sus propios principios. Es en la subalternación de la teología a la ciencia de Dios donde se confirma la «exigencia mística que rehúsa considerar como verdadero conocimiento religioso una dialéctica racional que se apoya en una adhesión no creyente a los artículos de la fe» [13].

3. La adhesión, en teología, a la verdad divina es en razón de ella misma, pero se hace según el modo racional: pasando discursivamente de los principios a las conclusiones. Es decir, aun insistiendo en la gran importancia de la fe, es también cierto que el mero asentimiento de la misma no es teología. Es imprescindible el concurso de la razón natural. El método propio de la teología según Sto. Tomás será método racional, pues sin la razón es imposible conducir la inteligencia al conocimiento científico de la verdad enseñada por la fe. «Teología» significa intervención de la razón; como consecuencia de la cual el creyente asiente a una verdad no sólo en virtud de la revelación divina, sino por razón del nexo inteligible descubierto entre esa verdad de fe y otras verdades, ya sean de fe o naturales. Esa búsqueda de la inteligencia de la fe es la que, como ya hemos dicho, por casi todos los antecesores de Sto. Tomás era situada en un entorno de experiencia afectiva. Para Sto. Tomás, el esfuerzo racional satisfará, ante todo, el deseo de conocer. O sea, es, ante todo, esfuerzo especulativo.

4. También es consecuencia de lo dicho la existencia de una *dependencia esencial* de la teología respecto de la ciencia de Dios y de los bienaventurados; y la existencia de una *dependencia accidental,* por razón de nuestro estado de itinerantes, respecto de la fe. La oscuridad y cuanto con ella se relaciona

[12] Por eso son frecuentes las descripciones de la fe desde esta perspectiva: «Praelibatio futurae visionis». *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.1 ad 4. Ver *De verit.* q.14 a.2 sol. y ad 9; *Compend. theol.* cc.1 y 2; *In Boet. de Trin.* proëm.; q.2 a.2; 2-2, q.2 a.3; q.4 a.1; 1-2 q.62 aa.1 y 3. Sumamente interesante, sobre la tensión al reino escatológico, 1-2 q.103 a.3.

[13] M. D. CHENU, *¿Es ciencia la teología?* (Andorra 1959) p.107.

(inquietud, búsqueda, etc.), inciden en la teología por la razón accidental de nuestro ser de viadores, por la imperfección de la fe: no por la teología misma.

5. Lo magnífico del modo de solución de Sto. Tomás al problema de la cientificidad de la teología reside precisamente en que tal solución resuelve como desde dentro las dificultades provenientes del estatuto racional que se le pretende dar. Porque es ciencia del modo que lo es, o sea, subalternada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, es por lo que es tan profundamente mística y contemplativa. La fidelidad al concepto aristotélico de ciencia, para la teología, no sólo no pone en peligro su dependencia de la fe ni mucho menos la destruye, sino que, por el contrario, la aproxima al máximo a ella y la abre a la posibilidad de la contemplación.

El sujeto de la teología

El «sujeto» de una ciencia viene a significar aquello de lo que se trata en esa ciencia. Es la realidad cuyas propiedades se demuestran o a la que se atribuyen las acciones que se enuncian en el objeto o conclusiones de esa ciencia. Para Sto. Tomás, el sujeto de la teología es Dios precisamente en cuanto Dios *(sub ratione deitatis).* Como es obvio, Sto. Tomás, como sus contemporáneos, ve el panorama de la teología con amplitud tal, que apenas hay nada que esté ausente de él. Insistirá, sin embargo, en que todo será tratado por la teología en orden a la divinidad, entendida ésta, por lo demás, no como el principio y fin de todo, asequible a la metafísica, sino como el Dios vivo que se conoce y se revela a sí mismo. Sto. Tomás es consciente de la novedad y originalidad de su respuesta sobre el sujeto de la teología; pero es la única posible en coherencia con la opción por la teología como ciencia. Es, además, consecuencia de ella. Breve, pero cuidadosamente, sin citarlos expresamente, pero recogiendo sus opiniones, alude a predecesores suyos que habían hecho sujeto de la teología, expresado bajo fórmulas diversas, el desenvolvimiento histórico de la salvación.

Este puesto central de Dios y la visión de todo bajo esta perspectiva de divinidad son fundamentales al leer la *Suma.* Sólo así se pueden entender el plan teológico al que esta obra responde y el enfoque de muchos problemas por ella abordados, que de otro modo parecerían contemplados desde vertiente puramente filosófica.

Contenido de la cuestión primera de la Suma

Una tarea que nunca será ociosa, antes, al contrario, sumamente formativa para el lector de Sto. Tomás —y sobre todo para el lector de la *Suma*— es la de razonar por qué se trata *lo que* se trata, y descubrir el porqué del *lugar donde* y el *orden en que* lo trata. Nada de esto es fortuito o casual, y en ninguna obra menos que en la *Suma,* cuya redacción está presidida por la seria intención pedagógica que hemos visto a Sto. Tomás declarar en el Prólogo. Es en verdad certero el escueto y supremo elogio de Tomás de Vio Cayetano cuando dice que Sto. Tomás «habla siempre formalmente» *(semper loquitur formaliter).* Quiere decir: emplea las palabras en sentido propio y preciso, sitúa los temas en el lugar debido, analiza los problemas con profundidad y claridad, construye los argumentos con sobriedad y nitidez. Coinciden en la misma idea, por lo que al orden se refiere, Martin Grabmann cuando dice que «en la *Suma Teológica* cada parte, cada tratado, cada

cuestión, cada artículo y cada parte del artículo están realmente en el lugar que conviene»[14], y, más lapidariamente, Jerónimo Vielmus al afirmar: «todo está en su sitio»[15].

¿De qué va a hablar el Santo en esta primera cuestión? Entiende, en un titánico esfuerzo de síntesis, que esa consideración reflexiva sobre toda la enseñanza cristiana ha de comenzar investigando acerca de la condición y de la extensión de la *sacra doctrina (qualis sit et ad quae se extendat).* El pronombre «misma» *(de «ipsa» sacra doctrina)* subraya el aspecto reduplicativo o formal: se habla de la *sacra doctrina* en cuanto tal *(secundum quod ipsa).* Y la investigación de esas dos cosas se despliega en las diez preguntas de los artículos que integran la primera cuestión. ¿Cómo justificar el contenido y el orden de los mismos? Volver sobre esta pregunta, insistamos en ello, nunca es en Sto. Tomás una cuestión baladí.

Comparando el contenido del *qualis sit* (es decir, cualidades o propiedades que manifiesten la naturaleza o condición de la *sacra doctrina)* con el del *ad quae se extendat* (o sea, qué abarca), se comprende fácilmente el carácter especificativo o formal del primero respecto del segundo, más inerte o material. Pues bien; el modo como Sto. Tomás procede al pormenorizar las preguntas suscitadas tiene en cuenta esa diferencia. Tanto, que ella determina la diversa dirección del movimiento en el interior de las pesquisas propuestas. En efecto. La *necesidad* (a.1) es el rasgo de la *sacra doctrina* relativo a su *existencia.* Mientras que sus propiedades *esenciales* son las analizadas a continuación: unas absolutas (aa.2-4), otras por comparación con otros saberes (aa.5-6). Hasta aquí la primera parte.

Por lo que al panorama de la *sacra doctrina* se refiere, Sto. Tomás va desde su objeto material o sujeto (a.7), hasta los puntos de vista que integra: ya sea argumentando (a.8) o acogiendo los diversos ropajes y sentidos de la Sagrada Escritura (aa.9-10). He aquí, en sencillo esquema, lo dicho:

SOBRE LA SAGRADA DOCTRINA	Natur. o condición (qualis sit)	Respecto a la existencia: es necesaria (a.1)		
		Respecto a la esencia (cualidades). .	absolutas	es ciencia (a.2)
				es átoma (a.3)
				es esp. y prác. (a.4)
			relativas	sup. a otr. (a.5)
				sabiduría (a.6)
	Qué abarca (ad quae se extendat)	Materialmente: su sujeto: Dios (a.7)		
		Formalmente	en cuanto ciencia:	argumenta (a.8)
			en cuanto basada en la Sagrada Escritura	expresión: metaf. y símb.: (a.9)
				conceptualmente: sentidos (a.10)

[14] «Es steht in der theologischen Summa wirklich jeder Teil, jedes Traktat, jede quaestio und jeder Artikel und jeder Bestandteil des Artikels am passenden Ort». *Einführung in die Summa des hl. Thomas von Aquin* (Friburgo ^{2}1928) p.84.

[15] «Omnia suis locis collocantur». *De D. Thomae Aquinatis doctrina et scriptis* (Viena 1763) p.144.

BIBLIOGRAFÍA

BONNEFOY, J. F., *La nature de la théologie selon St. Thomas d'Aquin* (Brujas 1939).
BROWN, M., *Il metodo della Teologia:* Sap. 7 (1954) 5-16.
CONGAR, Y. M., *La fe y la teología* (Barcelona [3]1981).
— *Le moment «économique» et le moment «ontologique» dans la* sacra doctrina *(Révélation, Théologie, Somme Théologique):* Bibliothéque Thomiste t.37 (1967) 135-187.
CHENU, M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas* (Montréal-Paris 1950).
— *La théologie comme science au XIII[e] siècle* (París 1957).
— *¿Es ciencia la teología?* (Andorra 1959).
GAGNEBET, R., *La nature de la théologie spéculative:* Rev. Thom. 44 (1938) 1-39, 213-255, 645-674.
— *Dieu, sujet de la théologie, selon St. Thomas d'Aquin:* Anal. Greg. (Roma 1954) 40-55.
MUÑIZ, F., *De diversis muneribus S. Theologiae secundum doctrinan D. Thomae:* Ang. 24 (1947) 93-123.
PATFOORT, A., *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie* (París 1983).
— *«Sacra Doctrina». Théologie et unité de la I pars:* Ang. 62 (1985) 306-319.

CUESTIÓN 1

¿Qué es y qué comprende la doctrina sagrada?

Para encuadrar debidamente el plan que nos hemos trazado, es imprescindible que, antes de nada, averigüemos qué es y qué comprende la doctrina sagrada. Esta cuestión plantea y exige respuesta a diez problemas:

1. ¿Es o no es necesaria?—2. ¿Es o no es ciencia?—3. ¿Es una o múltiple?—4. ¿Es especulativa o práctica?—5. ¿Es o no es comparable a otras ciencias?—6. ¿Es o no es sabiduría?—7. ¿Cuál es su sujeto?—8. ¿Es o no es argumentativa?—9. ¿Debe o no debe utilizar expresiones metafóricas o simbólicas?—10. ¿Puede o no puede exponer textos de la Sagrada Escritura en varios sentidos?

ARTÍCULO 1

¿Es o no necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina?[a]

2-2 q.2 a.3 y 4; *In Sent.* 3, Pról., a.1; op.70 *de Trin.* q.1 a.1; *De verit.* q.14 a.10; *Cont. Gentes* 1,4,5.

Objeciones por las que parece que no es necesario que, además de las materias filosóficas, haya otra doctrina:

1. Dice Eclo 3,22: *No pretendas alcanzar lo que no puedes.* Así, pues, el hombre no debe pretender asimilar lo que excede su capacidad de entender. Puesto que lo que entra dentro de su capacidad de entender es suficientemente tratado por las materias filosóficas, parece del todo superfluo que, además de estas materias, haya otra doctrina.

2. Aún más. No hay doctrina si no trata del ser, pues sólo se puede conocer lo verdadero, que es lo mismo que decir ser. Pero las materias filosóficas abarcan el estudio de todos los seres, incluido Dios. De ahí que, tal como nos consta por el Filósofo en VI *Metaphys.*[1], una parte de la filosofía sea llamada *Teología*[b]. Así, pues, no fue[2] necesario que, además de las materias filosóficas, hubiera otra doctrina.

En cambio está lo que dice 2 Tim 3,16: *Toda escritura, divinamente inspirada, sirve para enseñar, argüir, corregir, formar para la justicia.* Ahora bien, la Escritura divinamente inspirada no entra dentro del campo de las materias filosóficas, ya que éstas son el resultado de la razón humana solamente. De donde se sigue que tiene sentido que, además de las materias filosóficas, haya otra ciencia divinamente inspirada.

Solución. *Hay que decir:* Para la salvación humana fue necesario[c] que, además de las materias filosóficas, cuyo campo

1. ARISTÓTELES, *Metaphys.* c.1. n.7 (BK 1026 a 19): S. Th. lect.6 n.1166. 2. El texto crítico ha fijado el verbo en perfecto *(fuit)* no en presente *(est).* Por regla general las traducciones mantienen el *est.* No obstante aquí traducimos el *fuit* porque, junto a la fuerza que da a la objeción, resalta la autoridad concedida a Aristóteles. *(N. del T.)*

---

a. La necesidad es la propiedad existencial (: relativa a la existencia) de la *sacra doctrina.* En este primer artículo *sacra doctrina* equivale a conjunto de verdades adquiridas por revelación. Conviene completar la doctrina de este artículo leyendo *Cont. Gent.* 1, 3 a 5.

b. En esta segunda objeción y en la respuesta a la misma se emplea «theologia» en el sentido filosófico que tenía en Aristóteles, llamada también metafísica: «quae alio nomine methaphysica dicitur». *In Boet. de Trin.* q.5 a.4.

c. ¿De qué tipo de necesidad se trata? El modo de responder Sto. Tomás a la cuestión propuesta nos orienta. «Para la salvación humana»: o sea, en la hipótesis de un determinado fin. No es, pues, necesidad absoluta o según las causas intrínsecas. Ahora bien, la respuesta de Santo Tomás es doble: la necesidad es total *(ad esse)* respecto a la doctrina que excede la razón humana; es sólo conveniencia *(ad melius esse)* respecto a verdades que, si bien asequibles a la capaci-

analiza la razón humana, hubiera alguna ciencia cuyo criterio fuera la revelación divina. Y esto es así porque Dios, como fin al que se dirige el hombre, excede la comprensión a la que puede llegar sólo la razón. Dice Is 64,4: *¡Dios! Nadie ha visto lo que tienes preparado para los que te aman. Sólo Tú.*

El fin tiene que ser conocido por el hombre para que hacia El pueda dirigir su pensar y su obrar. Por eso fue necesario que el hombre, para su salvación, conociera por revelación divina lo que no podía alcanzar por su exclusiva razón humana.

Más aún. Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación.

Así, pues, para que la salvación llegara a los hombres de forma más fácil y segura, fue necesario que los hombres fueran instruidos, acerca de lo divino, por revelación divina. Por todo ello se deduce la necesidad de que, además de las materias filosóficas, resultado de la razón, hubiera una doctrina sagrada, resultado de la revelación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre no debe analizar con sus solas fuerzas naturales lo que excede su comprensión; sin embargo, esto que le excede ha sido revelado por Dios para ser aceptado por la fe. De ahí que el texto aquel continúe diciendo (v.25): *Te han sido mostradas muchas cosas que están por encima del hombre.* En estas cosas se centra la doctrina sagrada.

2. *A la segunda hay que decir:* A diversos modos de conocer, diversas ciencias. Por ejemplo, tanto el astrólogo como el físico pueden concluir que la tierra es redonda. Pero mientras el astrólogo lo deduce por algo abstracto, la matemática, el físico lo hace por algo concreto, la materia. De ahí que nada impida que unas mismas cosas entren dentro del campo de las materias filosóficas siendo conocidas por la simple razón natural, y, al mismo tiempo, dentro del campo de otra ciencia cuyo modo de conocer es por la luz de la revelación divina[d]. De donde se deduce que la teología que estudia la doctrina sagrada, por su género es distinta de la teología que figura como parte de la filosofía.

ARTÍCULO 2

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia?[e]

2-2 q.1 ad 5 ad 2; *In Sent.* 1, Pról., a.3 q.ª.2; *De verit.* 14 a.9 ad 3; *In Boet. De Trin.* q.2 a.2; *In Post. Analyt.* 1 lect. 25.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es ciencia: 1. Toda ciencia deduce sus conclusiones partiendo de principios evidentes. Pero la doctrina sagrada las deduce partiendo de los artículos de fe que no son evidentes, ya que no son admitidos por todos. Ya dice 2 Tes 3,2: *No todos tienen fe.* Así, pues, la doctrina sagrada no es ciencia.

2. Más aún. La ciencia no trata lo individual. La doctrina sagrada, por su parte, sí lo hace cuando nos relata hechos concretos de Abraham, Isaac, Jacob y otros. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es ciencia[f].

dad humana, pueden serlo difícilmente por diversas razones. La delimitación de la capacidad humana no dejará de ser cuestión sumamente problemática. Las dificultades enumeradas se entienden copulativamente, es decir, se suman.

d. La diversidad de «luz» bajo la que idénticas cosas son cognoscibles da lugar a saberes distintos. El metafísico estudia a Dios como causa eficiente primera y como fin último de todo: pero bajo la luz natural de la razón y en tanto que ser. El teólogo, en cambio, estudia a Dios bajo la luz de la revelación y en tanto que Dios.

e. El problema es si puede llamarse o no ciencia a la teología en sentido aristotélico: es decir, como conocimiento cierto por las causas universales y necesarias, y a partir de unos principios evidentes *(principia per se nota).* ¿Es atribuible a la *sacra doctrina* el proceso por el que a partir de ciertas verdades que se suponen conocidas (principios) se va hacia otras verdades (conclusiones) que se pueden decir del sujeto de ese saber?

f. Notar que Sto. Tomás toma las dificultades de lo más cuestionable, habida cuenta del concepto aristotélico de ciencia: la teología carece de principios evidentes, y trata de realidades singulares.

En cambio está lo que dice Agustín en el XIV *De Trinitate*[3]: *A esta ciencia pertenece solamente aquello con lo que se fecunda, alimenta, defiende y robustece la fe que salva.* Esto corresponde sólo a la doctrina sagrada, no a ninguna otra ciencia. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia.

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada es ciencia. Hay dos tipos de ciencias. 1) *Unas,* como la aritmética, la geometría y similares, que deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes por la luz del entendimiento natural. 2) *Otras,* por su parte, deducen sus conclusiones a partir de principios evidentes, por la luz De una ciencia superior. Así, la perspectiva, que parte de los principios que le proporciona la geometría; o la música, que parte de los que le proporciona la aritmética. En este último sentido se dice que la doctrina sagrada es ciencia, puesto que saca sus conclusiones a partir de los principios evidentes por la luz de una ciencia superior, esto es, la ciencia de Dios y de los Santos. Así, pues, de la misma forma que la música acepta los principios que le proporciona el matemático, la doctrina sagrada acepta los principios que por revelación le proporciona Dios[g].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los principios de una ciencia cualquiera o son evidentes o quedan reducidos a los que le proporciona una ciencia superior. Estos últimos son los principios propios de la doctrina sagrada tal como se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los hechos concretos que aparecen en la doctrina sagrada no son tratados como objetivo principal, sino como ejemplo a imitar; asÍ ocurre en la moral. O también para declarar la autoridad de aquellos nombres por los que se nos ha transmitido la revelación divina que es el fundamento de la Escritura o Doctrina[h] Sagrada.

3. S. AGUSTÍN, c.7: ML 42, 1037.

---

g. El cuerpo del artículo se desarrolla en torno -al tema de la evidencia de los principios; y la dificultad que presentan los principios de esta ciencia, que son los artículos de la fe, se resuelve apelando a la teoría aristotélica de la subalternación.

h. Recoge Sto. Tomás el enunciado aristotélico, y dicho común entre los escolásticos, *de singularibus non est scientia,* que se dice de la ciencia propiamente tal o especulativa, no de la práctica, como deja indicado la respuesta al referirse a ejemplos de conducta moral. El contenido, sin embargo, de tal dicho habla de singularidad cuando, en realidad, la exigencia ineludible para que haya ciencia es más bien la necesidad. Lo importante en la demostración científica, característica de la teoría aristotélica, es que a partir de ciertas verdades que se suponen conocidas, o sea, de los principios, se vaya en un proceso deductivo necesario al conocimiento de otras verdades, que serán las conclusiones. La necesidad es, pues, un aspecto esencial del proceso. Es decir, la inteligibilidad lo que postula es alejamiento de lo contingente y proximidad a lo necesario. Como suele ser cierto que no se dan propiedades o atributos que convengan necesariamente al individuo en cuanto tal, suele ser válido el axioma. Pero siempre que, del modo que sea, fuere compatible la singularidad con la necesidad, podría darse ciencia, incluso de realidades singulares.

La teología, ciencia de la fe y que procede de la fe, sigue e imita el conocimiento de Dios. Pero Dios se conoce a sí mismo, y él es su único objeto esencial de conocimiento. Todo lo demás es sólo objeto secundario, y lo es en la medida que se relaciona con Dios. Los artículos de la fe que se refieren a las criaturas, y, en ellos, las circunstancias históricas, no son objeto de fe más que en cuanto con ellos se añade algo a Dios *(secundum quod eis aliquid veritatis primae adiungitur: De verit.* q.14 a.8 ad 1). Pero entonces esos personajes o hechos, en sí mismos contingentes, tienen algo de eterno, de necesario, y algo de verdad inamovible, en la medida que le afecta la decisión y el conocimiento de Dios. Ante los hechos de la Historia Sagrada, Santo Tomás, aun partiendo de términos inspirados en la epistemología aristotélica, no se sitúa como Aristóteles. Para él lo temporal y singular, como tal, del objeto de fe, es accidental a la fe misma. Los hechos interesan por su relación a la verdad Primera *(temporalia quae in fide proponuntur non pertinent ad obiectum fidei nisi in ordine ad aliquid aeternum, quod est veritas prima: 2-2* q.4 a.6 ad 1; cf. q.1 a.1 y a.6 ad 1; *In Sent.* 3 d.23 q.2 a.4 q.ª2 ad 1; d.24 q.1 a.1 q.ª1 ad 1; q.ª2 ad 4; *De verit.* q.14 a.8 ad 2).

ARTÍCULO 3

La doctrina sagrada en cuanto ciencia, ¿es una o múltiple?

In Sent. 1, Pról. a.2.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es una única ciencia: 1. Dice el Filósofo en I *Poster.*[4] *Es una la ciencia cuando su sujeto es de un solo género.* Como quiera que la doctrina sagrada trata del Creador y de lo creado, que no son del mismo género, hay que decir que la doctrina sagrada no es una única ciencia.

2. Más aún. En la doctrina sagrada se trata de los ángeles, de seres corpóreos y del comportamiento de los hombres. Todo esto es tratado en diversas ciencias filosóficas. Así, pues, la doctrina sagrada no es una única ciencia [i].

En cambio está la Sagrada Escritura que habla de ella como de una única ciencia, pues dice Sab 10,10: *Le concedió la ciencia de los santos.*

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada es una única ciencia. La unidad de la facultad o del hábito la da el objeto, pero no bajo el aspecto material, sino formal [j]. Por ejemplo, el hombre, el asno y la piedra pueden ser considerados bajo el aspecto formal del color, que es el objeto de la vista. Si tenemos presente, como ya hemos dicho (a.2), que la Sagrada Escritura considera algunas cosas en cuanto reveladas por Dios, todo lo que puede ser revelado por Dios cae bajo el aspecto formal del objeto [k] de tal

4. ARISTÓTELES, c.28 n.1 (BK 87 a 38): S. Th. lect.41 n.7.

---

i. El problema de la unidad esencial o específica de la teología surge pacíficamente para Sto. Tomás ante la variedad del panorama abarcado por la *sacra doctrina.* No hay situación enmarañada o encrespada de opiniones sobre la que dictaminar. Más que luz «retrospectiva» difunde aquí Sto. Tomás una iluminación «prospectiva». De forma rotunda se pronuncia por la unidad de la teología, que después de él será tan cuestionada en virtud de la gran fragmentación sufrida.

j. Unos cuantos conceptos son imprescindibles para captar el alcance de esta respuesta de Sto. Tomás. Son los de «objeto», «hábito», «potencia», «formal».

Objeto: lo que está ahí *(ob-iacet).* Lo que es alcanzado por el acto humano de una determinada potencia, facultad o hábito. Él especifica (determina la especie o caracteriza en sí misma) esa potencia, la tendencia que de ella procede y el acto que le es propio. Es frecuente la distinción entre objeto material y objeto formal. En el lenguaje de Sto. Tomás, objeto material es el campo amplio e indeterminado a que se extiende la actividad precitada. Objeto formal es el aspecto o formalidad particular considerados en el objeto material. Dentro del objeto formal aún cabe distinguir entre objeto terminativo (en cuanto cosa —*ut est res*— u objeto formal *quod)* que *es lo* alcanzado del objeto material, y objeto motivo (en cuanto escible o cognoscible —*ut est scibile* u objeto formal *quo)* que *es aquello por lo que* es alcanzado o asequible el objeto material. En el ejemplo aducido en este artículo por Sto. Tomás, el asno o la piedra serían para la vista el objeto material, el color objeto formal terminativo, y la luz objeto formal motivo.

Formal. El aspecto formal de un ser es consiguiente a su «forma». Esta traduce la μορφή griega, que no tiene nada que ver con el aspecto exterior, como significaría en su acepción corriente, sino que es el principio determinante o constitutivo de todo lo que es. Concepto correlativo al de «materia», que es indeterminación, potencialidad. Las cosas son lo que son por su «forma», que es principio intrínseco constitutivo y operativo. Lo «formal» deriva de la determinación esencial de un ser.

Hábito es una disposición estable a actuar —de manera pronta, fácil y grata— bien o mal (según sea bueno o malo el hábito). Se engendra y se desarrolla por los actos y su repetición. Si es operativo, es una disposición de las facultades a actuar respecto a determinados objetos. La ciencia es un hábito operativo.

Potencia, el texto, significa potencia activa, es decir, el principio próximo de la acción. Así son potencias las facultades del alma.

k. Comunican en razón formal de *objeto uno* todas las cosas que son revelables divinamente *(omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia:* en sol. y ad 2), o que son cognoscibles por medio de la luz divina *(divino lumine cognoscibilia:* a.4). La precisión de Sto. Tomás, en este artículo y en el siguiente, hablando de revelabilidad y de cognoscibilidad como objeto formal *quo,* y no de lo revelado o conocido, es interesante. «Revelado» añade sobre «revelable» el hecho existencial de la manifestación de Dios. Pero «revelable» no sólo indicaría la posibilidad de ser revelado, sino también la necesidad, para ser conocido de esa manera. Es decir, que la escibilidad o cog-

ciencia. Es así como queda comprendido dentro de la doctrina sagrada como una única ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La doctrina sagrada no se ocupa por igual de Dios y de las criaturas; sino que se ocupa de Dios como objetivo principal, y de las criaturas en cuanto referidas a Él como su principio y su fin. Esto no impide que sea una única ciencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que las facultades o hábitos se diversifiquen al considerar sus distintos objetos y que, al mismo tiempo, esos objetos sean considerados por una facultad o hábito superior; puesto que una facultad o hábito superior lo considera todo bajo un aspecto formal mucho más universal. Ejemplo: El sentido común tiene por objeto lo sensible, y lo sensible es también el objeto de la vista o del oído. De ahí que el sentido común, en cuanto facultad, abarque los objetos propios de los cinco sentidos. De modo parecido, lo que cae dentro del campo de las diversas ciencias filosóficas, esto mismo puede considerarlo bajo un solo aspecto, el de poder ser revelado por Dios, la doctrina sagrada como una única ciencia. Es así que la doctrina sagrada es como una imagen de la ciencia divina que es una, simple y lo abarca todo [l].

ARTÍCULO 4

La doctrina sagrada, ¿es o no es ciencia práctica? [m]

2-2 q.8 a.3; q.9 a.3; *In Sent.* 1, Pról., a.3 q.ª1.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada es ciencia práctica:

noscibilidad de lo de hecho revelado sea únicamente mediante la luz divina *(divino lumine).* Efectivamente: ya en el a.1 había afirmado que nada impide que las disciplinas filosóficas traten de algunas cosas conocidas también por revelación, en cuanto cognoscibles por la luz natural de la razón *(secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis).* Y en aquel a. 1, como sabemos, la escibilidad suprarracional (por revelación) demostraba la necesidad de ese medio de conocimiento. Insistamos: «revelabilia» es no sólo lo que puede ser revelado, como «visibilia» es lo que puede ser visto, sino también lo que tiene que ser revelado para que pueda ser conocido. Se diría que esta precisión de Sto. Tomás vendría a resolver por anticipado la objeción del nominalista Pedro Aureolo *(Sent.* prol. q.3 a.3), reportada por Cayetano al comentar este lugar. Decía Aureolo: «Si Dios revelase simultáneamente la filosofía y la geometría, aun siendo idéntica la luz que las hiciera cognoscibles, no por eso serían una sola ciencia». Efectivamente, la geometría y la filosofía pudiendo ser reveladas no son «revelabilia» porque *no tienen que* serlo; es decir, su cognoscibilidad no supera la luz de la razón. El *revelatum,* comentará Cayetano, puede entenderse como causado eficientemente: y esto no da unidad a la ciencia (todo podría ser, así, revelado); o puede entenderse como razón o modo de conocer el objeto. Y así sí da unidad. Sto. Tomás *habla formalmente* cuando a esto lo llama, no *revelata,* sino *divinitus revelabilia.*

l. No es raro en Sto. Tomás, dentro de la sobriedad del estilo de la *Suma,* que se produzcan afirmaciones asombrosas con la más absoluta sencillez. Concluyendo este ad 2, ve Sto. Tomás la *sacra doctrina* como el trasunto en el hombre de lo que es la ciencia divina *(: quaedam impressio divinae scientiae).* Fórmula admirable. Si, según el dicho escolástico «lo que está disperso en las cosas inferiores está unido en las superiores», llegados a lo que es la realidad suprema no sólo aparecerá todo unido, sino reducido a unidad; y no una unidad de composición, sino unidad simple. La sagrada doctrina, por tanto, lleva la marca de la ciencia divina.

m. La pregunta de este artículo es: si la *sacra doctrina* es ciencia especulativa o práctica, pues la redacción auténtica de Sto. Tomás es la que se encuentra en el planteamiento de la cuestión, al inicio de cada una de ellas, como es sabido. ¿Cuál es el sentido de esta duda? Para verlo convendrá precisar qué significan para Sto. Tomás esas palabras. Se llama práctico lo que se ordena a hacer algo, lo que se dirige a la acción; especulativo lo que se ordena al conocimiento, lo que se dirige a saber. La inteligencia humana en cuanto tal conoce por conocer: es su propio fin, su obra específica. Pero puede también conocer para dirigir algo que no sea su propia operación: es decir, puede producir *(finis non est cognitio sed opus: In Sent.* 3 d.35 q.1 a.3 sol.2). Pero aun en este segundo caso se trata de conocimiento intelectual; no serían necesarias dos facultades, sino una con dos funciones. La ciencia práctica trata especulativamente de cosas prácticas. La inteligencia, que de suyo es especulativa, «se hace» práctica por extensión.

Los principios con que se opera en uno y otro caso son diversos. Así, los principios especulativos son resolutivos (analíticos), porque la verdad de lo que se concluye se resuelve en tales principios; los principios prácticos son compositivos (sintéticos), porque contemplan la verdad conocida en cuanto «actuable», es decir, tienden a hacer la síntesis de lo conocido con la existencia. Así se entiende por qué lo práctico mira las cosas en cuanto a su existencia singular (contingente), mientras que lo especulativo mira todo en cuanto universal (necesario) (ver *n.h).*

1. Tal como dice el Filósofo en II *Metaphys.*[5], *el fin de la práctica es la acción.* Y la doctrina sagrada se encamina a la acción según Sant 1,22: *Sed vivientes de la palabra y no sólo oyentes.* Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia práctica.

2. Más aún. La doctrina sagrada se divide en ley antigua y ley nueva. Pero la ley es estudiada por la moral, que es una ciencia práctica. Por lo tanto, la doctrina sagrada es ciencia práctica.

En cambio, toda ciencia práctica trata de lo que puede ser hecho por el hombre. Así la Moral, los actos humanos; la Arquitectura, los edificios. La doctrina sagrada, por su parte, tiene por objeto principal a Dios, cuya obra mayor es el hombre. Por lo tanto, *no* es ciencia práctica, sino sobre todo especulativa.

Solución. *Hay que decir:* La doctrina sagrada, tal como quedó indicado (a.3), siendo una abarca todo lo que concierne a las ciencias filosóficas por el aspecto formal bajo el que lo considera, esto es, en cuanto puede ser conocido por la luz divina. De ahí que, aun cuando las ciencias filosóficas unas sean especulativas y otras prácticas, sin embargo, la doctrina sagrada las abarca todas de la misma forma que Dios se conoce a sí mismo y su obrar con la misma ciencia. Por otra parte, estamos ante una ciencia más especulativa que práctica porque trata principalmente más de lo divino que de lo humano; pues cuando trata de lo humano lo hace en cuanto que el hombre, por su obrar, se encamina al perfecto conocimiento de Dios, puesto que en ese conocer consiste la felicidad eterna[n].

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 5

La doctrina sagrada, ¿es o no es superior a las otras ciencias?

1-2 q.66 a.5 ad 3; *In Sent.* J, Pról, a.1; *Cont. Gentes* 2,4.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es superior a las otras ciencias:

1. La certeza es algo propio de la superioridad de una ciencia. Pero las otras ciencias parecen más ciertas que la doctrina sagrada, pues mientras los principios de aquellas no pueden ser puestos en duda, los de ésta, que son los artículos de fe, sí admiten la duda. Así, pues, las otras ciencias parecen más ciertas que la doctrina sagrada.

2. Más aún. Las ciencias de lo inferior toman sus principios de lo superior, como la música los toma de la aritméti-

5. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.4 (BK 993b21): S. Th. lect.2 n.2.

---

n. Sto. Tomás retoma la división de Aristóteles, según la cual los hábitos prácticos del hombre son la prudencia y el arte, y los especulativos la ciencia, la sabiduría y el hábito de los principios. La función práctica, decíamos, es la misma inteligencia ordenándose a un fin que no es su propia operación; por eso siempre será algo secundario para ella, y que supone la función primordial especulativa. Como indicábamos en la Introducción a la cuestión, aquí Santo Tomás rompe con toda la tradición al asignar a la teología, como primaria, la función especulativa. Hasta él todos los teólogos agustinianos coincidían en rechazar un fin puramente especulativo al saber teológico, y venían a converger en una teología afectiva (ver Intr. a q.1, nn. 6 y 7). La naturaleza de una ciencia debe ser determinada en función de su fin, y el fin último de esta doctrina es la contemplación de la verdad primera en la patria; así sí que es principalmente especulativa *(In Sent.* 1 prol. q.1 a.3 q.[a]3 sol.1), había expresado ya Sto. Tomás. Esto es lo que descartaban sus antecesores y contemporáneos, para quienes el pensamiento debería ser medio para la acción. Según él, por el contrario, la acción no es el fin pretendido "por esta ciencia, sino la contemplación. Es la postura más coherente con la opción hecha, en la que la inteligibilidad de la creación tiene la primacía, como hemos dicho en otro lugar.

El ser a un mismo tiempo especulativa y práctica no hace más limitada la pertenencia de la *sacra doctrina* a uno u otro de esos dos órdenes. Por el contrario, si lo supremo en el orden especulativo es la metafísica, y lo supremo en el orden práctico es la ética, la *sacra doctrina* puede decirse más especulativa que la metafísica y más práctica que la ética. Más aún: la teología llega en lo especulativo a la contemplación, que es el modo más alto y más puro de especulación; y llega en lo práctico al amor, que es lo máximo en la acción. Es, por tanto, más contemplativa que especulativa y más afectiva que práctica (cf. *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.2 q.[a]3; 2-2 q.4 aa.2.3.5).

ca. Pero la doctrina sagrada toma algo de las ciencias filosóficas. Así dice Jerónimo en su *Carta al Gran Orador de la ciudad de Roma,* que los doctores antiguos *inundaron tanto sus libros de teorías y frases de los filósofos, que no se sabe qué admirar más, si su erudición de lo profano o su conocimiento de la Escritura*[6]. Por lo tanto, la doctrina sagrada es inferior a las otras ciencias.

En cambio está la afirmación de que las otras ciencias son llamadas siervas de la doctrina sagrada en Prov 9,3: *La Sabiduría ha enviado a sus siervos a gritar desde lo alto de la colina.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que esta ciencia con respecto a algo es especulativa, y con respecto a algo es práctica, está por encima de todas las demás ciencias tanto especulativas como prácticas. De entre las ciencias especulativas se dice que una es superior a otra según la certeza que contiene, o según la dignidad de la materia que trata. En ambos aspectos, la doctrina sagrada está por encima de las otras ciencias especulativas. Con respecto a la certeza de las ciencias especulativas, fundada en la razón natural, que puede equivocarse, contrapone la certeza que se funda en la luz de la ciencia divina, que no puede fallar. Con respecto a la dignidad de la materia, porque la doctrina sagrada trata principalmente de algo que por su sublimidad sobrepasa la razón humana. Las otras ciencias sólo consideran lo que está sometido a la razón.

De entre las ciencias prácticas es más digna la que se orienta a un fin más alto, como lo civil a lo militar, puesto que el bien del ejército tiene por fin el bien del pueblo. El fin de la doctrina sagrada como ciencia práctica es la felicidad eterna que es el fin al que se orientan todos los objetivos de las ciencias prácticas.

Queda patente, bajo cualquier aspecto, que la doctrina sagrada es superior a las otras ciencias [ñ].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que lo que por su naturaleza es cierto, a nosotros, por la debilidad de nuestro entendimiento, no nos lo parezca tanto, pues nuestro entendimiento, como dice el Filósofo en II *Metaphys.*[7], *ante la evidencia de la naturaleza hace lo que la lechuza ante los rayos del sol.* De ahí que la duda que en algunos se da con respecto a los artículos de fe no tiene su origen en la incertidumbre del contenido, sino en la debilidad del entendimiento humano. No obstante, lo poco que se puede saber de las cosas sublimes es preferible a lo mucho y cierto que podemos saber de las cosas inferiores, tal como se dice en XI *De animalibus*[8].

2. *A la segunda hay que decir:* Esta ciencia puede tomar algo de las disciplinas filosóficas, y no por necesidad, sino para explicar mejor lo que esta ciencia trata. Pues no toma sus principios de otras ciencias, sino directamente de Dios por revelación. Y aun cuando tome algo de las otras ciencias, no lo hace porque sean superiores, sino que las utiliza como inferiores y serviles, como la arquitectura tiene proveedores, o como lo civil tiene lo militar. La ciencia sagrada lo hace no por defecto o incapacidad, sino por la fragilidad de nuestro entendimiento, pues, a partir de lo que conoce por la razón natural (de la que proceden las otras ciencias) es conducido, como llevado de la mano, hasta lo que supera la razón humana y que se trata en la ciencia sagrada.

6. S. JERÓNIMO, *Epist.* 70: ML 22,668. 7. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.2 (BK 993b9): S. Th. lect.1 n.282. 8. ARISTÓTELES, 1.1 c.5 (BK 644b31).

ñ. Está supuesto en esta respuesta, aunque no se explicite ni se desarrolle, el modo de intervenir la razón en la tarea teológica. Lo hace como causa principal, pero subordinada a la fe. Es precisamente el modo de tomar parte la inteligencia humana en esas otras ciencias «inferiores» a la teología lo que las hace más ciertas: no en sí mismas, como precisa Sto. Tomás, sino por la debilidad de nuestro entendimiento (ad 1).

ARTÍCULO 6

La doctrina sagrada, ¿es o no es sabiduría? [o]

2-2 q.45 a.3; *In Sent.* 1, Prol., a.3 q.ª 1.3; *Cont. Gentes 2* 4.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es sabiduría:

1. La doctrina que no tiene principios propios, sino que los toma de fuera, no puede ser llamada sabiduría, pues *al sabio le corresponde dirigir, no ser dirigido* (I *Metaphys.*[9]). Pero, tal como hemos visto (a.2), la doctrina sagrada toma los principios de fuera. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es sabiduría.

2. Más aún. A la sabiduría le corresponde probar los principios de otras ciencias; de ahí que en el VI *Ethic.*[10] se la llame *cabeza de las ciencias.* Pero la doctrina sagrada no prueba los principios de las otras ciencias. Por lo tanto no es sabiduría.

3. Todavía más. La doctrina sagrada se adquiere por el estudio; en cambio, la sabiduría es infusa, de ahí que se encuentre entre los siete dones del Espíritu Santo, como queda claro en Is 11,2. Por lo tanto, la doctrina sagrada no es sabiduría.

En cambio está lo que dice Dt 4,6, al principio de la ley: *Esta es nuestra sabiduría y nuestro modo de entender entre los pueblos.*

Solución. *Hay que decir:* Esta doctrina es, entre todas las sabidurías humanas, sabiduría en grado sumo, y no sólo en un sentido especial, sino único y total. Le corresponde al sabio dirigir y juzgar; y su juicio lo hace teniendo como punto de referencia la causa más alta de todo lo inferior. Así, en todo tipo de cosas, se llama sabio a aquel que tiene presente la causa más alta de cada cosa concreta. Por ejemplo, el trabajador que prepara los planos de un edificio es llamado sabio y arquitecto respecto a los trabajadores que labran la madera o pulen la piedra. En este sentido dice 1 Cor 3,10: *Como sabio arquitecto puso los cimientos.* Y en la vida humana, el sabio es llamado prudente por orientar el obrar humano a su debido fin. De ahí que diga Prov 10,23: *La sabiduría en el hombre es la prudencia.* Así, pues, aquel que tenga como punto de referencia la causa suprema de todo el universo, que es Dios, será llamado sabio en grado sumo; de ahí que la sabiduría sea definida como *conocimiento de lo divino,* según refiere Agustín en XII *De Trin.* [p11] Lo más genuino de la doctrina sagrada es referirse a Dios como causa suprema, y no sólo por lo que de Él se puede conocer a través de lo creado (y que en este sentido ya lo conocieron los filósofos, tal como dice

9. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 982a18): S. Th. lect.2 n.42. 10. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a20): S. Th. lect.6 n.1184. 11. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* c.14: ML 42,1009.

---

o. Esta era la afirmación tradicional, acerca de la sagrada doctrina, de la que nadie discrepaba. Desde S. Agustín, afirmando el carácter de sabiduría y negando el de ciencia para la teología, la cuestión a lo largo de la escolástica no había ofrecido ninguna duda.

p. La sabiduría es el supremo de los hábitos intelectuales o cognoscitivos. Es decir, la ciencia en su más alto grado; por consiguiente, la que demuestra por sus más altas causas o por los principios. Ciencia suprema en todos los órdenes, juzga los principios de todas las ciencias: los ordena, explica y defiende *(In Metaphys.* 1 lect.1 n.35; lect.2 n.36; lect.3 n.56; *In Ethic.* 4 lect.5 n.1181; *In Boet. de Trin.* q.5 a.1; *In Sent.* 1 prol. q.un. a.3 sol.1; 2-2, q.9 a.2). Por otra parte, «sabiduría» evocaba un conocimiento «sabroso», lo que cuadraba admirablemente a la *sacra doctrina.* Pero lo que se había planteado tradicionalmente como dilema (o es ciencia o es sabiduría) lo resuelve Sto. Tomás observando que la sabiduría no se opone a la ciencia, sino que le añade algo *(In Boet. de Trin.* q.2 a.2 ob.1 y sol.1). Es conocimiento por las causas (ciencia), y por la causa más elevada (sabiduría).

Para Sto. Tomás, en realidad, por lo mismo que es ciencia subalternada a la ciencia de Dios, la teología es una, especulativa y práctica, superior a todas las demás ciencias, y sabiduría. Y esto más que la metafísica, por cuanto ésta alcanza a Dios indirectamente *(quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile),* y la teología lo hace directamente *(quantum ad id quod notum est sibi de seipso).* La revelación es, en realidad, una derivación de la luz con que Dios se conoce a sí mismo, como hemos visto anteriormente.

Rom 1,19: *Lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista);* sino también por lo que sólo Él puede saber de sí mismo y que comunica a los demás por revelación. De donde se deduce que la doctrina sagrada es sabiduría en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La doctrina sagrada no toma sus principios de ninguna otra ciencia humana, sino de la ciencia divina, la cual, como sabiduría en grado sumo, regula todo nuestro entender.

2. *A la segunda hay que decir:* Los principios de las otras ciencias o son evidentes y no necesitan ser demostrados; o lo son en alguna otra ciencia y son demostrados por un proceso mental natural. El conocimiento propio que se tiene en la ciencia sagrada lo da la revelación, no la razón natural. De ahí que no le corresponda probar los principios de las otras ciencias, sino sólo juzgarlos. Así, condena por falso[q] todo lo que en las otras ciencias resulta incompatible con su verdad. Dice 2 Cor 10,4ss: *Derribamos las falacias y todo torreón que se jerga contra el conocimiento de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Al sabio le corresponde juzgar. Como hay dos modos de juzgar, la sabiduría debe ser entendida de dos modos también. Uno de los modos es si el que juzga tiene tendencia a algo. Por ejemplo, el virtuoso juzgará rectamente todo lo que se refiera a lo virtuoso, pues él tiende a ello. De ahí lo que se dice en X *Ethic.* [12]: *El virtuoso es la regla y medida de los actos humanos.* Otro modo de juzgar es juzgar por conocimiento. Así, por ejemplo, el especialista en moral podrá juzgar los actos de tal o cual virtud aunque él no la tenga. Pues bien, a la hora de juzgar las cosas divinas, el primer modo indicado es el que corresponde a la sabiduría que figura entre los dones del Espíritu Santo, siguiendo aquello de 1 Cor 2,15: *El hombre espiritual todo lo juzga,* etc.; y Dionisio dice en el c.2 del *De Divinis Nominibus*[13]: *Hieroteo es hombre docto no sólo porque aprende lo divino, sino porque también lo vive.* El segundo modo de juzgar pertenece a la doctrina sagrada en cuanto adquirida por el estudio; si bien toma los principios que dimanan de la revelación[r].

ARTÍCULO 7

¿Es o no es Dios el sujeto de esta ciencia?[s]

In Sent. 1, Prol. a.4; *In Boet. De Trin,* q.5 a.4.

Objeciones por las que parece que Dios no es el sujeto de esta ciencia:

1. Según el Filósofo en I *Poster.* [14],

12. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 1176 a 17): S. Th. Lect.8. 13. DIONISIO, *De Divinis Nominibus* § 9: MG 3,648. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 71 a 13): S. Th. lect.2 n.2-7.

---

q. En cuanto a las funciones que son propias de la sabiduría, Sto. Tomás hice las acotaciones que son necesarias en el caso presente. La teología no demuestra los principios de otras ciencias, pero condena como falso lo que fuera incompatible con la verdad teológica. Convendrá, una vez más, tener en cuenta que la inteligencia del teólogo en su trabajo está intrínseca y constantemente iluminada y medida por la fe. Cuando rebasase la teología el ámbito sobre el que la revelación se produce, aquella condenación podría también incidir en terrenos que no son de su competencia.

r. En esta respuesta Sto. Tomás establece la distinción que interesa para resolver la objeción que se ha propuesto: porque la teología implica diversos niveles de inteligibilidad y diversos modos de acceso a sus conclusiones, es legítimo proponer la distinción. Pero ella no supone separación. La frase conclusiva de este ad 3 *(licet eius principia ex revelatione habeantur)* advierte de la necesidad de una continua recomposición de la unidad teológica, volviendo constantemente a sus principios *(In Boet. de Trin.* q.6 a.1). No se encuentra en Sto. Tomás nada que autorice a fundar en él la ruptura de los devotos del siglo XV, disociando la teología espiritual de la teología especulativa. El quehacer teológico no es un proyecto meramente humano, ni tiene nada que ver con una tarea filosófica «aplicada» a unos datos aceptados como postulados. «El teólogo no es un filósofo que trabaje sobre una creencia, sino un creyente» (Congar). Las conclusiones teológicas están siempre «pegadas» *(propinquissimae)* a sus principios, que son, como sabemos, los artículos de la fe (ver lugar citado de *In Boet. de Trin.).*

s. Comienza aquí, como dijimos, la segunda sección de esta q.1. Trata Sto. Tomás de responder qué abarca la *sacra doctrina.*

Considerada objetivamente la ciencia, aparecen tres cosas en la demostración, según Aris-

toda ciencia necesita suponer del sujeto *qué es.* Pero la doctrina sagrada como ciencia no supone de Dios *qué es,* ya que dice el Damasceno[15]: *Es imposible decir de Dios qué es.* Por lo tanto, Dios no es el sujeto de esta ciencia.

2. Más aún. Todo lo que trata una ciencia está comprehendido en su sujeto. Pero en la Sagrada Escritura se trata de muchas cosas además de Dios, como son las criaturas y los actos humanos. Por lo tanto, Dios no es el sujeto de esta ciencia.

En cambio es sujeto de una ciencia aquello en torno a lo cual gira todo el quehacer de tal ciencia. La ciencia sagrada gira en torno a Dios, tanto que se la llama *Teología,* que es casi como decir *Tratado sobre Dios.* Por lo tanto, Dios es el sujeto de esta ciencia.

Solución. *Hay que decir:* Dios es el sujeto de esta ciencia. La relación que hay entre una ciencia y su sujeto es la misma que hay entre una facultad o hábito y su objeto. El objeto propio de una facultad o hábito lo constituye el aspecto bajo el cual lo considera todo tal facultad o hábito. Así, el hombre y la piedra son considerados por la vista bajo el aspecto del color, de ahí que el color sea el objeto propio de la vista. Todo lo que trata la doctrina sagrada lo hace teniendo como punto de mira a Dios. Bien porque se trata de Dios mismo, bien porque se trata de algo referido a Él como principio y como fin. De donde se sigue que Dios es verdaderamente el sujeto de esta ciencia. Esto mismo queda patente por los principios de esta ciencia, que son los artículos de fe, y que proviene de Dios. El sujeto de los principios es el mismo que de toda la ciencia, pues toda la ciencia virtualmente está contenida en los principios. Es verdad que ha habido quienes, considerando lo que se trata en esta ciencia y no el aspecto bajo el que se trata, le han asignado a la doctrina sagrada otro sujeto. Por ejemplo, los hechos y los signos, o la obra de la reparación, o el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros[t]. Cierto que en esta ciencia se trata de todo esto, pero siempre en cuanto referido a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando no podamos decir de Dios *qué es,* en esta doctrina sagrada tomamos sus efectos, de naturaleza o de gracia, como sustituto de la definición para poder analizar lo que en esta doctrina se dice de Dios. Esto mismo hacen algunas ciencias filosóficas, que, por el efecto, demuestran

15. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa* l.1 c.4: MG 94,797.

tóteles: «lo que» se demuestra, que es la conclusión; aquello «a partir de lo cual» se demuestra, que son los axiomas o principios; aquello «de lo que» se hace la demostración, o «a lo que» lo demostrado afecta, que es el sujeto: realidad a la que se trata de atribuir unos predicados. Relacionando estas nociones diríamos que sujeto de una ciencia es aquella realidad a la que se refiere lo expresado en las conclusiones bajo la luz de los principios. Es para la ciencia el sujeto, dice Sto. Tomás, lo que es el objeto a la potencia o hábito. Es decir, la materia acerca de la que versan las conclusiones: la realidad que se pretende conocer, describiendo sus propiedades, lo que cada saber hará desde un punto de vista peculiar.

El sujeto de la teología es Dios. Y todo cuanto ella abarca lo contempla bajo la razón de deidad. No del dios de la filosofía, sino del de la revelación cristiana; no del que es principio y fin de todas las cosas, sino del que se ha mostrado a los hombres, y tal como él se conoce a sí mismo.

t. Santo Tomás recoge, en este artículo, la situación histórica del problema en su tiempo, sumamente agitada y controvertida, como se ve. S. Agustín, Pedro Lombardo, Hugo de S. Víctor, Roberto de Melún, Roberto de Grosseteste, Roberto de Kilwardby y Odón Rigaldo, sin ser expresamente citados, son los autores aludidos en sus opiniones respecto al sujeto de la teología. Podrían alinearse con ellos Anselmo de Laón, Roberto Pulleyn, Pedro de Poitiers, Prepositino de Cremona...: todos aquellos, en una palabra, que optan por el *ordo temporis* como preferible al *ordo cognitionis* según la clara expresión de Hugo de S. Víctor *(Didasc.* 6, 6: ML 176,505). Una vez decidido Sto. Tomás a dar la primacía al más profundo principio de inteligibilidad de la *sacra doctrina* en virtud de su estatuto científico subordinado al saber de Dios, y decidido a defender la inteligibilidad del contenido de la revelación desde Dios mismo, no tiene inconveniente en abandonar el desarrollo histórico o cualquier sistematización basada en él. Como hemos visto al comentar el Prólogo a la *Suma,* estos intentos hacían imposible el *ordo disciplinae* buscado por Sto. Tomás.

algo de la causa, habiendo tomado el efecto como sustituto de la definición de causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo que se trata en la doctrina sagrada está comprehendido en Dios; no como partes o especies o accidentes suyos, sino en cuanto, de algún modo, referido a Él mismo.

ARTÍCULO 8

La doctrina sagrada, ¿es o no es argumentativa? [u]

2-2 q.1 a.5 ad 2.3; *In Sent.* 1 Prol. a.5; *In Boet. De Trin,* q.2 a.3; *Cont. Gentes* 1 2.9; *Quodl.* 4 q.9 a.3.

Objeciones por las que parece que la doctrina sagrada no es argumentativa:

1. Dice Ambrosio en el l.I del *De Fide Catholica*[16]: *Donde se busque la fe, quita los argumentos.* Pero en esta doctrina lo que se busca principalmente es la fe, como dice Jn 20,31: *Estas cosas han sido escritas para que creáis.* Por lo tanto, la doctrina sagrada no es argumentativa.

2. Más aún. Si es argumentativa, su argumento radica en la autoridad o en la razón. Si argumenta desde la autoridad, no sería propio de su dignidad, pues el argumento desde la autoridad es el más débil de los argumentos según Boecio. Si argumenta desde la razón, no sería propio de su fin, pues dice Gregorio[17]: *La fe no tiene ningún mérito allí donde la razón humana aporta la evidencia.* Por tanto, la doctrina sagrada no es argumentativa.

En cambio está lo que dice del obispo la carta a Tito 1,9: *Debe ser adicto a la doctrina auténtica; así será capaz de predicar una enseñanza sana y de rebatir a los adversarios* [v].

Solución. *Hay que decir:* Así como las otras ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que, partiendo de tales principios, argumentan para demostrar otras cosas que hay en ellas, de la misma forma la doctrina sagrada no argumenta para probar sus principios, los artículos de fe, sino que, a partir de ellos, argumenta para probar otra cosa. Por ejemplo, el Apóstol en 1 Cor 15,12ss, partiendo de la resurrección de Cristo, argumenta para probar la resurrección de la humanidad. Sin embargo, hay que tener presente que, dentro de las ciencias filosóficas, las inferiores ni prueban sus principios ni discuten contra quien los niega, sino que dejan que esto lo hagan las superiores. La metafísica, que es la suprema de las ciencias filosóficas, discute contra quien niega sus principios siempre que éste esté de acuerdo en algo; pues si el interlocutor lo niega todo, a la metafísica no le es posible discutir con él, aunque sí puede resolver sus problemas. Como quiera que la Sagrada Escritura no tiene por encima como superior otra ciencia, discute con quien niega sus principios. Si éste está de acuerdo en algo de los principios que se tienen por revelación, entonces argumenta. Así, con la autoridad de la Sagrada Escritura discutimos contra los herejes; y con un artículo de fe lo hacemos contra quien niega otro. Si, por otra parte, el interlocutor lo niega todo, ya no hay posibilidad de hacerle ver con

16. S. AMBROSIO, *De Fide Catholica* l.1 c.13: ML 16,570. 17. S. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.2 hom.26: ML 76,1197.

---

u. Sto. Tomás contempla, a partir de este artículo, el panorama de la *sacra doctrina* en su específico quehacer científico. Ve la teología situada entre sus principios por una parte (es decir, los datos de la Sagrada Escritura), y los destinatarios de la argumentación por otra. Consecuente con la dirección del movimiento de esta sección, y yendo siempre de lo menos a lo más formal, como dijimos, procederá desde la argumentación (a.8) hasta los principios. Dentro de éstos, desde lo relativo a la expresión (a.9) hasta lo que se refiere al concepto (a. 10). Aquel «a qué se extiende la doctrina sagrada» del proyecto de Sto. Tomás incluye el campo que comprende la materia teológica y el modo de abarcarla. Puede, por eso, entenderse como la pregunta por el método teológico.

v. El tema de la argumentación en teología nace con Guillermo de Auxerre, glosando Hebreos 2. El concepto «argumento», que se encuentra tanto en el vocabulario de la ciencia como en el de S. Pablo, hace de bisagra donde se ensamblan el proceso de fe y el proceso racional o científico. En un primer momento, sin embargo, no planteó mayor problema su utilización, por lo mismo que ni desbordaba el ámbito de los datos revelados ni comprometía la pureza de la fe: no había inconveniente en incorporarlo a los procedimientos textuales. Hemos visto sumariamente el proceso en la introducción a la q.1.

razones los artículos de fe, aunque sí se pueden resolver los problemas que plantee contra la fe, si es que lo hace. Pues la fe se fundamenta en la verdad infalible, y lo que es contrario a la verdad no es demostrable; de donde se sigue que los razonamientos que se presentan contra la fe no son demostraciones inapelables, sino argumentos rebatibles[x].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando los argumentos de razón no sean capaces de poder probar lo que es de fe, sin embargo, la doctrina sagrada, partiendo de los artículos de fe, puede deducir otras verdades de fe, como se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Argumentar por autoridad es lo más genuino de la doctrina sagrada, puesto que, como quiera que los principios de esta doctrina han sido establecidos por revelación, es necesario creer en la autoridad que dimana de aquellos a quienes les ha sido hecha la revelación. Esto no anula la dignidad de la doctrina sagrada, pues el argumento por autoridad fundada en la razón humana es muy débil; mientras que el argumento por autoridad fundada en la revelación divina, es muy sólido[y]. Sin embargo, la doctrina sagrada hace uso también de la razón humana; y no para probar cosas de fe, eso sería suprimir el mérito de la fe, sino para demostrar algunas otras cosas que se tratan en la doctrina sagrada. Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe, de la misma forma que la tendencia natural de la voluntad se somete a la caridad[z]. De ahí lo que dice el Apóstol en 2 Cor 10,5: *Cogemos prisionero todo pensamiento humano sometiéndolo a Cristo.* De ahí que la doctrina sagrada use también la autoridad de aquellos filósofos en aquello que, por esfuerzo natural, pudieran conocer de la verdad. Así, Pablo, en Hech 17,28, trae a colación lo dicho por Arato: *Como lo dicen incluso algunos de vuestros poetas: Somos estirpe de Dios.* No obstante, no hay que olvidar que la doctrina sagrada usa estas autoridades como argumentos que no le son propios, y por tanto, sólo como probables. Las autoridades que dimanan de la Escritura canónica, son argumentos usados como propios e imprescindibles. Las autoridades que dimanan de otros doctores de la Iglesia son argumentos usados como si fueran propios, pero como probables. Nuestra fe se fundamenta en la revelación hecha a los Profetas y a los Apóstoles, los cuales escribieron los libros canónicos; no en la revelación hipotéticamente hecha a otros doctores[a']. Por eso dice Agustín en su

x. La opción clara de Sto. Tomás al decidirse por la atribución, en riguroso sentido aristotélico, del carácter científico a la teología, significa arrostrar el riesgo de dar a la argumentación un sentido netamente racional. Ilustrada por la fe, ciertamente, pero la razón permanece como razón. Y en modo alguno es mera transigencia superficial como se daba entre los que admitían un valor introductorio a las ciencias humanas. Por el contrario, es plena confianza en la razón que entra de lleno en la elaboración de la *sacra doctrina.* De esta manera el teólogo llega hasta la deducción rigurosamente tal, que es la operación característica de la ciencia aristotélica. Según Sto. Tomás «se deduce» *(In Sent.* prol. q.1 a.3 q.ª3 sol.2 ad 3), «se silogiza» *(In Sent.* 3 d.23 q.2 a.1 ad 4), «se concluye» *(De verit.* q.14 a.9 ad 3), y «se argumenta» (en este artículo 8, corp. y ad 1).

y. En esta matizada respuesta, en la que se subraya la diferencia entre el argumento de autoridad y el argumento de razón, se diseñan, con originalidad, las líneas esenciales de lo que será posteriormente el tratado de los lugares teológicos.

z. Conocer la verdad y manifestarla no es en Sto. Tomás, como lo era en los doctores agustinianos, meditar la palabra para motivar la piedad u ordenar la actividad del pensamiento a algo exterior a él, sino que es aceptar la propia finalidad del acto de pensamiento, que tiende por su esencia a realizar la perfección de la inteligencia *(In Boet. de Trin.* q.2. a.1). La vocación sobrenatural no cambia en nada este hecho, porque la gracia no destruye la naturaleza, según se dice aquí (la misma idea en *In Sent.* 3 d.24 a.3 q.ª3 sol.1; *In Boet. de Trin.* q.2 a.3).

a'. Sto. Tomás procede poniendo en práctica lo que en el texto presente expone. En esta cuestión primera de la *Suma,* además de unas 7 referencias implícitas a opiniones ajenas (ver *n.t),* hay 53 citas, de las que 26 son de la Sagrada Escritura. De las 27 restantes, 12 son literales y 15 no literales. Son citados: 9 veces Aristóteles, 7 S. Agustín, 4 el Pseudo-Dionisio y 2 S. Gregorio Magno. Citados una vez aparecen S. Jerónimo, Hugo de S. Víctor, S. Ambrosio y Boecio. Óptimo muestrario de citas, se diría que paradigmático, para juzgar brevemente el uso de las autoridades por Sto. Tomás, en teología.

carta a Jerónimo[18]: *Sólo en los libros de la Escritura llamados canónicos he depositado el honor de aceptar y creer sin reservas que su autor no se equivocó al escribirlos. Los demás libros, por muy grande que sea la santidad y la doctrina que en ellos puedo encontrar, no por eso los acepto por verdaderos sin más, a pesar de que sus autores vivieron y escribieron*[b'] *como santos y sabios.*

ARTÍCULO 9

La Sagrada Escritura, ¿debe o no debe utilizar metáforas?

In Sent. 1, Prol. a.5; d.34 q.3 a.1.2; *In Boet. De Trin.* q.2 a.4.

Objeciones por las que parece que la Sagrada Escritura no debe utilizar metáforas:

1. No parece que le incumba a la doctrina sagrada, la suprema entre las ciencias, como ha quedado establecido (a.5) hacer uso de lo que es propio de las doctrinas de más baja categoría. Manejar comparaciones e imágenes es lo peculiar de la Poética, la de menor categoría entre todas las doctrinas. Por lo tanto, a la ciencia sagrada no le compete usar metáforas.

2. Más aún. La doctrina sagrada parece destinada a desvelar la verdad; de ahí que se haya prometido una recompensa a quien lo haga, tal como dice Ecli 24,31: *Quienes me den a conocer tendrán la vida eterna.* Pero con las metáforas la verdad queda tapada. Por lo tanto, no le corresponde a la doctrina sagrada presentar lo divino con metáforas tomadas de las cosas corporales.

3. Todavía más. Algunas criaturas, cuanto más sublimes son, tanto más se acercan a la semejanza divina. Si, pues, algo de las criaturas se aplica a Dios, tal aplicación deberá hacerse partiendo de algo de las criaturas más sublimes, no de otras. Sin embargo, esto se encuentra a menudo en la Escritura.

En cambio está lo que dice Os 12,10: *Me he prodigado en dejarme ver; y en manos de los profetas he sido comparado.* Transmitir algo por comparación es metafórico. Luego la doctrina sagrada puede usar metáforas.

Solución. *Hay que decir:* Es conve-

18. S. JERÓNIMO, *Epist.* 82: ML 33,277.

Ante todo la Sagrada Escritura. Para el Santo, como para toda la Edad Media y para la época patrística el centro de su preocupación teológica es la Biblia. Aquí la autoridad es Dios mismo, y las citas de la Sagrada Escritura, expresión de la verdad divina. Cuantitativamente, sin duda, ellas ocuparán el primer lugar con enorme diferencia sobre cualquier otra autoridad. La valoración cualitativa de la exégesis de Sto. Tomás puede sintéticamente expresarse así: *1.* va siempre tras el contenido doctrinal de los textos; *2.* padece las deficiencias históricas y filológicas comunes a todos los medievales; *3.* supera notablemente a sus contemporáneos en el espíritu de la misma (cf. C. SPICQ, *Thomas d'Aquin (exégète):* DTC 15a, 693-738).

Todos los invocados, además de la Sagrada Escritura, estarían comprendidos en alguno de estos tres grupos: 1. *auctoritates* (autoridades), 2. *magistri* (maestros), 3. *quidam* (algunos). Las «autoridades» son fuente de dichos auténticos y su valor es indiscutible: se ha de aceptar. Son fundamentales los Padres (sancti), sobre todo S. Agustín, y los filósofos, sobre todo Aristóteles. Los «maestros», los dotados de misión canónica para enseñar, producen «sentencias», «definiciones», «glosas»; de valor discutible. Los citados bajo la denominación «algunos» (ex.gr. a.7 resp. párrafo segundo) son generalmente maestros contemporáneos a Sto. Tomás (cf. M. D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas,* Paris 1950, p.109ss).

b'. El pensamiento de Sto. Tomás en este lugar de la *Suma* debe ser completado con lo expuesto en otros lugares *(In Boet. de Trin.* q.6 a.1 sol.3). Según el Santo, el proceso puesto en juego en las ciencias naturales, las matemáticas y la ciencia divina (metafísica y teología), es diverso. En las ciencias naturales el proceso es racional, en las matemáticas es disciplinar, y en la ciencia divina es intelectual. De la comparación entre el proceso racional y el intelectual importa destacar una llamada vía de resolución *(via resolutionis),* en virtud de la cual el proceso discursivo de la teología, tiende a simplificarse en la inteligencia. Iniciada en la fe, esa vía se difunde en argumentaciones tan amplias como sean precisas; pero para volver continuamente a la fe, y en último término a la inteligencia divina *(intellectus divinus),* donde se simplifican de nuevo todas las elaboraciones. A esa inteligencia se refieren todos los frutos de la razón «como los puntos de un círculo al centro», según palabras de Sto. Tomás, tomadas de Boecio *(se habet ratio ad intellectum sicut (...) circulus ad centrum).*

niente que la Sagrada Escritura transmita lo divino y espiritual a través de imágenes tomadas de lo material. Pues Dios acude a todos a través del modo que les es propio. Es propio de lo humano que llegue a lo inteligible por lo sensible, puesto que nuestro conocer empieza por los sentidos. De ahí que fuera conveniente que lo espiritual se nos transmitiera en la Sagrada Escritura a través de lo material. Esto es lo que nos dice Dionisio en el c.1 de *Ierarch. Cel.*[19]: *Es imposible que la luz divina nos ilumine si no nos llega atenuada por variados velos sagrados.* También convenía que la Sagrada Escritura, dirigida a todos según aquello de la carta a los Rom 1,14: *Me debo a los sabios y a los ignorantes,* presentase lo espiritual bajo imágenes tomadas de lo material, a fin de poder ser captado por los más simples, los cuales, por sus propias fuerzas, son incapaces de entender lo que es posible ser comprendido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poeta usa metáforas para ofrecer una imagen, pues la imagen por naturaleza agrada al hombre. Sin embargo, la doctrina sagrada las usa porque el hombre las necesita y le son útiles, como hemos dicho (sol.) [c'].

2. *A la segunda hay que decir:* La luz de la revelación divina no desaparece por las figuras sensibles con las que se rodea, como dice Dionisio; sino que permanece siendo lo que es. De tal manera que no deja que las mentes a las que se hace la revelación se queden en las imágenes, sino que las eleva para entender lo que es posible ser comprendido. De este modo, aquellos a quienes se les revela algo, pueden enseñarlo también a otros. Por eso, lo que en algún lugar de la Escritura se transmite simbólicamente, en otros se hace explícitamente. La misma sombra en que aparece la revelación por las imágenes es útil tanto para que los estudiosos investiguen más como para que queden sin sentido las risas de los incrédulos, de quienes dice Mt 7,6: *No deis lo santo a los perros.*

3. *A la tercera hay que decir:* Tal como escribe Dionisio en el c.2 de *Hierarch. Cael.*[20]: Es preferible que lo divino se transmita en la Escritura bajo el ropaje simbólico de cuerpos viles que de cuerpos nobles. Y esto por tres razones. 1) *La primera,* porque de este modo se aleja al hombre del error, pues queda patente que lo simbólico no se dice de lo divino como propiedad, cosa que podría pensarse si lo simbólico se tomara de cuerpos nobles; y esto lo pensaría todavía más quien no conociera más que cuerpos nobles. 2) *La segunda,* porque este modo de conocer es el más adecuado para hablar de Dios en esta vida; pues nos es más claro lo que Él no es que lo que es. Por eso, las imágenes tomadas de lo menos parecido a Él nos llevan a considerarlo por encima de lo que nosotros podemos pensar y decir. 3) *La tercera,* porque, así, lo divino queda tapado para ojos indignos [d'].

ARTÍCULO 10

El texto de la Sagrada Escritura, ¿tiene o no tiene varios sentidos?

In Sent. 1, Pról. a.5; 4 d.21 q.1 a.2, q.ª 1 ad 3; *In Gal.* 4 lect. 7; *Quodl.* 7 q.6 a.1.2.3.; 3 q.14 a.1; De *Pot.* q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el texto de la Sagrada Escritura no tiene varios sentidos. Estos son: el histórico o literal, el alegórico, el tropológico o moral, el anagógico.

19. C.1 § 2: MG 3,121. 20. C.1 § 2: MG 3,136.

c'. Como se ve en este artículo y en el siguiente, puesto que la investigación relaciona la teología con sus principios, *sacra doctrina* viene a coincidir exactamente con Sagrada Escritura (ver *n.u).*

d'. Esta respuesta presenta dos notables aspectos que merecen ser destacados. El primero nos advierte del riesgo de error que pueden representar las imágenes o semejanzas de Dios más nobles. El segundo nos demuestra que, aunque defendido con calor por Sto. Tomás el estatuto científico de la teología en sentido aristotélico, y pese a la primacía pretendida para la inteligibilidad del ser a todo lo largo de su escala de realización, no pierde Sto. Tomás el sentido del límite en las posibilidades de nuestro conocimiento. Aun siendo la teología un sello de la ciencia divina (a.3 ad 2), en esta vida, de Dios conocemos lo que no es mejor que lo que es. La experiencia de los místicos algo corrobora de estas afirmaciones, cuando dicen que la contemplación negativa es superior a la contemplación afirmativa.

1. La multiplicidad de sentidos en un texto engendra confusión y desengaño, y quita fuerza al argumento. De ahí que la argumentación no parta de proposiciones de varios sentidos so pena de ofrecer meros sofismas. La Sagrada Escritura debe ser capaz de mostrar la verdad sin ningún tipo de sofisma. Por lo tanto, un mismo texto de la Escritura no puede tener varios sentidos.

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *De utilitate credendi*[21]: *La Escritura llamada Viejo Testamento se nos transmite de cuatro formas: histórica, filológica, analógica y alegórica.* Estas cuatro formas parecen completamente distintas de los cuatro sentidos citados. Por lo tanto no parece conveniente que un mismo texto de la Escritura se explique según esos cuatro sentidos.

3. Todavía más. Amén de los cuatro sentidos citados, hay otro, el parabólico.

En cambio está lo que dice Gregorio en el XX *Moralium*[22]: *Por su modo de hablar, la Sagrada Escritura está por encima de todas las ciencias, pues con un mismo texto relata un hecho y revela un misterio* [e'].

Solución. *Hay que decir:* El autor de la Sagrada Escritura es Dios. Y Dios puede no sólo adecuar la palabra a su significado, cosa que, por lo demás, puede hacer el hombre, sino también adecuar el mismo contenido. Así, de la misma forma que en todas las ciencias los términos expresan algo, lo propio de la ciencia sagrada es que el contenido de lo expresado por los términos a su vez significa algo. Así, pues, el primer significado de un término corresponde al primer sentido citado, el histórico o literal. Y el contenido de lo expresado por un término, a su vez, significa algo. Este último significado corresponde al sentido espiritual, que supone el literal y en él se fundamenta. Este sentido espiritual se divide en tres. Como dice el Apóstol en la carta a los Hebr 7,19, la Antigua Ley es figura de la Nueva; y esta misma Nueva Ley es figura de la futura gloria, como dice Dionisio en *Ecclesiastica Hierarchia*[23]. También en la Nueva Ley todo lo que ha tenido lugar en la cabeza es signo de lo que nosotros debemos hacer. Así, pues, lo que en la Antigua Ley figura la Nueva, corresponde al *sentido alegórico;* lo que ha tenido lugar en Cristo o que va referido a Cristo, y que es signo de lo que nosotros debemos hacer, corresponde al *sentido moral;* lo que es figura de la eterna gloria, corresponde al *sentido anagógico.*

El sentido que se propone el autor es el literal. Como quiera que el autor de la Sagrada Escritura es Dios, el cual tiene exacto conocimiento de todo al mismo tiempo, no hay inconveniente en que el sentido literal de un texto de la Escritura tenga varios sentidos[f], como dice Agustín en el XII *Confess.*[24]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diversidad de sentidos no engendra ningún equívoco o

21. S. AGUSTÍN, c.3: ML 42,68. 22. S. GREGORIO MAGNO, c.1: ML 76,135 23. C.5 § 2: MG 3,501. 24. C.31: ML 32,844.

---

e'. Se pregunta Sto. Tomás por los diversos sentidos de la Sagrada Escritura. Es, en este tema, deudor y óptimo testigo de la situación que esta cuestión presenta en su tiempo. Es decir, acepta la existencia de cuatro sentidos, uno literal y tres espirituales. Interesa destacar la puntualización de Sto. Tomás sobre el sentido parabólico: es una forma de expresión (a.9) del sentido literal, y a él se reduce (ad 3).

f. Estas palabras finales del cuerpo del artículo han supuesto siempre una dificultad, al no dejar claro si resumen lo dicho antecedentemente o si emiten una nueva idea. Es decir, si se trata de los tres sentidos espirituales que se fundan sobre el literal, o si se afirma la posibilidad de varios sentidos literales. Acudiendo a otra obra de Sto. Tomás *(De pot.* q.4 a.1) parece que se puede decir que la idea del Santo es no excluir como posibles otros sentidos literales, que pueden ser adaptados *(sensus qui in se veritatem continent, et possunt salva circumstantia litterae, Scripturae aptari).* Estos sentidos adaptados merecen ser considerados como sentidos literales de la Escritura, a cuya dignidad se acomoda esta posibilidad.

Importa hacer notar el rigor, en esta materia, de Sto. Tomás, para quien el sentido literal es el primero y fundamental. Se ha podido decir, por eso, que representa un paso importante hacia la exégesis moderna. Efectivamente, el sentido literal es: *a.* fundamento de los demás; *b.* el único válido para argumentar; *c.* aquel en el que se expresa lo necesario para la fe, aun cuando en otros lugares aparezca en sentido espiritual.

cualquier otro tipo de ambigüedad. Pues, como ha quedado dicho (sol.), estos sentidos no se multiplican porque un mismo término tenga muchos significados, sino porque el contenido de lo significado por los términos puede significar otra cosa. En este sentido, nada en la Escritura se presta a confusión, puesto que todos los sentidos parten de uno, el literal. Sólo del sentido literal puede partir el argumento, no del alegórico, tal como dice Agustín en su carta a Vicente el Donatista [25]. Sin embargo, no por eso se echa a perder algo de la Sagrada Escritura, puesto que si en el sentido espiritual hay algún contenido necesario de fe, la Sagrada Escritura en algún otro lugar lo transmite explícitamente en sentido literal.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellas tres formas de transmisión histórica, etiológica y analógica pertenecen al mismo y único sentido literal. La *forma histórica,* tal como dice el mismo Agustín [26], relata algo sin más; la *forma etiológica* indica la causa de algo, por ejemplo cuando el Señor indicó por qué Moisés permitió a los judíos poder repudiar a sus mujeres: por la dureza de su corazón (Mt 19,8); la *forma analógica* explica cómo dentro de la Escritura la verdad de un texto no contradice la verdad de otro. La forma alegórica, de las cuatro señaladas, es la única que cae dentro de los tres sentidos espirituales. También Hugo de San Víctor incluye el sentido anagógico en el alegórico; y así, en el libro tercero de sus *Sentencias* [27], mantiene sólo tres sentidos: el histórico, el alegórico y el tropológico.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido parabólico está contenido en el literal. Pues los términos significan algo propio y algo figurado. El sentido literal no se detiene en la figura misma, sino en lo figurado. Por ejemplo, cuando la Escritura habla del *brazo de Dios,* el sentido literal no está diciendo que Dios tenga el brazo en cuanto elemento corporal, sino en cuanto fuerza para obrar, que es lo que el brazo significa. Queda claro que lo falso no puede fundamentarse en el sentido literal de la Sagrada Escritura.

25. S. AGUSTÍN, *Epist.* 93 c.8: ML 33,334. 26. S. AGUSTÍN, *De utilitate credendi* c.3: ML 42,68. 27. HUGO DE S. VÍCTOR, *De Sacramentis* l.1 p.1 c.4: ML 176,184.

LA NATURALEZA DIVINA

Introducción a las cuestiones 2 a 26

Por SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ, O.P.

VISIÓN GLOBAL DE LA SUMA.—El prólogo comienza proponiendo el plan general de la *Suma.* Dice que va a dividir su estudio en tres partes: Dios, los actos humanos y Cristo. Este orden, aparentemente sencillo, resulta complejo —a juzgar por los estudios dé los especialistas[1]— si más allá de los enunciados se quiere descubrir la trama interna, el ritmo profundo, el centro de interés que mueve al autor. ¿Qué pautas ha seguido el Angélico al establecer el análisis tripartido de la Teología?

«DE DEO UNO» y «DE DEO TRINO».—Indica a continuación que el estudio del primer punto —es decir, Dios— será, a su vez, dividido en tres partes. De ellas, dos se refieren a Dios *en sí mismo* (qq.2-43); la última, a Dios *como principio* de la creación (qq.44-119). La consideración de Dios en sí mismo se subdivide en dos: lo que atañe a la naturaleza divina (qq.2-26) y lo que corresponde a la distinción de Personas (qq.27-43).

Hoy se da una tendencia generalizada a unificar lo que, durante tiempo, han sido dos tratados clásicos: *De Deo UNO* y *De Deo TRINO.* También algunos autores anteriores a Santo Tomás —Pedro Lombardo, por ejemplo— comenzaban su exposición teológica hablando de *La Trinidad.* Lo mismo algunos contemporáneos, como San Buenaventura. Santo Tomás, en cambio, igual que Alejandro de Hales y San Juan Damasceno, adopta la separación entre el estudio de Dios UNO y de Dios TRINIDAD. En el prólogo general a la Suma señala, entre los motivos que le mueven a escribirla, la carencia de sistematización que encuentra en otros autores, lo que fácilmente conduce al hastío y desorientación del alumno. Y es curioso que una de las cosas que corrige para evitarlo es precisamente la no distinción de ambos estudios. Su objetivo es pedagógico.

Ahora bien, sería un error pensar que divide el tema de Dios en dos tratados como si se dieran dos objetos distintos. Lo que hace es contemplar el mismo y único objeto de estudio desde dos ángulos de visión diferentes. No se plantea dos conceptos de Dios —de los cuales uno sería filosófico y otro teológico—, sino un análisis del único *Dios-de-la-fe,* si bien enfocado a través de dos lentes. Porque el Dios en quien se cree —que es Padre, Hijo y Espíritu— es también creador y providente y todopoderoso. Al bucear en su misterio, la razón descubre cierto número de verdades que, siendo propuestas por la fe, resultan, a la vez, asequibles filosóficamente.

No hay, pues, un tratado filosófico. Se trata de estudiar el misterio de Dios que, guiados por la fe, sabemos ser Uno-y-Trino. Al conocimiento de la unidad divina, el creyente puede llegar también rastreando las huellas y vestigios del Creador. Pero alcanzar la tri-personalidad divina es algo que trasciende por completo la capacidad natural de la mente. Siendo así, el orden lógico aconseja comenzar por el estudio de Dios-uno, donde concurren revelación y razón, para remontarse luego a la contemplación del misterio

[1] No entro en esta problemática, cuya competencia es más bien de la Introducción General.

escondido, ante el cual la razón enmudece. Así, pues, la enseñanza de *Dios-uno* viene a ser como un preámbulo al de *Dios-trino* (1 q.2 a.2 ad 1; cf. 1 q.39 a.7) y en la estructura mental del Santo no es una Teodicea, sino una función sapiencial de la Teología (1 q.1 a.6)[2].

VISIÓN TRINITARIA.—El *De Deo Uno* tomista nada tiene que ver con una Teodicea. Las qq.2-26 presuponen la fe y se dejan conducir de ella. Su visión es netamente trinitaria. Cuando pregunta por la existencia de Dios o por sus atributos, se interroga por el Dios de Abraham y de Moisés y de Jesucristo. Su «Dios» es el de la Historia de la salvación: Aquel de quien nada se hubiera llegado a saber si, previa y gratuitamente, no se hubiera autocomunicado (1 q.1 a.6). Cuando usa la filosofía no lo hace como un filósofo, sino como alguien que, creyendo, tiene derecho también a razonar.

a. Es cierto que objetiviza la teología en ciencia y considera legítimo descubrir el *porqué* de las cosas. No le parece suficiente el argumento de autoridad. La lucha entre dialécticos y antidialécticos de los siglos XI y XII había desembocado en una teología —en gran parte cosificada en las *Sentencias* de Pedro Lombardo— desconfiada y hostil al uso de la razón en la explicación del dato revelado. Los abusos de Abelardo y de Gil Porretano contribuyeron a aumentar los recelos. La Teología se presentaba, o bien como recopilación de autoridades patrísticas, o bien en una línea afectivo-mística derivada de San Bernardo y prolongada en Ricardo y Hugo de San Víctor. Tomás busca conscientemente las razones íntimas de las cosas. Naturalmente insatisfecho, indaga las esencias. En este sentido, defenderá que la teología es ciencia y ciencia especulativa (1 q.1 aa.2-4). Nunca pretende *probar* el misterio, pero sí clarificarlo, hacerlo comprensible, penetrar al máximo en su hondura. La perfección del pensamiento —dirá— radica no sólo en conocer que *esto es así,* sino en descubrir *por qué es así* o en *qué sentido es así (Quodl* 4 a.18; *Summa Theol.* 1 q.1 a.2; q.12 a.8 ad 4; q.107 a.2).

b. Ahora bien, esta dimensión especulativa ni está en oposición ni minusvalora el marco salvífico. Su punto de partida es siempre la revelación, nunca la razón. Su hacer teológico está determinado por una extrema fidelidad al dato revelado. También él hace teología siguiendo el curso de la historia de la salvación. Todas las mañanas comenta la Escritura. Se conservan de él comentarios a muchos de sus libros. Sin discutir su valor para la crítica moderna, ahí están como testigos elocuentes del gran sentido histórico-salvífico que en ellos exhala el espíritu de S. T. teólogo. La sobriedad de citas bíblicas de la Suma debe ser comprendida a la luz de estos y otros lugares paralelos. Para el tema de Dios que nos ocupa, el libro IV del *Contra Gentes* cc.17ss es un buen ejemplo. En estas páginas aparece más el investigador que está a la tarea que el profesor que expone a los alumnos el resultado de su búsqueda.

En la *Suma,* en cambio, aparece el profesor que sintetiza. Pero ya desde el principio justifica el estudio de la ciencia sagrada para que la salvación de los hombres pueda alcanzarse de una forma convincente y segura (1 q.1 a.1) y afirma que, aun siendo ciencia, lo es de un modo imperfecto precisamente porque depende de la fe, que no es un principio evidente (1 q.1 a.2). Y porque es un estudio salvífico se ordena a la práctica (1 q.1 a.4). Sabe también

[2] F. MUÑIZ, *De diversis muneribus. S. Theologiae secundum doctrinam divi Thomae:* Angelicum 24 (1947) 93-133; G. M. CAMPS, *Bases de una metodología teológica* (Montserrat 1954) p.113-148; A. DONDEINE, *Pensée métaphysique et foi en Dieu:* Atti Congres. Internaz. I (Roma-Napoli 1975) p.137-148; S. FUSTER, *Planteamiento del problema «de Dios» en la Escolástica y en la nueva teología:* EscVed III (1973) 581-617.

que la bondad divina no puede ser entendida si no es bajo el prisma trinitario (2-2 q.2 a.9 ad 3). La Trinidad es centro y clave de la realización del hombre (2-2 q.2 a.5). Trinidad y Encarnación son como las dos columnas vertebrales sobre las que reposa la totalidad de la fe y en donde ésta encuentra su verdadero sentido redentor (2-2 q.1 a.8). Insiste en que la manifestación del misterio trinitario fue necesaria para la salvación de la humanidad (1 q.32 a.1 ad 3); que siempre resulta esencial creer en él si uno quiere ser salvo (2-2 q.2 a.8); y que pretender demostrarlo es hacer ridícula la religión y fomentar el ateísmo (1 q.32 a.1). Ya en su juventud había escrito que el conocimiento del Dios-trinitario es «fruto y fin de toda la vida cristiana» *(In Sent.*1 d.2 q.1 expos.text.).

Por lo demás, el Angélico piensa que ni la filosofía ni la teología especulativa son caminos decisivos en el acceso del hombre a Dios. Más allá de la filosofía y de la teología está la experiencia de Dios, el conocimiento «por connaturalidad» (1 q.43 a.5 ad 2). Iniciada en una donación gratuita del Padre, y bajo su influjo, tiene lugar mediante los actos de conocimiento y amor del hombre creyente (1 q.43 a.3).

c. Se comprenderá mejor al Santo si se tiene presente su concepción de la teología como «sabiduría». Por ser un estudio que busca a Dios partiendo de Dios mismo, contempla el panorama desde la cúspide más alta y es capaz, por lo mismo de abarcar una doble vertiente: por una parte, puede ver los supremos principios de la fe o dato revelado *(función sapiencial* propiamente dicha) y, por otra, puede descender con la mirada a la llanura de unas conclusiones *(función científica).*

En *su función científica* (que es también *sapiencial),* el teólogo busca desentrañar todo el contenido virtual del dato revelado, que presupone y del que parte. Su objetivo no es determinar lo que hay que creer; antes, partiendo de lo que se cree, indagar lo implícitamente incluido en la historia de la salvación. Se sirve para ello de la razón como instrumento, como «medio» del silogismo cuya «mayor» es revelada.

En su *función sapiencial* propiamente dicha, el teólogo discurre en torno de los principios revelados. No para probarlos (los acepta por fe), sí para justificar por qué los cree, para clarificarlos y para defenderlos. Siendo, pues, un creyente, razona su fe. En las qq.2-26, S. T. ejerce una de las funciones sapienciales: partiendo de la fe, mira de establecer los preámbulos de la misma.

LOCALIZACIÓN DEL TRATADO «DE DEO» (uno-y-trino) EN EL CONJUNTO DE LA OBRA DE SANTO TOMÁS.—El Santo redactó este tratado por los años 1266-67, integrando en él mucho de lo escrito en obras anteriores. Se está lejos, sin embargo, de una mera repetición: representa más bien una profunda reelaboración del propio pensamiento, como una síntesis en la que se supera a sí mismo[3].

1. *Scriptum super IV libros Sententiarum.*—Contiene las lecciones impartidas en París entre 1253 y 1259, según la Comisión leonina. El mismo

[3] S. RAMÍREZ, *Introducción General:* Suma Teológica I (Madrid 1947) p.183-212; *Introducción a Tomás de Aquino* (Madrid 1975) p.123-142; M. GRABMANN, *Commentatio hist. in prologum Summae Theol. S. Thomae:* Angelicum 3 (1926) 151; P.MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Th. d'Aquin* (Friburgo ²1910) p.60-83; G. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid ²1953) p.41; B. DE RUBEIS, *De gestis et scriptis ac doctrina S. Th. Aquinatis...:* Opera omnia, ed. Leonina I (Roma 1882) p.CXV-CXCIX; WALZ-NOVARINA, *Saint Thomas d'Aquin* (Lovaina-Paris 1962); A. DONDEINE, *Thomas von Aquin:* Lexikon für Theologie und Kirche (Freiburg) p.122-123; AUDET, *Approches historiques de la Summa Theologiae* (París 1962).

S. T. rehízo más tarde (1261-1264) gran parte del primer libro. No hay distinción entre «Dios uno» y «Dios trino». Las cuestiones se entremezclan. Se hallan los temas fundamentales de la Suma, pero sin el orden y precisión de ésta[4].

2. *Expositio super Boetium de Trinitate* (1257-1258).—La obra —que permanece incompleta— consta de un prólogo y dos lecciones, con un total de 20 artículos, de los cuales apenas dos hacen referencia directa al misterio trinitario. Bastantes se interrogan sobre el problema del conocimiento de Dios, sin más[5].

3. *De Veritate y De Potentia.*— Ambas se incluyen dentro del grupo de «cuestiones disputadas». De las 29 cuestiones agrupadas en el *De Veritate* (1256-1259), una trata de la voluntad de Dios (cf. *Suma* 1 q.19) y otra de la Palabra divina (cf. *Suma* 1 q.34). En el *De Potentia* (1265-1267) se mezclan también las cuestiones referentes a la simplicidad de Dios o a la Trinidad de personas. Ambas obras representan un notable avance sobre los escritos anteriores. La Suma es el fruto granado de una larga maduración (cf. nota a 1 q.34). Por otra parte, mientras que en la Suma trata de las procesiones de origen en primer lugar —como fundamento ontológico de las relaciones personales—, en el *De Potentia* se ocupa de ellas en último término. Ambas perspectivas se complementan. Mientras que en la Suma aparece el Maestro que sintetiza el logro de su esfuerzo, en el *De Pot.* se manifiesta el investigador que está en búsqueda[6].

4. *Contra Gentiles* (1259-1267).—Se ve ya una cierta separación referente a los problemas que atañen a la unidad de esencia o a la trinidad de personas. Organizada en cuatro libros, el primero versa sobre «Dios: su existencia y su naturaleza»; el segundo trata de «la creación y las criaturas»; el tercero habla de «Dios, fin último y gobernador supremo»; el cuarto se dedica a los «Misterios divinos y postrimerías», donde 25 capítulos se consagran al misterio trinitario[7].

5. *Compendium Theologiae* (1265-1267?).—Concertada en torno a las tres virtudes cardinales, la obra queda interrumpida apenas iniciado el tema de la esperanza; y de los 255 capítulos que contiene, 245 se dedican a la fe. Se

[4] M. GRABMANN, *Die Werke des hl Thomas von Aquin* (Münster 1931) p.269; A. MOTTE, *La date extrême du commentaire de S. Th. sur les Sentences:* Bull. Thom I (1931-33) 49-61; A. HAYEN, *S. Thomas a-t-il édité deux fois son commentaire sur le livre des Sentences?:* RechThéol anc.méd. (1937) 229-235; P. MANDONNET, l.c., p.63; B. DE RUBEIS, l.c., p.CLXIII-CLXXIV.

[5] P. MANDONNET, l.c., p.31; *Cronologie summaire de la vie et des écrits de Saint Thomas:* RSPT IX (1920) 150; J. BONNEFOY, *La Théologie comme science et l'explication de la foi selon Saint Thomas:* EphTheol Lov XIV (1937) 421; M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montréal-Paris 1954) p.237-239; La *date du commentaire de S. Th. sur le De Trinitate de Boèce:* Les scienc. phil. et théol. II (1941-42) 432-434; M. CALCATERRA, *Introductio in Boetium De Trinitate:* S. Thomae Aquinatis Opuscula Theologica (Torino-Roma 1954) p.296-297.

[6] G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 1964) p.80; P. MANDONNET, *Des écrits...* p.129-132; *Chronologie des questions disputées de S. Th. d'Aquin:* RevThom 23 (1928) 266-287; P. GLORIEUX, *Les Questions disputées de S. Th. et leur suite chronologie:* RechThéol. anc. méd. (1932) 5-33; *Quaestiones disputatae De Veritate, Introductio: Opera omnia,* ed. Leonina XXII, p.V-XVI.

[7] M. GRABMANN, *Historia de la teología católica* (Madrid 1940); J. M. DE GARGANTA, *Introducción General:* Suma contra los Gentiles (Madrid [2]1967) p.3-34; H. LAURENT, *Autour de la «Summa contra Gentiles». Simple mise au point:* Angelicum 8 (1931) 244-245; *Summa C. Gentiles. Praefatio,* ed. Leonina XIII (Roma 1918) p.V-LVII; M. BOUYGUES, *Le plan du «Contra Gentiles» de S. Th.:* ArchivPhilos 3-(1930) 183-210; G. M. MANSER, l.c., p.38; B. DE RUBEIS, l.c., CLXXI.

ve una clara distinción entre los dos tratados, que titula «de la unidad de la esencia divina» (ce.3-36) y «sobre la Trinidad de Personas» (ce.37-67)[8].

DIVISIÓN DEL APARTADO «DIOS EN SÍ MISMO» (qq.2-26)[9].—Nos parece un esquema perfectamente lógico. Comienza por la pregunta más elemental: ¿Existe Dios? *(an sit).*

A. **la existencia de Dios** (an sit) = q.2.

Pero cuando se sabe de algo o de alguien que existe, se siente la lógica curiosidad de saber *qué es* o *quién es.* De ahí el segundo apartado:

B. **la esencia divina** *(quid sit;* mejor, *quid non sit)* = qq.3-13.

Quién es Dios puede considerárselo bien desde una visión absoluta y objetiva, en sí mismo; o bien desde una perspectiva relativa y subjetiva, respecto a nosotros.

1) *en sí misma* = qq.3-11.

Partiendo de las realidades sensibles, se llega a saber de Dios más *¿o que no es* que *lo que es,* ya que tanto la *via affirmationis* (atribuirle las perfecciones de las criaturas) como la *vía negationis* (excluirle las imperfecciones) son siempre caminos deficientes. Siguiendo esta última, lo que más resalta en los seres creados es la *composición* o complejidad de su mecanismo, de ahí que se empiece por el análisis de:

a. *la simplicidad divina* = q.3.

Y, como quiera que entre nosotros, cuanto más perfecta es una cosa más compleja y complicada resulta, se continúa por

b. *la perfección divina* = qq.4-6.

Y, puesto que perfección y bondad se equivalen, de ahí
— de la perfección de Dios = q.4,
— del bien en general = q.5,
— de la bondad divina = q.6.

Ahora bien, Dios es perfecto en sumo grado, de modo *infinito,* y lo es no sólo en su ser, sino también en su obrar, ya que actúa en todo y en todos *(ubicuidad).* Por lo mismo es *inmutable* y *eterno.* Es comprensible que un ser de tal categoría sea *uno* y *único.* De ahí:

c. *la infinitud divina* — qq.7-8.
— en su ser = q.7,
— en su obrar — q.8.

d. *la inmutabilidad de Dios* = qq.9-10:
— en sí misma = q.9,
— en su corolario = q.10.

e. *la unidad de Dios* = q.11.

Visto quién es Dios en sí mismo, se pasa a ver quién es con referencia a nosotros: ¿Se puede conocer a Dios? ¿Se puede hablar de Dios?

2) *respecto a nosotros* = qq.12-13.

a. de la manera cómo conocemos a Dios = q.12.
b. de como podemos, hablar de Dios, = q.13,.

Visto el *ser* de Dios se pasa al *obrar.* Y como quiera que hay dos

[8] R. GUINDON, *A propos de la chronologie du «Compendium Theologiae» de S. Th. d'Aquin:* Rev Univ Ottawa 26 (1956) 193-214; TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología,* ed. preparada por Saranyana-Restrepo (Madrid 1980) p.16.

[9] Cf. S. SUERMONDT, *Tabulae schematicae* (Roma 1943) p.23-24; *Suma Teológica* I (Madrid 1947) p.4; *Summa Theologiae* (Taurini-Roma 1950) p.XXI; *Somme Théologique* I (París 1984) p.160.

clases de actos, unos *inmanentes* (cuyo término permanece en el interior del sujeto) y otros *transeúntes* (producen un efecto exterior), de ahí la primera gran subdivisión.

C. **el obrar Divino** = qq. 14-25.

1) *obrar inmanente* (entender y querer) = qq.14-24.
Las operaciones inmanentes se reducen a dos: entender y querer; el segundo sigue necesariamente al primero. De ahí:
a. *lo que atañe al entendimiento* = qq.14-18:
— la ciencia divina = q.14,
— las ideas = q.15,
— la verdad = q.16,
— la falsedad = q.17,
— la vida de Dios = q.18.
b. *lo que se refiere a la voluntad* = qq.19-21:
— la providencia general = q.22,
— la providencia particular, o predestinación = q.23,
— el libro de la vida = q.24.

2) *obrar transeúnte* — q.25.
¿Qué puede y qué no puede Dios más allá de sí mismo?
— *sobre el poder divino* = q.25.
Llegados a este punto, como conclusión de todo el tratado y, en cierta manera, como visión global retrospectiva, habla de:

D. **la bienaventuranza divina** = q.26.

RASGOS CARACTERÍSTICOS.—A través de todo el tratado «de Dios» no pueden perderse de vista ciertas constantes o líneas de fuerza que caracterizan el quehacer teológico de Santo Tomás. Creo poderlas resumir en las siguientes:

1. *La Palabra como fermento vivificador.*—Ni siquiera las qq.2-26 —menos todavía las qq.27-43— son una metafísica de la fe. Aunque el uso de la razón sea continuo, lo que le da vida y actúa como «fermento vivificador» es siempre la Palabra de Dios. Es cierto que las citas son breves y sobrias; pero la Suma hay que insertarla en el conjunto de la obra tomista.

2. *Referencia constante al Dios vivo.*—Aunque parta de la historia de la salvación, el objeto propio del teólogo no es esta misma historia —cosa que hará el exegeta, por ejemplo— sino el *Dios vivo,* que se va manifestando a través de los acontecimientos históricos. Es Dios en su realidad más íntima. ¿Quién es, o cómo es el Dios que se ha ido revelando?

3. *Razones de conveniencia.*—Es decir: la inteligibilidad que busca Santo Tomás teólogo no es la necesidad lógica que caracteriza a la ciencia aristotélica, sino la percepción de la *conveniencia* del misterio. Él sabe que la historia de la salvación depende de un «designio libérrimo» de Dios. No se pueden aducir razones necesarias, pero sí se puede estimar la conveniencia, la armonía; valorar por qué lo ha querido así.

4. *Principio de causalidad.*—Hay, sin embargo, un cúmulo de verdades que, aun siendo aceptadas por fe, pueden ser adquisición racional, y ello en virtud del principio de causalidad. Parece evidente que las perfecciones que se hallan en las criaturas han de realizarse con mayor plenitud en el Creador, que les ha dado el ser.

5. *Lenguaje analógico.*—Se puede, pues, conocer a Dios y hablar de El, por mucho que el lenguaje humano sea deficiente y Dios esté «más allá» de toda categoría terrena. A pesar de las limitaciones, se da un contenido real. Ello se basa, por una parte, en que es posible atribuir a Dios de una forma

más plena y eminente las perfecciones que se verifican en las criaturas; y, por otra, en que cuando Dios revela misterios escondidos, habla al hombre con palabras humanas (cf. q.13). En la historia de la salvación, Dios se abaja para que el hombre le entienda[10].

BIBLIOGRAFÍA

Sobre el *De Deo Uno* de Santo Tomás se han hecho muchos estudios parciales, pero pocos como visión de conjunto, al menos en esta segunda mitad del siglo XX. Por ello mismo, hemos preferido indicar la bibliografía adecuada a través de la Introducción o en las notas correspondientes. Nos limitamos ahora a indicar algunas obras, de fácil acceso para el lector, que pueden ayudarle a tener una perspectiva global del tratado tomista.

GARRIGOU-LAGRANGE,R., *Dieu, son Existence et sa Nature* (París [11]1950).
LAFONT, G., *Estructurasy método en la Suma Teológica de Santo Tomás* (Madrid 1964).
MANSER, G., *La esencia del tomismo* (Madrid [2]1953).
MUÑIZ, F., *Introduccionesy notas a p.I qq.2-26:* Suma Teológica II (Madrid 1947) p.24-1055.
NICOLÁS, J. H., *Le Dieu Unique. Introduction et notes p.I qq.2-26:* Somme Théologique t.I (París 1984) p.167-347.
PAISSAC, H., *Dieu est:* Initiation catholique t.II (París 1957) p.33-142.
ROYO MARÍN., A. *Diosy su obra* (Madrid 1963).
SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* (Salamanca 1968).
SERTILLANGES, A.D., *Santo Tomás de Aquino* t.I (Buenos Aires 1945) p.177-288.
VARIOS, *Dio e l'economia della salvezza:* Atti Congres. Internazionale t.III (Roma-Napoli 1976).

CUESTIÓN 2

Sobre la existencia de Dios

Así, pues, como quiera que el objetivo principal de esta doctrina sagrada es llevar al conocimiento de Dios, y no sólo como ser, sino también como principio y fin de las cosas, especialmente de las criaturas racionales según ha quedado demostrado (q.1 a.7), en nuestro intento de exponer dicha doctrina trataremos lo siguiente: primero, de Dios; segundo, de la marcha del hombre hacia Dios; tercero, de Cristo, el cual, como hombre, es el camino en nuestra marcha hacia Dios.

La reflexión sobre Dios abarcará tres partes. En la primera trataremos lo que es propio de la esencia divina; en la segunda, lo que pertenece a la distinción de personas; en la tercera, lo que se refiere a las criaturas en cuanto que proceden de Él.

Con respecto a la esencia divina, sin duda habrá que tratar lo siguiente: primero, la existencia de Dios; segundo, cómo es, o mejor, cómo no es; tercero, de su obrar, o sea, su ciencia, su voluntad, su poder.

Lo primero plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Es o no es evidente Dios por sí mismo?—2. ¿Es o no es demostrable?—3. ¿Existe o no existe Dios?

[10] La introducción al prólogo de la cuestión 27 debería leerse como continuación de la presente.

ARTÍCULO 1

Dios, ¿es o no es evidente por sí mismo?

q.3 a.4 ad 2; *In Sent.* l.1 d.3 q.1 a.2; *De verit.* q.10 a.12; *De pot.* q.7 a.2 ad 11; *Cont. Gentes* 1 11.12; *In Metaphys.* 4 lect. 5; *In Post. Analyt.* 1 lect. 43.

Objeciones por las que parece que Dios es evidente por sí mismo:

1. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas cuyo conocimiento nos es connatural, por ejemplo, los primeros principios. Pero, como dice el Damasceno al inicio de su libro[1], *el conocimiento de que Dios existe está impreso en todos por naturaleza.* Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.

2. Más aún. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su nombre, inmediatamente son identificadas. Esto, el Filosofo en I *Poster.*[2] lo atribuye a los primeros principios de demostración. Por ejemplo, una vez sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que su parte. Por eso, una vez comprendido lo que significa este nombre, *Dios,* inmediatamente se concluye que Dios existe. Si con este nombre se da a entender lo más inmenso que se puede comprender, más inmenso es lo que se da en la realidad y en el entendimiento que lo que se da sólo en el entendimiento. Como quiera que comprendido lo que significa este nombre, *Dios,* inmediatamente está en el entendimiento, habrá que concluir que también está en la realidad. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo [a].

3. Todavía más. Que existe la verdad es evidente por sí mismo, puesto que quien niega que la verdad existe está diciendo que la verdad existe; pues si la verdad no existe, es verdadero que la verdad no existe. Pero para que algo sea verdadero, es necesario que exista la verdad. Dios es la misma verdad. Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Por lo tanto, que Dios existe es evidente por sí mismo.

En cambio, nadie puede pensar lo contrario de lo que es evidente por sí mismo, tal como consta en el Filósofo, IV *Metaphys.*[3] y I *Poster.*[4] cuando trata los primeros principios de la demostración. Sin embargo, pensar lo contrario de que Dios existe, sí puede hacerse, según aquello del Sal 52,1: *Dice el necio en su interior: Dios no existe.* Por lo tanto, que Dios existe no es evidente por sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* La evidencia de algo puede ser de dos modos. Uno, en sí misma y no para nosotros; otro, en sí misma y para nosotros. Así, una proposición es evidente por sí misma cuando el predicado está incluido en el concepto del sujeto, como *el hombre es animal,* ya que el predicado *animal* está incluido en el concepto de hombre. De este modo, si todos conocieran en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición sería evidente para todos. Esto es lo que sucede con los primeros principios de la demostración, pues sus términos como ser-no ser, todo-parte, y otros parecidos, son tan comunes que nadie los ignora.

Por el contrario, si algunos no conocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto, la proposición será evidente en sí misma, pero no lo será para los que desconocen en qué consiste el predicado y en qué el sujeto de la proposición. Así ocurre, como dice Boecio[5], que hay conceptos del espíritu comunes para todos y evidentes por sí mismos que sólo comprenden los sabios, por ejemplo, *lo incorpóreo no ocupa lugar.*

Por consiguiente, digo: La proposición *Dios existe,* en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos (q.3 a.4). Pero, puesto que no sabemos en qué

1. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthodoxa* l.1 c.1: MG 94,789. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 72b18): S. Th. lect.7 n.58. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.7 (BK 1005b11): S. Th. lect.6 n.59. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 76b23): S. Th. lect.19 n.2.

---

a. He ahí el famoso «argumento ontológico» propuesto por San Anselmo en el *Proslogio* cc.2-3: ML 158, 227-228; BAC (Madrid 1952) p.367-369 y en *Contra Gaunilonem:* ML 158,247-260. Más tarde lo expondrán también Descartes († 1650) y Leibniz († 1716). Santo Tomás le achaca un paso indebido del orden ideal al real.

consiste Dios, para nosotros no es evidente[b], sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce[c] lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene. De hecho, muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste en la riqueza; otros, lo colocan en el placer; otros, en cualquier otra cosa.

2. *A la segunda hay que decir:* Es probable que quien oiga la palabra *Dios* no entienda que con ella se expresa lo más inmenso que se pueda pensar, pues de hecho algunos creyeron que Dios era cuerpo. No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprehensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe.

3. *A la tercera hay que decir:* Que la verdad en general existe, es evidente por sí mismo; pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros.

ARTÍCULO 2

La existencia de Dios, ¿es o no es demostrable?

1-2 q.74 a.10 ad 3; *In Sent.* l.3 d.24 q.1 a.2 q.ª 2; *In Boet. De Trin.* q.1 lect.2; *Cont. Gentes* 1,12; *De Pot.* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es demostrable:

1. La existencia de Dios es artículo de fe. Pero los contenidos de fe no son demostrables, puesto que la demostración convierte algo en evidente, en cambio la fe trata lo no evidente, como dice el Apóstol en Heb 2,1. Por lo tanto, la existencia de Dios no es demostrable.

2. Más aún. La base de la demostración está en *lo que es.* Pero de Dios no podemos saber *qué es,* sino sólo *qué no es,* como dice el Damasceno[6]. Por lo tanto, no podemos demostrar la existencia de Dios.

3. Todavía más. Si se demostrase la existencia de Dios, no sería más que a partir de sus efectos. Pero sus efectos no son proporcionales a Él, en cuanto que los efectos son finitos y Él es infinito; y lo finito no es proporcional a lo infinito. Como quiera, pues, que la causa no puede demostrarse a partir de los efectos que no le son proporcionales, parece que la existencia de Dios no puede ser demostrada.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado.* Pero esto no sería posible a no ser que por lo creado pudiera ser demostrada la existencia de Dios, ya que lo primero que hay que saber de una cosa es si existe.

5. ML 64,1311. 6. S. JUAN DAMASCENO, l.1 c.4: MG 94,800.

b. La respuesta es paradójica. En el plano ontológico, los efectos son posteriores a la causa y dependen de ella; en el orden del conocimiento sucede al revés: sólo partiendo de los efectos se asciende a la causa. Esto explica que, siendo la existencia de Dios evidente con evidencia ontológica (pues la existencia se contiene en su esencia) no lo sea noéticamente.

c. Es doctrina corriente en tiempos de Santo Tomás afirmar que la existencia de Dios es algo evidente, en el sentido de «naturalmente espontáneo». Siquiera en la confusión, todo hombre acepta que Dios existe. Es como una vaga idea esculpida en el corazón. En realidad, todo hombre le está buscando desde el momento que persigue su felicidad; y hay, muy arraigado en la interioridad, un deseo innato de dicha (cf. 1 q.12 a.1; 1-2 q.3 a.8).

Solución. *Hay que decir:* Toda demostración es doble. Una, por la causa, que es absolutamente previa a cualquier cosa. Se la llama: *a causa de.* Otra, por el efecto, que es lo primero con lo que nos encontramos; pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa. Se la llama: *porque.* Por cualquier efecto puede ser demostrada su causa (siempre que los efectos de la causa se nos presenten como más evidentes): porque, como quiera que los efectos dependen de la causa, dado el efecto, necesariamente antes se ha dado la causa. De donde se deduce que la existencia de Dios, aun cuando en sí misma no se nos presenta como evidente, en cambio sí es demostrable por los efectos con que nos encontramos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1,19, no son artículos de fe, sino preámbulos a tales artículos. Pues la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostrable y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se demuestra la causa por el efecto, es necesario usar el efecto como definición de la causa para probar la existencia de la causa. Esto es así sobre todo por lo que respecta a Dios. Porque para probar que algo existe, es necesario tomar como base *lo que significa* el nombre, no *lo que es;* ya que la pregunta *qué es* presupone otra: *si existe.* Los nombres dados a Dios se fundamentan en los efectos, como probaremos más adelante (q.13 a.1). De ahí que, demostrando por el efecto la existencia de Dios, podamos tomar como base lo que significa este nombre *Dios* [d].

3. *A la tercera hay que decir:* Por efectos no proporcionales a la causa no se puede tener un conocimiento exacto de la causa. Sin embargo, por cualquier efecto puede ser demostrada claramente que la causa existe, como se dijo (sol.). Así, por efectos divinos puede ser demostrada la existencia de Dios, aun cuando por los efectos no podamos llegar a tener un conocimiento exacto de cómo es Él en sí mismo.

ARTÍCULO 3

¿Existe o no existe Dios? [e]

q.11, a.3; q.19 a.4; q.44 a.1; q.47 a.3 ad 1; q.65 a.1; q.103 a.1 ad 3; *In Sent.* l.1 d.3; 1.2 d.1 q.1 a.1; d.25 q.1 a.1; d.28 q.1 a.3 ad 2; *De Verit.* q.2 a.3; q.5 a.2; *Cont. Gentes* 1, 13 15.16.42; 2, 15.24; 3, 1.22.64; *Compend. Theol.* c.3; *De Pot.* q.2 a.3 ad 5; q.3 a.5; a.6; a.5; q.5 a.3; *In Physic.* 2 lect. 12 a.1; 7 lect. 9; *In Io* Prol. 3-6; *In Metaphys.* 12 lect.5.

Objeciones por las que parece que Dios no existe:

1. Si uno de los contrarios es infinito, el otro queda totalmente anulado. Esto es lo que sucede con el nombre *Dios* al darle el significado de bien absoluto. Pues si existiese Dios, no existiría ningún mal. Pero el mal se da en el mundo. Por lo tanto, Dios no existe.

2. Más aún. Lo que encuentra su razón de ser en pocos principios, no se busca en muchos. Parece que todo lo que existe en el mundo, y supuesto que Dios no existe, encuentra su razón de ser en otros principios; pues lo que es natural encuentra su principio en la naturaleza; lo que es intencionado lo encuentra en la razón y voluntad humanas. Así, pues, no hay necesidad alguna de acudir a la existencia de Dios.

En cambio está lo que se dice en *Éxodo* 3,14 de la persona de Dios: *Yo existo.*

Solución. *Hay que decir:* La existencia de Dios puede ser probada de cinco ma-

d. Cf. R. POIRSON, *Réflexions sur les six premières questions de la «Somme théologique», particulièrement* 1 q.2 a.2 ad 2: RvScRel 36 (1962) 185-195.

e. El teólogo empieza por *creer* que existe Dios. No necesita pruebas que se lo certifiquen. Si acude a la filosofía no es para probar lo que ya cree, sino para justificar racionalmente la fe.

Santo Tomás acepta el valor *metafísico* de unas «vías» para llegar a descubrir la realidad de un Primer-Ser trascendente, Motor, Causa, Ejemplar y Fin del mundo. Sin embargo, la afirmación vivencial de la divinidad no es para él un problema racional, sino un misterio de gracia. «Dios mora como en una especie de tinieblas impenetrables» *(In Sent.* 1 d.13 a.1 sol.4) y,

neras distintas [f]. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en, cuanto potencia, esté orientado a aquello por lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. Ejemplo: el fuego, en acto caliente, hace que la madera, en potencia caliente, pase a caliente en acto. De este modo la mueve y cambia. Pero no es posible que una cosa sea lo mismo simultáneamente en potencia y en acto; sólo lo puede ser respecto a algo distinto. Ejemplo: Lo que es caliente en acto, no puede ser al mismo tiempo caliente en potencia, pero sí puede ser en potencia frío. Igualmente, es imposible que algo mueva y sea movido al mismo tiempo, o que se mue-

aunque partiendo de las cosas visibles se puede alcanzar algún conocimiento de Él —porque es causa y causa eminente— la verdad es que cuanto más se progresa en su descubrimiento más consciente se es de su lejanía *(In Boet. de Trin,* proem. q.1 a.2). En una ocasión escribe: «Y esto es lo máximo y más perfecto de nuestro conocimiento en la tierra: unirse a Dios como al gran Desconocido» *(Cont. Gent.* 3,49). Tanto que pretender demostrar al Dios-trinitario es fomentar el ateísmo y ridiculizar la religión (1 q.32 a.1). Dios es Aquél de quien nada se hubiera llegado a saber si no se hubiera Él mismo auto-comunicado en una donación previa y gratuita (1 q.1 a.6).

Analizadas desde una óptica puramente filosófica, las *vías* son argumentos *metafísicos* que lógicamente convergen en un Primer-Ser. Supuesto el principio de causalidad, tienen ciertamente un valor probativo (1 q.44 a.1). Sin embargo:

a) de su argumentación racional, el Angélico no concluye taxativamente «luego Dios existe», sino: «y a esto llamamos Dios». Es decir, como creyente, identifica la conclusión filosófica («luego hay un Primer Ser») con lo que la Revelación manifiesta acerca del Dios salvador. Lo cual ya no es un paso filosófico, sino de fe. Su argumentación termina en los preámbulos de la fe *(In Boet. de Trin.* q.2 a.3).

b) se trata de un análisis filosófico sólo accesible «a pocos, después de mucho tiempo y con mezcla de errores» (1 q.1 a.1). Unas vías metafísicas pueden convencer a una mente «metafísica», pero difícilmente conmoverán al hombre existencial, en su realidad física, amasijo de pasiones y sentimientos, incapacitado normalmente de captar la verdad de una forma objetiva (1-2 q.9 a.2).

c) en resumen, lo que pretende es justificar, desde un prisma racional, al Dios que se revela, en quien ya cree y de quien sabe se ha presentado a Moisés como *El que es.* Es iluminador, a este respecto, comprobar cómo se apoya en Ex.3,14 en el *sed contra* del artículo y cómo, más adelante, le dedica un artículo completo (1 q.13 a.11). Se trata, pues, de una teología del Éxodo.

F. LAFONT, o.c. 31; E. SCHILLEBEECKX, *Interpretación de la fe* (Salamanca 1973) p.122; S. FUSTER, *Planteamiento del problema de Dios en la Escolástica y en la Nueva Teología:* Esc Ved 3 (1973) 596; *Planteamiento del problema de Dios y ateísmo contemporáneo:* Atti Congr. Internaz. (Napoli-Roma 1976) III 293-298; M. GELABERT, *Experiencia humana y comunicación de la fe* (Madrid 1983) p.91; E. GOSSMANN, *Fe y conocimiento de Dios en la edad media* (Madrid 1975) p.94-97; A. MOTTE, *Théodicée et théologie chez S. Th.:* RvScPhTh 26 (1938) 5-26.

f. La estructura de las vías es firme. Se distinguen por sus puntos de partida, que son cinco visiones distintas del mundo, pero todas ellas tienen idéntico desarrollo, a saber: punto de partida, constatación de un *hecho de experiencia;* primer grado, este hecho ha sido necesariamente *causado;* segundo grado, en una subordinación esencial de causas, es preciso llegar a una *primera;* término, luego se da una primera causa. Y a eso llamamos Dios. Luego Dios existe. «Toda interpretación que rompa este marco está evidentemente fuera de la ruta señalada por el Angélico Doctor y, por consiguiente, fuera de su pensamiento» (F. MUÑIZ, *Introducción a la q.2:* Suma Teológica (Madrid 1947) I p.114). «Son una obra maestra de argumentación precisa, trabada y clara. Aunque utiliza precedentes, entre ellos incluso Moisés Maimónides, al lado de Aristóteles y San Agustín, sin embargo la construcción del pensamiento está concebida de un modo enteramente personal. La expresión ceñida, contundente, y el resumen límpido son justamente clásicos» (M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino* (Barcelona 1930 p.88).—Pueden verse también A. MOTTE, *A propos des cinq voies:* RvScPhTh 27 (1938) 577-582; A. GONZÁLEZ ALVÁREZ, *Teología natural* (Madrid 1949) p.239-315; R. GARRIGOU LAGRANGE, *Dieu, son Existence et sa Nature* (París [11]1950) p.226-342; PÍO XII, *Las pruebas de la existencia de Dios a la luz de la ciencia moderna:* Ecclesia 542 (1951) 5-8; H. PAISSAC, *Iniciación teológica* (Barcelona 1957) I p.345-350; E. GILSON, *Le Thomisme* (Paris 1942) p.58.78.81; etc.

va a sí mismo. Todo lo que se mueve necesita ser movido por otro. Pero si lo que es movido por otro se mueve, necesita ser movido por otro, y éste por otro. Este proceder no se puede llevar indefinidamente, porque no se llegaría al primero que mueve, y así no habría motor alguno pues los motores intermedios no mueven más que por ser movidos por el primer motor. Ejemplo: Un bastón no mueve nada si no es movido por la mano. Por lo tanto, es necesario llegar a aquel primer motor al que nadie mueve. En éste, todos reconocen a Dios.

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, si en el orden de las causas eficientes no existiera la primera, no se daría tampoco ni la última ni la intermedia. Si en las causas eficientes llevásemos hasta el infinito este proceder, no existiría la primera causa eficiente; en consecuencia no habría efecto último ni causa intermedia; y esto es absolutamente falso. Por lo tanto, es necesario admitir una causa eficiente primera. Todos la llaman Dios.

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. Si, pues, nada existía, es imposible que algo empezara a existir; en consecuencia, nada existiría; y esto es absolutamente falso. Luego no todos los seres son sólo posibilidad; sino que es preciso algún ser necesario. Todo ser necesario encuentra su necesidad en otro, o no la tiene. Por otra parte, no es posible que en los seres necesarios se busque la causa de su necesidad llevando este proceder indefinidamente, como quedó probado al tratar las causas eficientes (núm. 2). Por lo tanto, es preciso admitir algo que sea absolutamente necesario, cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea causa de la necesidad de los demás. Todos le dicen Dios.

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; pues las cosas que son sumamente verdaderas, son seres máximos, como se dice en II *Metaphys.*[7] Como quiera que en cualquier género, lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género —así el fuego, que es el máximo calor, es causa de todos los calores, como se explica en el mismo libro[8]—, del mismo modo hay algo que en todos los seres es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. Le llamamos Dios.

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. Las cosas que no tienen conocimiento no tienden al fin sin ser dirigidas por alguien con conocimiento e inteligencia, como la flecha por

7. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.5 (BK 993b30): S. Th. lect.2 n.298. 8. ARISTÓTELES, Iα c.1 n.5 (BK 993b25): S. Th. lect. n.298.

el arquero. Por lo tanto, hay alguien inteligente por el que todas las cosas son dirigidas al fin. Le llamamos Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Escribe Agustín en el *Enchiridio*[9]: *Dios, por ser el bien sumo, de ninguna manera permitiría que hubiera algún tipo de mal en sus obras, a no ser que, por ser omnipotente y bueno, del mal sacara un bien.* Esto pertenece a la infinita bondad de Dios, que puede permitir el mal para sacar de él un bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la naturaleza obra por un determinado fin a partir de la dirección de alguien superior, es necesario que las obras de la naturaleza también se reduzcan a Dios como a su primera causa. De la misma manera también, lo hecho a propósito es necesario reducirlo a alguna causa superior que no sea la razón y voluntad humanas; puesto que éstas son mudables y perfectibles. Es preciso que todo lo sometido a cambio y posibilidad sea reducido a algún primer principio inmutable y absolutamente necesario, tal como ha sido demostrado (sol.).

CUESTIÓN 3

Sobre la simplicidad de Dios

Cuando de algo se sabe que existe, falta por averiguar *cómo es* para que se puede llegar a saber *qué es.* Como quiera que de Dios no podemos saber *qué es* sino qué no es[a], al tratar de Dios no podemos centrarnos en cómo es, sino, mejor, en cómo no es. Por lo tanto, lo primero a tratar será cómo no es; lo segundo, cómo es conocido por nosotros; lo tercero, cómo llamarle.

El *cómo no es* Dios puede demostrarse no aplicándole todo lo que es incompatible con Él: la composición, el movimiento y cosas parecidas. Primero investigaremos su simplicidad, para lo cual no se le aplica la composición. Y puesto que en las cosas corporales lo simple es imperfecto y divisible, en segundo lugar investigaremos su perfección[b]. En tercer lugar, su infinitud. En cuarto lugar, su inmutabilidad. En quinto lugar, su unidad.

9. C.2: ML 40,236.

---

a. Las cuestiones 3-26 corresponden a lo que en la Escolástica solía denominarse «Naturaleza y Atributos de Dios». Sólo que al situarlo en el tratado «De-Deo-Uno» como independiente del «De-Deo-trino», sin apenas diferenciarlo de la Teodicea, era más bien una visión filosófica que teológica. Hoy suele descartarse la terminología anterior y se prefiere hablar de «formas de actuación» del Dios que se revela (cf. K. RAHNER, *Theos en el Nuevo Testamento:* Escritos Teología t.I [Madrid 1967] p.129; M. LOHRER, *Propiedades y formas de actuación de Dios:* Mysterium Salutis II/1 [Madrid 1969] p.258). Tampoco Santo Tomás usa el término «atributos»; él los llama «títulos» o «condiciones» (cf. *Cont. Gent.* 1,14). Se trata, como ya hemos venido diciendo, de una función sapiencial de la teología y se presenta como un desdoblamiento y aplicación de las cinco vías. En éstas se halla como en germen toda la «teodicea» tomista. El Angélico continúa así una larga tradición, desde Agustín, pasando por el Pseudo-Dionisio, Boecio y Juan Damasceno, hasta escolásticos casi contemporáneos como Guillermo de Auxerre y Alejandro de Hales. Tomás adopta una línea intermedia entre una visión antropomórfica de Dios y una concepción que hace de Dios algo inaccesible, entre un Dios lejano (1 q.8 a.3) y un Dios mundano (1 q.3 a.8).

b. Las tres primeras cuestiones: simplicidad-perfección-bondad son fundamentales para captar a Santo Tomás. De forma precisa y sistemática explota en ellas toda la virtualidad de las cinco vías. Partiendo de que Dios es *acto puro,* es decir, ser en plenitud, ser sin mezcla de no-ser, sin negatividad o deficiencia alguna, como quien devana una madeja va deduciendo los restantes «títulos». Por ser simple, Dios será distinto de todas las criaturas. Por ser perfecto, abarcará las perfecciones de todas ellas. Por ser la bondad, será la fuente y el origen de todo bien. «A nuestro juicio, no tiene equivalente en la tradición escolástica y proporciona una visión profundamente teológica de Dios. En Alejandro de Hales, a quien sigue San Alberto Magno, el tríptico fundamental parece ser Unidad-Verdad-Bondad» (G. LAFONT, o.c., 37).

Lo primero plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Es o no es cuerpo Dios?—2. ¿Hay o no hay en Él composición a partir de la materia y la forma?—3. ¿Hay o no hay en Él composición de esencia-naturaleza y de sujeto?—4. ¿Hay o no hay en Él composición derivada de su esencia y existencia?—5. ¿Hay o no hay en Él composición de género y diferencia?—6. ¿Hay o no hay en Él composición de sujeto y accidente?—7. ¿Es de algún modo compuesto o absolutamente simple?—8. ¿Forma o no forma compuesto con otras cosas?

ARTÍCULO 1

Dios, ¿es o no es cuerpo?

Cont. Gentes 1,20; 2,3; *Compend, theol.* 6; *In Metaphys.* 12 lect.8.

Objeciones por las que parece que Dios es cuerpo:

1. Cuerpo es lo que tiene tres dimensiones. Pero la Sagrada Escritura atribuye a Dios tres dimensiones pues dice Job 2,8: *Es más alto que el cielo, ¿qué harás? Es más profundo que el infierno, ¿cómo lo conocerás? Su medida tiene la longitud de la tierra y la latitud del mar.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

2. Más aún. Todo lo que tiene figura es cuerpo, pues la figura es una cualidad con respecto a la cantidad. Dios parece que tiene figura siguiendo lo escrito en Gen 1,26: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra.* La figura también es llamada imagen según aquello de Hebr 1,3: *esplendor de gloria y figura de su sustancia,* esto es, imagen. Por lo tanto, Dios es cuerpo.

3. Todavía más. Todo lo que tiene partes corpóreas es cuerpo. La Sagrada Escritura atribuye a Dios partes corpóreas. Se dice en el libro de Job 40,4: *Si tienes brazo como Dios;* y en el Sal 33,16: *Los ojos de Dios miran a los justos;* y en el 117,16: *La derecha de Dios hizo proezas.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

4. Aún más. Los cuerpos ocupan lugar. Y en la Escritura hay cosas que ocupan lugar y que se atribuyen a Dios. Pues dice Is 6,1: *Vi al Señor sentado;* y en 3,13: *El Señor está de pie para juzgar.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

5. Por último. Nada puede ser punto de partida o de llegada de un movimiento si no es cuerpo o algo corporal. Pero en la Escritura se dice que Dios es el punto de llegada según el Sal 33,6: *Llegad a Él y seréis iluminados;* y punto de partida según Jer 17,13: *Quienes se alejan de Ti verán escritos sus nombres en la tierra.* Por lo tanto, Dios es cuerpo.

En cambio está lo que dice Jn 4,24: *Dios es Espíritu.*

Solución. *Hay que decir:* En absoluto Dios es cuerpo. Y esto puede demostrarse de tres modos. 1) Porque ningún cuerpo mueve a otro si, a su vez, no es movido, como se puede comprobar examinando cada caso. Ha quedado demostrado (q.2 a.3) que Dios es el primer motor no movido. De donde se concluye que Dios no es cuerpo. 2) Es necesario que el primero exista en acto y no en potencia. Pues, aun cuando en un mismo ser que pasa de la potencia al acto, la potencia es cronológicamente anterior al acto, bajo ningún concepto el acto es anterior a la potencia; puesto que lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Ha quedado demostrado (q.2 a.3) que Dios es el primer ser. Por lo tanto, es imposible que en Dios algo esté en potencia. No obstante, todo cuerpo está en potencia por cuanto todo lo que es continuo en cuanto tal es divisible indefinidamente. Luego es imposible que Dios sea cuerpo. 3) Como ha quedado demostrado (q.2 a.3), Dios es el más noble entre todos los seres. Es imposible que algún cuerpo sea el más noble entre todos los seres. Puesto que el cuerpo o es vivo o no lo es, evidentemente un cuerpo vivo es más noble que un cuerpo no vivo. No obstante, un cuerpo vivo no vive en cuanto cuerpo, porque, de ser así, todo cuerpo sería viviente. Es necesario que viva por otro, como, por ejemplo, nuestro cuerpo vive por nuestra alma. Aquello por lo que vive un cuerpo es más digno que el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que Dios sea cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se ha dicho

(q.1 a.9), la Sagrada Escritura nos transmite lo espiritual y divino bajo imágenes corporales. De ahí que, cuando atribuye a Dios una triple dimensión lo hace designándole una cantidad virtual por su semejanza a la cantidad corpórea. De este modo, por la profundidad se designa la facultad que tiene de conocer lo oculto; por la altura, la fuerza de su poder sobre todo; por la longitud, la duración de su existir; por la latitud, su amor a todo. O, como dice Dionisio en el c.9 *De Div. Nom.* [1], por la profundidad de Dios hay que entender lo inalcanzable de su esencia; por la longitud, el despliegue de su fuerza que todo lo penetra; por la latitud, su presencia en todas las cosas por cuanto todas las cosas existen bajo su protección.

2. *A la segunda hay que decir:* Se afirma que el hombre es imagen de Dios no en cuanto cuerpo, sino en cuanto que el hombre supera a los otros animales. De ahí que el Gen 1,26, después de decir: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* añade: *para que domine sobre los peces del mar,* etc. El hombre supera a todos los animales por su razón y entendimiento. De ahí que por su razón y entendimiento, que no son corpóreos, el hombre está hecho a imagen de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En la Escritura los miembros del cuerpo se atribuyen a Dios por cuanto sus funciones tienen cierta semejanza con las acciones divinas. Así como la función del ojo es ver, al hablar del ojo de Dios se está designando la facultad que tiene para verlo todo intelectualmente sin necesidad de los sentidos. Lo mismo puede decirse de otros miembros.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo lo que ocupa lugar no se atribuye a Dios más que por cierta semejanza. Así, se dice que está sentado por su inmutabilidad y autoridad; y que está de pie por su poder para someter cuanto se le oponga.

5. *A la quinta hay que decir:* A Dios no se accede por pasos corporales, estando como está en todas partes, sino por la mente y el corazón. Del mismo modo se aleja uno de Él. Es así como el acercarse y alejarse, bajo la semejanza del movimiento local, designan el afecto espiritual.

ARTÍCULO 2

En Dios, ¿hay o no hay composición de forma y de materia? [c]

In Sent. 1, d.35 a.1; *Compend. Theol.* c.28; *Cont. Gentes* 1,17.

Objeciones por las que parece que en Dios hay composición de forma y de materia:

1. Todo lo que tiene alma está compuesto de materia y forma; puesto que el alma es la forma del cuerpo. Pero la Escritura atribuye existencia de alma en Dios, cuando en Heb 10,38 introduce a propósito de la persona del Hijo: *Mi justo vive de la fe, pero si se aparta de mí no tendrá la complacencia de mi alma.* Por lo tanto, Dios está compuesto de materia y forma.

2. Más aún. La ira, la alegría, etc., son pasiones propias de un ser compuesto, tal como se dice en I *De Anima* [2]. Pero en la Escritura a Dios se le atribuyen estas cosas, pues dice el Sal 105,40: *El Señor, airado, volcó su ira contra su pueblo.* Por lo tanto, Dios está compuesto de materia y forma.

3. Todavía más. La materia es el principio de individuación. Pero Dios aparece como ser individual, pues su ser no se aplica a muchos. Luego está compuesto de materia y forma.

1. § 5: MG 3,913. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 403a3): S. Th. lect.2 n.22.

---

c. Materia prima y forma sustancial son elementos constitutivos de todo ser corpóreo, de acuerdo a la metafísica aristotélica. Dos sustancias incompletas que no pueden subsistir por separado. Unidas forman el ser. La materia es el primer substráete, indeterminado, imperfectísimo y en el máximo grado de potencialidad (1 q.4 a.1). La forma es aquello por lo que la materia se determina en su especie y alcanza su perfección como ser (1 q.76 a.4). Según esto, todo cuerpo, y solamente el cuerpo, es un compuesto de materia y forma. Ahora bien, algunos autores, p.ej. Ibn Gebirol (Avicebrón) ca.1058, habían llegado a defender que incluso los ángeles tenían tal composición (1 q.50 a.2). De ahí que se interrogue si Dios, a pesar de no ser cuerpo (a.1) es un compuesto (cf. nota al a.5, obj.2).

La figura de Avicebrón resultó enigmática para los escolásticos, que a veces le creyeron filósofo árabe, a veces cristiano. Sólo más tarde se identificó su origen judío (I. HUSIK, *A history of medioeval jewish philosophy,* New York 1958).

En cambio, todo compuesto de materia y forma es cuerpo. La cantidad es una dimensión propia de la materia. Pero Dios no es cuerpo, como quedó demostrado (a.1). Por lo tanto, Dios no está compuesto de materia y forma.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que Dios sea materia. 1) *Primero,* porque la materia es lo que está en potencia. Pero se ha demostrado (a.1) que Dios es puro acto sin ningún tipo de potencialidad. De ahí que sea imposible que Dios sea un compuesto de materia y forma. 2) *Segundo,* porque todo compuesto de materia y forma es perfecto y bueno por su forma; de ahí que sea bueno por participación, por cuanto la materia participa de la forma. Pero lo que es bueno y óptimo, Dios, no es bueno por participación, puesto que lo bueno por esencia es anterior a lo bueno por participación. De ahí que sea imposible que Dios sea un compuesto de materia y forma. 3) *Tercero,* porque todo el que actúa, lo hace por su forma. La relación de un ser con su obrar está determinada por su relación con la forma. Pero el ser que es el primero y que obra por su propia naturaleza, también será el primero como forma y por su propia naturaleza. Como quiera que Dios es el primer agente, por cuanto es la primera causa eficiente, tal como se demostró (q.2 a.3), se concluye que es también por esencia su forma y no un compuesto de materia y forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Atribuir alma a Dios se hace por semejanza con el acto. Porque al querer algo nosotros, lo queremos por nuestra alma; de ahí que se diga que algo complace el alma de Dios porque es conforme a su voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Atribuir la ira y cosas parecidas a Dios se hace por su semejanza con el efecto. Porque propio de la ira es castigar; de ahí que su castigo sea llamado metafóricamente ira.

3. *A la tercera hay que decir:* Las formas que se dan en la materia, se individualizan por la materia que, por ser primer sujeto y fundamento, no puede ser de otro. La forma, por su parte, en cuanto tal, a no ser que algo lo impida, sí puede darse en otros muchos. Pero aquella forma que no se individualiza por la materia, sino que se fundamenta en sí misma, se individualiza a sí misma no pudiéndose dar en otro. Esta es la forma propia de Dios. De donde no se concluye que tenga materia.

ARTÍCULO 3

Dios, ¿es o no es lo mismo que su esencia o naturaleza?

q.50 a.2 ad 3; q.54 a.3 ad 2; *In Sent.* 1 d.34 q.1 a.1; *Compend. Theol.* 10; *Cont. Gentes* 1 21; *Quodl. 2* q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza:

1. Nada está en sí mismo. Pero la esencia o naturaleza de Dios, la deidad, se dice que está en Dios. Por lo tanto, parece que Dios no es lo mismo que su esencia o naturaleza.

2. Más aún. El efecto se parece a su causa; porque el que obra hace lo semejante a sí mismo. Pero en las cosas creadas no es lo mismo el supuesto que su naturaleza; pues no es lo mismo el hombre que su humanidad. Por lo tanto, tampoco Dios es lo mismo que su deidad.

En cambio[3]**,** de Dios se dice que es vida y no sólo que es viviente, como queda claro en Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* De este modo, lo que es la vida para el viviente, es la deidad para Dios. Por lo tanto, Dios es la misma deidad.

Solución. *Hay que decir:* Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza. Para entender esto hay que saber que en las cosas compuestas de materia y forma es necesario que se distingan la esencia o naturaleza y el supuesto. Porque la esencia o naturaleza comprehende todo lo que entra en la definición de la especie. Así, *humanidad* comprehende en sí misma lo que entra en la definición de hombre. Pues, decir *este hombre es hombre,* significa decir *humanidad,* esto es, aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes

3. En el texto original, y dentro de la estructura del artículo, el *sed contra* figura aquí sólo diciendo *contra.* Ver nota 36 a la cuestión 58. *(N. del T.)*

propios de su individuación, no entra en la definición de la especie; pues en la definición de hombre no entran esta carne o estos huesos, o esta blancura o esta negritud, etc. De donde se sigue que esa carne y esos huesos y otros accidentes que determinan una materia, no entran en la definición de humanidad. Y, sin embargo, sí entran en lo que es el hombre; de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente idéntico hombre y humanidad, sino que por humanidad hay que entender lo formal del hombre, pues los principios que la definen son el aspecto formal con relación a la materia que individualiza.

Así, pues, en aquellas cosas que no están compuestas de materia y forma, en las cuales la individuación no se da por la materia propia, esto es, por esta materia determinada, sino que se individualizan por su misma forma, es necesario que la misma forma sea su principio subsistente. De ahí que en ellas no haya diferencia entre supuesto y naturaleza. De este modo, como Dios no es compuesto de materia y forma, como quedó demostrado (a.2), es necesario que Dios sea su deidad, su vida y cualquier otra cosa que en este sentido se diga de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No podemos hablar de las cosas simples sino como lo hacemos de las compuestas, que son la base de nuestro conocimiento. Así, al hablar de Dios, hacemos uso de nombres concretos para dar a entender su subsistencia, pues para nosotros no subsisten más que los compuestos; o hacemos uso de nombres abstractos para dar a entender su simplicidad. Por eso, cuando se dice que la deidad, o la vida, o algo parecido están en Dios, tal distinción se encuentra en nuestro modo de entender y no se debe a que haya una distinción real.

2. *A la segunda hay que decir:* Los efectos de Dios son imitación suya, no perfecta, sino limitada. Esto es así porque lo que es uno y simple no puede ser representado más que en formas múltiples; al ser múltiples, son compuestas; y por ser compuestas no es lo mismo en ellas el supuesto que la naturaleza.

ARTÍCULO 4

En Dios, ¿es o no es lo mismo su esencia y existencia?

De ente et ess. c.5; *In Sent.* 1 d.8 q.4 a.1.2; d.24 q.1 a.1; *In De hebdom.* lect.2; *Cont. Gentes* 1 22; 2 52; *De Pot.* q.7 a.2; *De spir. creat.* a.1; *Quodl.* 2 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no es lo mismo esencia y existencia:

1. De ser así, nada se añadiría al ser divino. Como quiera que el ser al que no se le añade nada no es más que el ser en abstracto aplicable a todo, se sigue que Dios es el ser en abstracto aplicable a todo. Pero esto es falso, según aquello de Sab 14,21: *A leños y piedras les impusieron aquel Nombre sublime.* Por lo tanto, la existencia de Dios no es lo mismo que su esencia.

2. Más aún. De Dios podemos saber *si existe,* como se dijo (q.2 a.2). Pero no *qué es.* Por lo tanto, no es lo mismo la existencia de Dios que su esencia o naturaleza, es decir, *lo que es.*

En cambio está lo que dice Hilario en VII *De Trin.*[4] *El Ser* en Dios *no es un accidente, sino la verdad subsistente.* Lo que subsiste en Dios es su mismo ser.

Solución. *Hay que decir:* Dios no es sólo su esencia, como quedó demostrado (a.3), sino también su existencia. Lo cual se puede demostrar de muchas maneras. 1) Porque todo lo que se da en un ser y no pertenece a su esencia, tiene que ser causado, bien por los principios de su esencia, como ocurre con los accidentes de la especie. Ejemplo: El poder reír es propio del hombre y brota de los principios de su esencia. O bien por algo externo. Ejemplo: El calor del agua está causado por el fuego. Si, pues, en un ser su existencia es distinta a su esencia, es necesario que la existencia de dicho ser esté causada por algo externo a él o por los principios propios de su esencia. No obstante, es imposible que los propios principios de la esencia de un ser causen su existencia, porque todo ser creado no es causa de su propio existir; por eso, siendo distintas en él esencia y existencia, la existencia tiene que ser causada por otro. Nada de todo esto se puede aplicar a Dios, pues sostenemos que Dios es la primera causa eficiente.

4. S. HILARIO, *De Trinitate* l.7: ML 10,208.

Por lo tanto, es imposible que en Dios una cosa sea su existencia y otra su esencia.

2) Existir es la forma o naturaleza en acto. De hecho, la bondad o la humanidad no estarían en acto si no tuvieran lo que nosotros entendemos por *existir.* Es necesario, pues, que entre la existencia y esencia en un ser veamos la misma relación que hay entre la potencia y el acto. Como quiera que en Dios nada es potencial, como quedó demostrado (a.1), se deduce que en Él no hay distinción entre su esencia y su existencia. Así, pues, su esencia es su existencia.

3) Así como lo que tiene fuego y no es fuego es fuego por participación, de la misma forma lo que tiene existencia y no es existencia, es ser por participación. Por su parte, Dios es su esencia, como quedó demostrado (a.3). Si, en cambio, no fuera su propia existencia, sería ser por participación, no por esencia. Tampoco sería el primer ser; y sostener esto es absurdo. Por lo tanto, Dios es su propio existir y no sólo su esencial

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Algo a lo que no se añade nada* es una expresión que puede entenderse de dos maneras. *Una,* cuando por naturaleza no se admite algo. Ejemplo: Propio del animal irracional es que no tenga razón. *Otra,* cuando no se añade nada a algo porque por naturaleza no hay por qué hacerlo. Ejemplo: el animal en general no tiene razón porque no es de su naturaleza tenerla, como tampoco no tenerla. El *primer* sentido expresado, ser sin adición, corresponde al ser divino; el *segundo,* al ser en general.

2. *A la segunda hay que decir: Ser* puede tener dos sentidos. *Uno,* con el significado de existir; *otro,* con el significado de unión en una proposición, esto es, cuando el entendimiento une el predicado con el sujeto. Con la primera acepción de *ser* no podemos conocer el ser de Dios, tampoco su esencia. Pero con la *segunda* acepción sí, pues sabemos que la proposición que hacemos de Dios al decir *Dios existe,* es verdadera. Esto lo sabemos por sus efectos, como quedó dicho (q.2 a.2).

ARTÍCULO 5

Dios, ¿pertenece o *no pertenece a algún género?*

De ente et ess. c.6; *In Sent.* 1.1 d.8 q.4 a.2; d.19 q.4 a.2; *Compend. Theol.* c.12.13.14; *Cont. Gentes* 1 24.25; *De pot.* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que Dios pertenece a algún género:

1. Sustancia es el ser que subsiste por sí mismo. Esto corresponde sobre todo a Dios. Por lo tanto, Dios pertenece al género de la sustancia.

2. Más aún. Cada cosa se mide por algo de su género. Así, las distancias por la longitud; las cantidades por el número. Pero Dios es la medida de todas las sustancias, como demuestra el Comentarista [5e] en X *Metaphys.*[6] Por lo tanto, Dios pertenece al género de la sustancia.

5. La palabra latina *Commentator,* en español tiene doble equivalencia: *comentador,* y entonces indica aquella persona que comenta, conversa sobre algo, pudiendo incluso fabular. Y *Comentarista,* indicando aquella persona que analiza científicamente algo y pone sus resultados por escrito. Consecuentemente, y por tratarse de esta segunda equivalencia, hay que traducir *Comentarista. (N. del T.)* 6. AVERROES, *Comm.* 7 (VIII, 257A).

---

d. Los comentaristas han interpretado diversamente a S. T. acerca de su pensamiento sobre la *esencia metafísica* de Dios. Pero su idea parece sencilla. «Su esencia es existir», dice aquí. «Su ser mismo es su esencia», decía ya en *In Sent.* 1 d.8 q.1 a.1. «La existencia es la actualidad de todos los actos, es la perfección de todas las perfecciones» *(De Pot.* q.7 a.2 ad 9). De ahí que Yahveh, *el que es,* sea su verdadero nombre (1 q.13 a.11). Anda lejos de concebir a Dios como un ser abstracto y universal, al estilo panteísta neoplatónico. Lo piensa como un *ser en plenitud,* en el culmen de toda posible perfección, cuya esencia se identifica con su propia existencia. Su ser es existir. Por lo mismo, será un ser personal, o mejor, tri-personal (cf. 1 qq.29ss). Por contraposición, enseñará en repetidas ocasiones que en todo ser creado hay una disociación entre esencia y existencia. Cf. 1 q.4 a.1 ad 3; q.13 a.11; q.44 a.1; q.50 a.2 ad 3; q.54 a.3. Esta doctrina es fundamental en el pensamiento tomista y eje de todo su tratado sobre Dios.

e. Se refiere a Averroes (Ibn Rushd), filósofo árabe, nacido en Córdoba en 1126 y fallecido en Marruecos en 1198. Tomás conocía sus célebres comentarios a Aristóteles. Para conocer su pensamiento cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe* (Madrid 1963) p.251-356; J. FERRATER

En cambio, según nuestro entender, el género es anterior a su contenido. Pero ni en la realidad ni en el entender algo es anterior a Dios. Por lo tanto, Dios no pertenece a género alguno.

Solución. *Hay que decir:* Se pertenece a un género de dos maneras. 1) *Una,* propia y directamente, como las especies de un género. 2) *Otra,* por reducción, como los principios y las privaciones. Por ejemplo, el punto y la cantidad se reducen al género de la cantidad como a su principio; o la ceguera, y toda privación también, que se reduce al género del hábito. De ninguna de estas dos maneras pertenece Dios a un género.

Hay tres razones que demuestran que Dios no puede ser especie de género alguno. 1) *La primera,* porque la especie consta de género y diferencia. La relación que hay entre aquello de lo que se toma la diferencia que constituye la especie y aquello de lo que se toma el género es siempre la misma a la que se da entre el acto y la potencia. Así, al llamar al hombre *animal racional, animal* se toma, por concreción, de la naturaleza sensitiva, puesto que por tener naturaleza sensitiva se le llama a algo animal. *Nacional* se toma de la naturaleza intelectiva, puesto que por tener razón se le llama a algo racional. Lo intelectivo se compara a lo sensitivo como el acto a la potencia. Algo parecido sucede claramente con otras cosas. Como quiera que en Dios no hay potencia que añadir al acto, es imposible que pertenezca tanto a un género como a una especie. 2) *La segunda,* porque siendo Dios su propia esencia, como quedó demostrado (a.4), si perteneciera a algún género, necesariamente el género sería *ser,* ya que género significa esencia de una cosa, pues está en *aquello por lo que algo es lo que es.* El Filósofo en III *Metaphys.*[7] demuestra que el ser no puede tener género alguno, pues todo género tiene diferencias que no pertenecen a su esencia, ya que no puede haber diferencia que no sea ser, porque el *no ser* no puede ser diferencia. Se deduce de ahí que Dios no pertenece a ningún género. 3) *La tercera,* porque todas las cosas que pertenecen a un género, tienen en común la esencia de dicho género, que es lo que se dice de *aquello por lo que algo es lo que es.* En cambio, se diferencian en el ser, pues no es lo mismo el ser del hombre que el ser del caballo, ni el ser de este hombre, ni el ser de aquel hombre. Así, es necesario que en las cosas de un mismo género se distinga el ser de aquello *por lo que es lo que es,* es decir, la esencia. Como quedó demostrado (a.4), en Dios no hay diferencia. De donde se sigue claramente que Dios no pertenece a ningún género ni a especie alguna. Con todo esto queda patente que no tiene género ni diferencia; tampoco definición ni demostración a no ser por los efectos, porque la definición contiene género y diferencia; y la definición es la base de la demostración. Que Dios como principio no pertenece a género alguno por reducción, queda claro por el hecho de que todo principio que se reduce a un género no va más allá de dicho género; como el punto no es más que principio de la cantidad continua, y la unidad lo es de la alterna. Dios es principio de todo ser como se demostrará (q.44 a.1). De ahí que no pertenezca a ningún género como principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra *sustancia* no significa solamente lo que subsiste por sí mismo, pues lo que es ser en cuanto tal no es género, como se demostró (sol.). Sino que significa la esencia a la que corresponde ser así, esto es, ser por sí misma. Sin embargo, el ser no es su misma esencia. De este modo queda

7. ARISTÓTELES, 2 c.3 n.8 (BK 998b22): S. Th. lect.8 n.432.

MORA, *Dicc. de Filosofía* (Barcelona [5]1965) p.162-164; G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* II (Madrid 1960) p.575-670.

Cuando por todas partes en la Edad Media no se veían sino peligros en las nuevas corrientes filosóficas provenientes de los judíos y árabes, Santo Tomás adoptó una actitud de apertura. Lejos de ponerse a la defensiva, quiso conocerlas a fondo asumiendo de ellas lo que juzgaba positivo. Era la postura de la naciente Orden de Predicadores y Tomás la heredó directamente de San Alberto. Cf. S. GÓMEZ NOGALES, *Filosofía musulmana y humanismo integral en S. T.:* Miscell Comill 47-48 (1967) 299-364 donde se hallará abundante bibliografía; C. VANSTEENKISTE, *Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso:* Angelicum 37 (1960) 336-401.

claro que Dios no pertenece al género de la sustancia.

2. *A la segunda hay que decir:* Se habla de medida proporcionada. Pero es necesario que tal medida sea homogénea a lo que se mide. No obstante, Dios no es la medida proporcionada de algo y, sin embargo, se dice que es la medida de todo, ya que cuanto más cerca se está de Él tanto mayor plenitud se tiene.

ARTÍCULO 6

En Dios, ¿hay o no hay algo accidental?

In Sent. 1.1 d.8 q.4 a.3; *Cont. Gentes* 1 23; *Compend. Theol.* c.23; *De Pot.* q.7 a.4.

Objeciones por las que parece que en Dios hay algunos accidentes:

1. La sustancia *no es accidente de nada,* como se dice en I *Physic.*[8] Pues lo que en un ser es accidente, no puede ser sustancia en otro; como se prueba que el calor no es la forma sustancial del fuego porque en otros es accidente. Pero la sabiduría, la virtud, y similares, que en nosotros son accidentes, se atribuyen a Dios. Por lo tanto, en Dios son también accidentes.

2. Más aún. En todo tipo de géneros hay un primero. Y muchos son los géneros de accidentes. Si los primeros no están en Dios, habrá muchos primeros fuera de Él. Esto es incongruente.

En cambio, todo accidente está en el sujeto. Pero Dios no puede ser sujeto porque, como dice Boecio en el *De Trin.*[9], *la forma simple no puede ser sujeto.* Por lo tanto, no puede haber algo accidental en Dios.

Solución. *Hay que decir:* Después de lo establecido, queda claro que en Dios no puede haber algo accidental. 1) *Primero,* porque la relación entre sujeto y accidente es la misma que hay entre potencia y acto; pues el sujeto en cuanto accidente de algún modo está en acto. No obstante, estar en potencia es absolutamente inaplicable a Dios, como queda claro por todo lo dicho (q.3 a.1). 2) *Segundo,* porque Dios es su propio ser; y, como dice Boecio en *De hebdomad.*[10]: *aun cuando lo que es admite tener algo añadido, sin embargo, el mismo ser no lo admite;* Como, por ejemplo, lo que es caliente puede tener como añadido algo no caliente, como lo blanco; pero el calor en sí mismo no admite más que el calor. 3) *Tercero,* porque todo lo que es por naturaleza es anterior a lo que es por accidente. Como quiera que Dios es absolutamente el primer ser (q.2 a.3), en Él no puede haber nada por accidente. Ni siquiera *los accidentes per se* pueden darse en Él, como el reír es en el hombre accidente *per se.* Porque este tipo de accidentes son causados por el sujeto, pero en Dios nada puede ser causado, ya que Él es la causa primera. De donde se concluye que en Dios no hay nada accidental.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La virtud y la sabiduría no se aplican a Dios y a nosotros unívocamente, como se demostrará más adelante (q.13 a.5). Por lo que no se sigue que sean accidentes en Dios como lo son en nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* La sustancia es anterior a los accidentes; los principios de los accidentes quedan reducidos a los de la sustancia, que les son anteriores. Aunque Dios no es lo primero en el género de la sustancia, sino lo primero por encima de todo género[f] y con respecto a todo ser.

ARTÍCULO 7

Dios, ¿es o no es absolutamente simple?

In Sent. 1.1 d.8 q.4 a.1; *Cont. Gentes* 1 16.18; *Compend. Theol.* c.9; *De Pot.* q.7 a.1; *De Causis* lect.21.

Objeciones por las que parece que Dios no es absolutamente simple:

8. ARISTÓTELES, c.3 n.6 (BK 186b4): S. Th. lect.6. 9. C.2: ML 64,1250. 10. ML 64,1311.

f. Tras esta respuesta subyace la concepción aristotélica de que el ser se realiza primera y absolutamente en la sustancia; secundaria y relativamente, en los accidentes. No se da, pues, como pretende la objeción, un primero en cada género de accidentes, sino que la sustancia es lo primero con respecto a todos ellos. S. T. desplaza el pensamiento de Aristóteles a un nivel trascendente: Dios es lo *primero absoluto.* Está incluido más allá de la categoría de sustancia.

1. Todo lo que proviene de Dios, le imita. Del primer ser provienen todos los seres; del primer bien, todos los bienes. Pero de todo lo que proviene de Dios, nada es simple. Por lo tanto, Dios no es absolutamente simple.

2. Más aún. Todo lo mejor hay que atribuirlo a Dios. Pero para nosotros lo compuesto es mejor que lo simple, como los cuerpos compuestos son más perfectos que sus elementos y los elementos más que sus partes. Por lo tanto, no puede decirse que Dios sea completamente simple.

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[11]: *Dios es verdadera y absolutamente simple.*

Solución. *Hay que decir:* Dios es absolutamente simple, lo cual puede demostrarse de muchas maneras. 1) *La primera,* por todo lo dicho anteriormente (q.3). Como quiera que en Dios no hay composición ni partes de cantidad porque no es cuerpo; ni hay composición de forma y de materia, ni de naturaleza y supuesto, ni de género y diferencia, ni de sujeto y accidente, queda claro que Dios no es compuesto de ningún tipo, sino completamente simple. 2) *La segunda,* porque todo compuesto es posterior a sus componentes y dependiente de ellos. En cambio, Dios es el primer ser, como quedó demostrado (q.2 a.3). 3) *La tercera,* porque todo compuesto tiene causa, pues donde hay diversidad no se puede formar un todo si no es por una causa que lo unifica. En cambio, Dios no tiene causa, ya que es la primera causa eficiente, como quedó demostrado (q.2 a.3). 4) *La cuarta,* porque en todo compuesto es necesario que haya potencia y acto, que en Dios no existe; porque una parte es acto con respecto a otra, o, al menos, todas las partes están como en potencia respecto del todo. 5) *La quinta,* porque todo compuesto es algo que no puede aplicarse a cada una de sus partes. Esto resulta evidente en todos los seres de partes distintas; pues ninguna parte del hombre es hombre, o una parte del pie es pie. En cambio, en todos los seres de partes semejantes, puede decirse del todo lo que se dice de la parte, como es aire la parte del aire, o es agua la parte del agua. Sin embargo puede decirse algo del todo que no es aplicable a una de las partes. Pues si el todo de agua mide metro y medio[12], lo dicho del todo no es aplicable a su parte. Así, pues, en todo compuesto hay algo que no es el mismo. Aunque esto puede decirse de lo que tiene forma, es decir, que tenga algo que no es el mismo (así en lo blanco hay algo que no pertenece a lo que se dice blanco), sin embargo, en la forma nada le es extraño. Como quiera que Dios es la misma forma, o mejor, el mismo ser, no puede ser compuesto en absoluto. Esto mismo lo expresa Hilario en el VII *De Trinit.*[13] al decir: *Dios, que es la fuerza, no contiene lo débil; Él, que es la luz, no admite la tiniebla.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que proviene de Dios imita a Dios como lo causado a la primera causa. Además, propio de lo causado es que de algún modo sea compuesto; porque, al menos, su existencia es distinta de *aquello por lo que es,* como quedará demostrado (q.50 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Para nosotros, los compuestos son mejores que los simples, porque la bondad perfecta de lo creado no se encuentra en uno solo, sino entre muchos. Pero la perfección de la bondad divina se encuentra en uno simple, como quedará demostrado (q.4 a.2 ad 1).

ARTÍCULO 8

Dios, ¿entra o no entra en la composición de los demás seres?

In Sent. 3 d.8 q.1 a.2; *De Verit.* q.21 a.4; *Cont. Gentes* 1 17.26.27; 3 51; *Compend. Theol.* c.17.

Objeciones por las que parece que Dios entra en la composición de los demás seres:

1. Dice Dionisio en el c.4 de *Cael. Hier.*[14]: *La deidad, que está sobre el ser, es ser de todos.* Pero el ser de todos entra en

11. C.6: ML 42,928. 12. El texto original utiliza la palabra *bicubita* cuya traducción sería: *dos codos cúbicos.* Dentro de las medidas, si bien no en uso, existe el *codo de ribera cúbico* y el *codo geométrico cúbico.* Aun cuando la medida de uno y otro varíe, y no sea fácil fijar a cual se refiere el texto, la equivalencia que damos es la más cercana. *(N. del T.)* 13. L.7: ML 10,223. 14. § 1: MG 3, 177.

la composición de cada uno. Por lo tanto, Dios entra en la composición de los demás seres.

2. Más aún. Dios es forma, pues como dice Agustín en el libro *De verbis Domini*[15]: *La Palabra de Dios* (que es Dios) *es una cierta forma no formada.* Pero la forma es parte del compuesto. Por lo tanto, Dios es parte de algún compuesto.

3. Todavía más. Son idénticas aquellas cosas que existen y de ningún modo se diferencian. Dios y la materia prima existen y de ningún modo se diferencian. Luego son enteramente idénticas. Pero la materia prima entra en la composición de las cosas. Luego también Dios. Prueba de la proposición media: Las cosas que se diferencian, se diferencian por tener cosas diferentes, por eso necesitan ser compuestos; es así que Dios y la materia prima son absolutamente simples, luego de ningún modo se diferencian.

En cambio está lo que dice Dionisio en el 2 c. *De div. Nom.*[16]: *En Dios no hay tacto ni tiene nada en común con lo que se puede mezclar.* También dice en el libro *De Causis*[17]: *La causa primera gobierna todas las cosas sin mezclarse con ellas.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre lo que estamos tratando ha habido tres errores. 1) Unos propusieron que Dios fuese el alma del mundo como nos cuenta Agustín en el l.VII *De Civitate* Dei[18]. A estos pertenecen también los que sostenían que Dios era el alma del primer cielo. 2) Otros, por su parte, dijeron que Dios era el principio formal de todo. Se atribuye esta opinión a los almarianos. 3) El tercer error fue de David de Dinant, el cual, torpemente, propuso que Dios fuese la materia prima. Pues bien, todo esto es manifiestamente falso, ya que ni es posible que Dios entre de algún modo en composición de algo, ni como principio formal ni como principio material. En *primer lugar* porque, ya lo dijimos (q.2 a.3), Dios es la primera causa eficiente. Y la causa eficiente no tiene con respecto a la forma del efecto el mismo número, sino sólo la misma especie. Ejemplo: El ser humano engendra un ser humano. La materia, por su parte, no tiene con respecto a la causa eficiente ni el mismo número, ni la misma especie pues aquella está en potencia, ésta en acto. *Segundo,* como quiera que Dios es la primera causa eficiente, le corresponde ser, en cuanto tal, el primer agente. Lo que entra en composición con algo no es, en cuanto tal, el primer agente, sino que lo es el compuesto. Ejemplo: La mano no hace algo, sino que lo hace el hombre con la mano; o el fuego, que calienta por el calor. Se sigue de ahí que Dios no puede ser parte de algo compuesto. *Tercero,* porque ninguna parte del compuesto puede ser en absoluto lo primero en los seres; tampoco lo puede ser la materia y la forma, que son las primeras partes de los compuestos. Pues la materia está en potencia, y la potencia, como quedó demostrado (q.3 a.1) es siempre posterior al acto. La forma que es parte del compuesto es forma participada; de este modo, así como el que participa de algo es posterior al que lo tiene por esencia, así también sucede al mismo participado. Ejemplo: El fuego en lo que arde es posterior al fuego en sí mismo. Como quedó demostrado ya (q.2 a.3), Dios es absolutamente el primer ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La deidad es *ser* de todo efectiva y ejemplarmente, no por esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La Palabra es la forma ejemplar, no la forma que es parte del compuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas simples no se diferencian de otras simples con otras diferencias. Esto es algo propio de los compuestos. Ejemplo: El hombre se diferencia del caballo por las diferencias existentes entre racional e irracional. A su vez, estas diferencias no se diferencian entre sí por otras diferencias. Por eso no es correcto decir que se *diferencian,* sino que son *diversas.* Como dice el Filósofo en X *Metaphys.*[19], *diverso* significa diferencia absoluta; *diferente* significa diferencia en algo. De este modo, y ciñéndonos a las palabras, Dios y la materia prima *no se diferencian,* sino que *son diversos en cuanto tales.* Por consiguiente, no se sigue que sean lo mismo.

15. S. AGUSTÍN, *Serm. ad Popul.* 117 c.2: ML 28,662. 16. § 5: MG 3,643: S. Th. lect.3. 17. § 19: BA 181,7: S. Th. lect.19. 18. C.6: ML 41,199. 19. ARISTÓTELES, IX c.3 n.6 (BK 1054b24).

CUESTIÓN 4

Sobre la perfección de Dios

Después de haber tratado lo referente a la simplicidad divina, ahora hay que adentrarse en el estudio de la perfección del mismo Dios. Y puesto que algo en cuanto que es perfecto es llamado bueno, primero hay que tratar la perfección divina; segundo, su bondad.

Lo primero plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Dios, ¿es o no es perfecto?—2. Dios, ¿es o no es tan absolutamente perfecto que posee las perfecciones de todos?—3. ¿Pueden o no pueden las criaturas ser llamadas semejantes a Dios?

ARTÍCULO 1

Dios, ¿es o no es perfecto?

De Verit. q.2 a.3 ad 13; *Cont. Gentes* 1 28; *Compend. Theol.* c.20.

Objeciones por las que parece que a Dios no le corresponde ser perfecto:

1. Perfecto es sinónimo de totalmente hecho. Pero ser hecho no es propio de Dios. Por lo tanto, tampoco ser perfecto.

2. Más aún. Dios es el primer principio de las cosas. Pero los principios de las cosas parecen ser imperfectos, como la semilla que es principio de las plantas y de los animales. Por lo tanto, Dios es imperfecto.

3. Todavía más. Quedó demostrado (q.3 a.4) que la esencia de Dios es su mismo ser. Pero el mismo ser parece que es muy imperfecto, ya que es muy común y está sometido a múltiples adiciones. Por lo tanto, Dios es imperfecto.

En cambio está lo que se dice en Mt 5,48: *Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre del cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Tal como nos cuenta el Filósofo en XII *Metaphys.*[1], algunos filósofos antiguos, como los Pitagóricos y Espeusipo[a], no atribuyeron al primer principio lo óptimo y lo más perfecto. El porqué de esto radica en que los filósofos antiguos tan sólo tenían presente el principio material; y el principio material es el más imperfecto. Como quiera que la materia en cuanto tal está en potencia, es necesario que el primer principio esté en potencia en grado sumo; y así también sea en grado sumo imperfecto. En cambio, Dios es tenido como primer principio, pero no material, sino como causa eficiente[b]; y por eso es necesario que sea perfecto en grado sumo. Pues así como la materia en cuanto tal está en potencia, del mismo modo el agente en cuanto tal está en acto. De ahí que el primer principio activo precisa en grado sumo estar en acto; y consecuentemente también en grado sumo ser perfecto. Pues se dice que algo es perfecto en cuanto que está en acto. Se llama perfecto a lo que, de cuanto requiere su perfección, nada le falta.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Expresamos* lo subli-

1. ARISTÓTELES, c.7 n.9 (BK 1072b30): S. Th. lect. 2. S. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 5, c.36: ML 75, 715.

---

a. Sobrino de Platón, al que sucedió en la dirección de la Academia del 347 al 338 en que murió. Cf. *Speusippos:* Real-Encyclopedie II/VI (Stuttgart 1929) 1636-1668; *Speusippo:* Enciclopedia Filosófica IV (Venecia-Roma 1958) 870-871.

b. Decir que Dios es «simple» podría hacer pensar que es poca cosa, no-ser, nada. Se trata de todo lo contrario: es simple porque es perfecto: sin mezclas, sin adherencias, sin añadido alguno. Es el ser en plenitud de ser. Ser. Hay que seguir leyendo al Santo en la perspectiva del *acto puro* y de la *causalidad eficiente universal.* Dios no es nada de este mundo —es el «totalmente Otro»— pero tiene en sí, como unificadas, las perfecciones de todos los seres, porque todas tienen en Él su origen y fuente.

me de Dios *balbuciendo* como podemos; *porque lo que no es hecho, propiamente no puede decirse perfecto*[2]. Pero como quiera que en las cosas que se hacen se dice que algo es perfecto cuando pasa de la potencia al acto, se hizo uso del término *perfecto* para significar todo aquello que no tiene deficiencia al estar en acto, tanto si ya ha sido hecho como si no.

2. *A la segunda hay que decir:* El principio material, que para nosotros es imperfecto, no puede ser en absoluto el primero, sino que está precedido de otro imperfecto. Ejemplo: La semilla, aun cuando sea el principio del animal nacido de semen, sin embargo, anterior a ella está el animal o la planta de la que se sacó. Pues se precisa que antes de lo que está en potencia, algo esté en acto; ya que un ser en potencia no pasa a ser en acto si no es por otro ser en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo *ser* del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser.

ARTÍCULO 2

En Dios, ¿están o no están las perfecciones de todas las cosas?

De ente et ess. c.6; *In Sent* 1, d.2 a.23: *Cont. Gentes* 1 28.31.40; *De Div. Nom.* c.5 lect. 1.2.

Objeciones por las que parece que en Dios no están las perfecciones de todas las cosas:

1. Como quedó demostrado (q.3 a.7), Dios es simple. Pero las perfecciones de las cosas son muchas y diversas. Por lo tanto, en Dios no están las perfecciones de todas las cosas.

2. Más aún. Cosas opuestas no se dan en uno mismo. Pero las perfecciones de las cosas son opuestas; cada una de las especies está determinada por sus diferencias específicas; y las diferencias en las que se divide un género formando las especies, son opuestas. Como quiera que en uno mismo no pueden darse a un tiempo cosas opuestas, parece que todas las perfecciones de las cosas no están en Dios

3. Todavía más. El viviente es más perfecto que el que está; y el sabio lo es más que el viviente, pues vivir es más perfecto que estar, y saber lo es más que vivir. Pero la esencia de Dios es su mismo estar. Por lo tanto, no posee la perfección de la vida y la sabiduría y otras perfecciones similares.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[3]: *En uno solo* (Dios) *se contiene todo.*

Solución. *Hay que decir:* En Dios están las perfecciones de todas las cosas. Y se dice que es absolutamente perfecto porque no le falta ninguna grandeza que se encuentra en cualquier género, como dice el comentarista en V *Metaphys.*[4] Y esto puede ser considerado desde dos puntos de vista.

1) *El primero,* teniendo presente que todo lo que de una perfección está en el efecto, también tiene que estarlo en la causa efectiva; o, si el agente es unívoco, por razón de su misma naturaleza. Así, el ser humano engendra otro ser humano. O, de modo más sobresaliente, si el agente es equívoco. Así, en el sol está la semejanza de todo aquello que es engendrado por la fuerza del sol. Resulta evidente que el efecto preexiste virtualmente en la causa agente; preexistir virtualmente en la causa agente no es preexistir de un modo más imperfecto, sino, al contrario, más perfecto. Sin embargo, preexistir en la potencia de la causa material es una forma más imperfecta de preexistir, ya que la materia, en cuanto tal, es imperfecta; en cambio, el agente, en cuanto tal, es perfecto. Así, pues,

3. § 9: MG 3,825. 4. AVERROES, *Comm.* 21 (VIII, 131c).

---

c. Esta será más tarde una de las objeciones de Leibniz († 1716): la idea de un ser perfecto que reúna en sí todas las perfecciones es contradictoria.

como quiera que Dios es la primera causa efectiva de las cosas, es necesario que las cosas preexistan en Dios de un modo más sobresaliente. Idéntica razón expresa Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[5], al decir de Dios: *No es esto, ni aquello, sino todo como causa de todo.*

2) *El segundo,* deducible de lo que se demostró (q.3 a.4), porque Dios es el mismo ser que subsiste por sí mismo, por lo cual es necesario que contenga toda la perfección del ser. Pues resulta evidente que, si algo caliente no tiene toda la perfección del calor, esto es así porque no participa del calor perfectamente; pero si el calor fuera subsistente por sí mismo, nada le faltaría de la perfección del ser. Por tanto, si Dios es el mismo ser subsistente, no puede faltarle nada de la perfección del ser. Las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser; pues son perfectos en tanto en cuanto tienen de algún modo ser. De ahí se sigue que ninguna perfección de las cosas le falta a Dios. Idéntica razón expresa Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[6] al decir de Dios: *No existe de un modo cualquiera, sino absolutamente; concentrando en sí mismo todo el ser de forma ilimitada e invariable.* Y después añade: porque *el mismo es el ser en lo que subsiste*[7d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Escribe Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[8]: Así como el sol *concentra en sí mismo uniformemente las múltiples y variadas sustancias y cualidades del mundo sensible siendo uno y sin dejar de brillar, con mayor motivo es necesario que todas las cosas preexistan en unión natural en la causa de todas.* Así, las cosas que son diversas y opuestas en sí mismas, preexisten en Dios como uno sin destruir la simplicidad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

3. *A la tercera hay que decir:* En el mismo capítulo[9], Dionisio dice que, aun cuando por las distinciones del entendimiento se puede estimar que el ser sea más perfecto que la vida, y la sabiduría más perfecta que la misma vida, sin embargo, el viviente es más perfecto que el simple ser, pues el viviente también es ser; y el sabio es ser y viviente. Así, pues, aunque el ser no incluye en sí al viviente y al sabio, puesto que no es necesario que lo que participa el ser lo participe en todos sus grados; sin embargo, el mismo Dios abarca la vida y la sabiduría, porque ninguna de las perfecciones del ser le puede faltar a quien es el ser subsistente por sí mismo.

ARTÍCULO 3

¿Puede o no puede alguna criatura ser semejante a Dios?

q.6 a.4; q.13 a.2; *In Sent.* 1 d.48 q.1 a.1; 2 d.16 q.1 a.1 ad 3; *De Verit.* q.2 a.11, q.3 a.1 ad 9; q.23 a.7 ad 9; *Cont. Gentes* 129; *De Pot.* q.7 a.7; *De div. nom.* c.9 lect. 3.

Objeciones por las que parece que ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

1. Se dice en el Sal 85,8: *No hay, Señor, en los dioses semejante a Ti.* Pero, de entre todas las criaturas, las más sublimes son llamadas, por participación, *dioses.* Por lo tanto, mucho menos las otras criaturas pueden ser llamadas semejantes a Dios.

2. Más aún. La semejanza es una cierta comparación. Pero no hay comparación entre cosas de distinto género; luego tampoco hay semejanza. Ejemplo: No decimos que lo dulce sea semejante a lo blanco. Pero ninguna criatura es del mismo género de Dios, puesto que Dios no tiene género, como quedó demostrado (q.3 a.5). Por lo tanto, ninguna criatura es semejante a Dios.

3. Todavía más. Son llamadas semejantes aquellas cosas que coinciden en la forma. Pero nada coincide con Dios en la forma, puesto que ninguna esencia es su misma existencia, sólo la de Dios.

5. § 8: MG 3,824. 6. § 4: MG 3,817. 7. Ib. 8. § 8: MG 3,824. 9. § 3: MG 3,817.

---

d. En el fondo de toda pluralidad subyace la unidad. La noción de múltiple no reducible a lo uno resulta impensable, algo así como el mal absoluto sin nada de bien, o el error total sin algo de verdad. La multiplicad sólo puede partir de lo *uno,* que permanece en el corazón de cada cosa, como diferenciado en cada cual, pero en el fondo idéntica. Ahora bien, la unidad a la que en definitiva se reduce toda pluralidad es el *ser,* puesto que todo es ser.

Por lo tanto, ninguna criatura puede ser semejante a Dios.

4. Por último. Entre cosas semejantes la semejanza es mutua, pues entre semejantes hay semejanza. Así, pues, si alguna criatura es semejante a Dios, Dios sería semejante a alguna criatura. Lo cual va contra lo que dice Is 40,18: *¿A quién hicisteis semejante a Dios?*

En cambio está lo que dice Gén 1,26: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra.* Y 1 Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos semejantes a Él.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la semejanza responde a la correspondencia o comunicación en la forma, al haber muchos modos de comunicación en la forma, la semejanza será múltiple. 1) Son llamadas semejantes aquellas cosas que se comunican en la misma forma por la misma razón y en el mismo modo. Y éstas no sólo son semejantes, sino iguales en su semejanza. Ejemplo: Dos cosas blancas son semejantes en la blancura. Esta es la semejanza más perfecta.

2) Son llamadas semejantes también aquellas cosas que se comunican en la misma forma, por la misma razón, pero no en el mismo modo, sino más o menos. Ejemplo: Lo menos blanco es semejante a lo más blanco. Esta es una semejanza imperfecta.

3) En tercer lugar, son llamadas semejantes aquellas cosas que se comunican en la misma forma, pero no por la misma razón. Esto resulta evidente en los agentes no unívocos. Pues, como quiera que todo agente hace algo semejante a sí mismo en cuanto agente, y todo lo hace según su forma, es necesario que en el efecto haya alguna semejanza de la forma del agente. Así, pues, si el agente pertenece a la misma especie de su efecto, habrá semejanza de forma entre el que hace y lo hecho por la misma razón de la especie. Ejemplo: El ser humano engendra un ser humano. En cambio, si el agente no pertenece a la misma especie, habrá semejanza, pero no por la misma razón de la especie. Ejemplo: Las cosas que son generadas por la fuerza del sol, tienen alguna semejanza con el sol, pero no porque reciban la forma del sol por la semejanza en la especie, sino por la semejanza en el género.

Así, pues, si hay algún agente que no pertenezca a ningún género, sus efectos tendrán todavía una semejanza más remota con la forma del agente. Sin embargo no participarán de la semejanza de la forma del agente por razón de la misma especie o del mismo género, sino por una cierta analogía, como el mismo ser es común a todos. De este modo, todas las cosas, que proceden de Dios, se asemejan a Él en cuanto seres como al principio primero y absoluto de todo ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* escribe Dionisio en el c.9 *De Div. Nom.*[10] a propósito de la Sagrada Escritura cuando dice que algo no es semejante a Dios: *No se opone a la semejanza con Él. Pues una misma cosa es semejante y desemejante a Dios. Semejante en cuanto que le imita en la medida en que puede imitarse lo que no es totalmente imitable; desemejante en cuanto que se distinguen de su propia causa.* Y esto no sólo por intensidad o disminución, como lo menos blanco y lo más blanco; sino porque no hay correspondencia ni en la especie ni en el género.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no es comparable a las criaturas como se comparan las cosas de género distinto, sino como algo que no pertenece a ningún género y que es principio de todos los géneros.

3. *A la tercera hay que decir:* No se dice que la criatura sea semejante a Dios por su correspondencia en la misma forma por razón del género o de la especie; sino sólo por analogía, es decir, en cuanto que Dios es el ser por esencia, y todos los demás lo son por participación.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando de algún modo se concede que la criatura sea semejante a Dios, sin embargo, de ningún modo puede admitirse que Dios sea semejante a la criatura; pues, como dice Dionisio en el c.9 *De Div. Nom.*[11]: *Entre las cosas que son de un mismo orden hay semejanza mutua, pero no como entre la causa y lo causado;* pues decimos que la imagen es semejante al hombre, no al revés. Así es como puede decirse de algún modo que la criatura es semejante a Dios; no, sin embargo, que Dios sea semejante a la criatura.

10. § 7: MG 3,916. 11. § 6: MG 3,913.

CUESTIÓN 5

Sobre el bien en general

A continuación hay que tratar del bien. Primero, del bien en general; segundo, de la bondad de Dios. Lo primero plantea y exige respuestas a seis problemas:

1. El bien y el ser, ¿son o no son en realidad lo mismo?—2. Supuesto que se diferencian sólo con distinción de razón, en el orden del entendimiento, ¿cuál es primero, el bien o el ser?—3. Supuesto que primero sea el ser, ¿es o no es bueno todo ser?—4. ¿A qué causa se reduce la razón de bien?—5. ¿Consiste o no consiste la razón de bien en modo, especie y orden?—6. División del bien en honesto, útil y deleitable.

ARTÍCULO 1

El bien y el ser, ¿se distinguen o no se distinguen realmente?

In Sent. 1 d.1; d.8, q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3; *De Verit.* q.1 a.1; q.21 a.1; *De Pot.* q.9 a.7 ad 6.

Objeciones por las que parece que el bien se distingue realmente del ser:

1. Dice Boecio en el libro *De hebdom.*[1]: *Observo que en las cosas aquello por lo que son buenasy aquello por lo que existen, no es lo mismo.* Por lo tanto, el bien y el ser se diferencian realmente.

2. Más aún. Nada está informado por sí mismo. Pero el bien es entendido como forma del ser, tal como se lee en el comentario al libro *De Causis*[2]. Por lo tanto, el bien se distingue realmente del ser.

3. Todavía más. El bien está sometido al más y al menos. No así el ser. Por lo tanto, el bien se distingue realmente delser.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Doctrina Christiana*[3]: *En la medida que existimos somos buenos.*

Solución. *Hay que decir:* El bien y el ser realmente son lo mismo. Sólo se diferencian con distinción de razón. Esto se demuestra de la siguiente manera. La razón de bien consiste en que algo sea apetecible[a]. El Filósofo dice en el I *Ethic.*[4] que el bien es *lo que todos apetecen.* Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Como quiera que algo es perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa, como se desprende de lo dicho anteriormente (q.3 a.4; q.4 a.1 ad 3). Así resulta evidente que el bien y el ser son realmente lo mismo; pero del bien se puede decir que es apetecible, cosa que no se dice del ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el bien y el ser en realidad sean lo mismo, sin embargo se diferencian conceptualmente, pues no se dice en el mismo sentido *ser en abstracto* y *bien en absoluto.* Pues se llama ser propiamente a algo que está en acto; y el acto propiamente tiene relación con la potencia. Por eso, propiamente se dice de algo que es ser en cuanto que primariamente se distingue de lo que sólo está en potencia. Y es ser

1. ML 64,1312: S. Th. lect.3. 2. § 19 (BA 181). 3. L.1 c.32: ML 34,32. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Th. lect.1 n.9-11.

a. Santo Tomás define el bien a veces en razón de su *apetibilidad,* como aquí ahora —e.d. por ese algo misterioso que hace que una cosa sea deseable, apetecible— a veces en razón de su *perfección,* como en el ad 1, según que se fije en su vertiente sicológica o en su plano ontológico. En todo caso deja siempre aclarado que si es desiderable lo es en razón de ser perfecto. Es un modo de decir que en toda bondad se da un misterio de relación e intercomunicación entre dos seres: uno que, por ser objetivamente perfecto, atrae hacia sí (es apetecible); otro que, porque busca su perfección, tiende hacia él. En definitiva, bueno es aquel ser que, por ser perfecto, es capaz de atraer, contagiar, comunicarse.

sustancial de todas las cosas, y por su ser sustancial llamamos a una cosa plenamente ser. Si por el acto se le añaden cosas, a algo se le llama ser *de algún modo.* Ejemplo: Ser blanco significa ser de algún modo, pues el ser blanco no se extrae de la simple potencia, sino que proviene de algo ya existente en acto. Pero el bien se dice por razón de lo perfecto, que es apetecible; y, consecuentemente, por razón de lo completo. De ahí que lo que es completamente perfecto sea llamado puro bien. En cambio, lo que no tiene toda la perfección que debe tener, aun cuando por estar en acto tenga alguna perfección, no es llamado completamente perfecto o puro bien, sino *de algún modo.* Luego, si por el primer ser, que es sustancial, se dice de algo ser en sentido absoluto y bueno de algún modo, es decir, en cuanto que es ser; así también, por el último acto, se dice de algo que es ser de algún modo y bueno en sentido absoluto. De ahí que, lo dicho por Boecio[5]: *en las cosas aquello por lo que son buenas y aquello por lo que existen no es lo mismo,* haya que referirlo al ser bueno y al ser en absoluto, pues por el primer acto algo es ser absolutamente, y por el último es bueno absolutamente. Y, sin embargo, atendiendo al primer acto, es de algún modo bien; y, atendiendo al último acto, es de algún modo ser.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien es informante cuando se toma el bien en absoluto, según el último acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Del mismo modo que hay que considerar el bien sometido al más y al menos, según lo que se le pueda añadir; por ejemplo, la ciencia o la virtud.

ARTÍCULO 2

El bien, ¿es o no es conceptualmente anterior al ser? [b]

In Sent. 1 d.8 q.1 a.3; *De Verit.* q.21 a.2 ad 5; a.3; *De Malo* q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3 20.

Objeciones por las que parece que, conceptualmente, el bien es anterior al ser:

1. El orden de los nombres, se establece según el orden significado por los nombres. Pero Dionisio, en el c.3 *De Div. Nom.*[6], entre otros nombres de Dios pone antes el bien que el ser. Por lo tanto, conceptualmente el bien es anterior al ser.

2. Más aún. Conceptualmente es anterior lo que es aplicable a muchos. Pero el bien se aplica a más cosas que el ser; porque, como dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[7]: *El bien es aplicable a lo existente y a lo no existente; el ser, en cambio, sólo a lo existente.* Por lo tanto, conceptualmente el bien es anterior al ser.

3. Todavía más. Conceptualmente es anterior lo que es universal. Pero parece que el bien es más universal que el ser, porque el bien es apetecible; y para algunos resulta apetecible incluso el no ser, según aquello que de Judas dice Mt 26,24: *Para él habría sido un bien no haber nacido.* Por lo tanto, conceptualmente el bien es anterior al ser.

4. Por último. No sólo el ser es apetecible, sino también la vida y la sabiduría, y muchas cosas parecidas. Así parece que el ser es apetecible de un modo particular, y el bien de un modo universal. Por lo tanto, conceptualmente y de forma absoluta, el bien es anterior al ser.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Causis*[8]: *El ser es la primera de las cosas creadas.*

5. BOECIO, *De Hebdom.:* ML 64,1312: S. Th. lect.3. 6. § 1: MG 3,680: S. Th. lect.1. 7. § 1: MG 3,816: S. Th. lect.1. 8. § 4 (BA 166,19): S. Th. lect.4.

b. Según Platón la idea de Bien sobresale entre todas por su perfección. También Plotino considera que la primera hipóstasis es el Uno-Bien. Santo Tomás analiza aquí su doctrina. Opina que en el orden intelectual el *Ser* es anterior al *Bien,* ya que «lo primero que el entendimiento capta en las cosas es el ser» (cuerpo), aunque en cierto sentido los platónicos tienen razón ya que «en el orden de la causalidad el Bien es anterior al Ser» (ad 1). El bien es lo primero que alguien se propone, aunque lo último que se consigue. Es, pues, lo primero en razón de causa final (ad 1). Presupone, sin embargo, la causalidad eficiente y la formal (cf. a.4).

Solución. *Hay que decir:* Conceptualmente el ser es anterior al bien. Pues lo significado por el nombre es lo que el entendimiento capta de una cosa y lo expresa por la palabra; luego conceptualmente aquello es anterior porque primero entra en la concepción del entendimiento. Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser, porque algo es cognoscible en cuanto que está en acto, como se dice en el IX *Metaphys.*[9] Por eso el ser es el objeto propio del entendimiento y así es lo primero inteligible, como el sonido es lo primero audible. Así, pues, conceptualmente el ser es anterior al bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio determina los nombres divinos en cuanto los refiere a Dios según el criterio de la causa. Pues, como dice él mismo[10], damos nombres a Dios a partir de las criaturas, como a la causa a partir de los efectos. Al bien, y por razón de lo apetecible, se le aplica el criterio de la causa final, que es la primera de todas, pues ningún agente actúa si no es por el fin; y por el agente la materia se orienta a la forma. Por eso se dice que el fin es *la causa de las causas.* Así, causando, el bien es anterior al ser, como el fin lo es a la forma. Por este motivo, entre todos los nombres cuyo significado va referido a la causalidad divina, antes que el ser se pone el bien. Y también porque los Platónicos, que no distinguían la materia de la privación[11], decían que la materia no era ser[12], y así la participación del bien era más aplicable a muchos que la participación del ser. Pues la materia prima comparte el bien puesto que lo apetece (y nada apetece lo que no es su semejante); y no comparte el ser puesto que la consideraban no ser. Por eso dice Dionisio que *el bien es aplicable a lo no existente*[13].

2. *A la segunda hay que decir:* Está dada ya. Aunque puede decirse también: El bien es aplicable a lo existente y a lo no existente, no como predicado, sino como causalidad; si por lo existente entendemos no lo absolutamente inexistente, sino lo que está en potencia y no en acto, porque el bien tiene razón de fin en el que descansa no sólo lo que está en acto, sino que es aquello a lo que se inclina lo que no está en acto, sino sólo en potencia. Al ser, por su parte, no se le aplica más que el sentido de causa formal, inherente o ejemplar, y esta causalidad no es aplicable más que a lo que está en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El no ser en cuanto tal no es apetecible, sino sólo accidentalmente. Ejemplo: La desaparición de algún mal es apetecible porque el mal desaparece al no existir. Y la desaparición de un mal no es apetecible si no es en cuanto que por el mal se priva de algo. Así, pues, aquello que en cuanto tal es apetecible, es el ser. El no ser, en cambio, sólo lo es accidentalmente. Y esto debido a que el hombre apetece un determinado ser del que no soporta verse privado. Así también y accidentalmente, se llama bien al no ser.

4. *A la cuarta hay que decir:* La vida, la ciencia y similares son apetecibles en cuanto que están en acto; por tanto, en todos se apetece algún ser. Así, nada es apetecible sino el ser. Y, consecuentemente, nada es bueno sino el ser.

ARTÍCULO 3

¿Es o no es bueno todo ser?

In Sent. 1 d.8 q.1 a.3; *De Verit.* q.8 a.4 ad 5; q.21 a.2.3; *In De Hebdom.* lect.3; *Cont. Gentes* 2 41; 3 20.

Objeciones por las que parece que no todo ser es bueno:

1. El bien añade algo al ser, como quedó demostrado (a.1). Lo que se añade al ser le quita universalidad: así la sustancia, la cantidad, la cualidad. Por lo tanto, el bien quita universalidad al ser. Así, pues, no todo ser es bueno.

2. Más aún. Ningún mal es bien. Dice Is 5,20: *¡Ay de vosotros que llamáis mal al bien y bien al mal!* Pero algún ser es llamado mal. Por lo tanto, no todo ser es bueno.

3. Todavía más. El bien tiene razón de apetecible. Pero la materia prima sólo

9. ARISTÓTELES, 8, c.9 n.6 (BK 1051a31). 10. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.1 § 7: MG 3,596. 11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.9 n.1 (BK 192a2). 12. Ib. cf. ALBERTO MAGNO, *Phys.* 1,3 c.16 (BOIII,856). 13. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 1: MG 3,816: S. Th. lect.3.

tiene razón de apetecible. Luego la materia prima no tiene razón de bien. Así, pues, no todo ser es bueno.

4. Por último. El Filósofo en III *Metaphys.* [14] dice que en las matemáticas no hay bien. Pero las matemáticas son en cierto modo seres. De no serlo, no serían ciencia. Por lo tanto, no todo ser es bueno.

En cambio, todo ser que no es Dios es criatura de Dios. Pero como dice 1 Tim 4,4: *Toda criatura de Dios es buena.* Y Dios es el sumo bien. Luego todo ser es bueno.

Solución. *Hay que decir:* Todo ser, en cuanto ser, es bueno. Pues todo ser, en cuanto ser, está en acto, y de algún modo es perfecto porque todo acto es alguna perfección. Lo perfecto tiene razón de apetecible y de bien, como quedó demostrado (q.5 a.1). Consecuentemente, todo ser, en cuanto tal, es bueno [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sustancia, la cantidad, la cualidad, y lo que en ellas se contiene, quitan universalidad al ser adaptándolo a una naturaleza determinada. Pero el bien no añade algo al ser, sino tan sólo la razón de apetecible y de perfección, lo cual le corresponde al ser en cualquiera de sus estados. Consecuentemente, el bien no quita universalidad al ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún ser en cuanto ser es malo, sino en cuanto que está privado de algo. Ejemplo: Se llama malo al hombre que está privado de virtud; o se llama malo al ojo que está privado de la capacidad de visión.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia prima, como quiera que no es ser más que en potencia, así también no es bien más que en potencia. Aunque, según los Platónicos, puede decirse que la materia prima es no-ser porque le falta algo de lo que está privado de por sí, sin embargo, participa algo del bien, esto es, por su ordenación y aptitud para el bien. Por eso no es apetecible, sino que tiende a apetecer.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las matemáticas no existen como realidades independientes, pues, de ser así, tendrían en ellas mismas algún fin que sería su mismo existir. Las matemáticas son independientes según el entendimiento, pues son abstraídas del movimiento y de la materia; de este modo también son abstraídas de la razón de fin, que tiene sentido de motor. No hay inconveniente, pues, para que en algún ser en el orden del entendimiento no esté el bien o la razón de bien. Ya se ha dicho (q.5 a.2) que, conceptualmente, el ser es anterior al bien.

ARTÍCULO 4

¿Tiene o no tiene el bien razón de causa final? [d]

In Sent. 1 d.34 q.2 a.u. ad 4; *De Verit.* q.21 a.1.2; *Cont. Gentes* 1 40; *In De Div. Nom.* c.1 lect.3; *In Phys.* lect.5.

Objeciones por las que parece que el bien no tiene razón de causa final, sino más bien de las otras:

1. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.* [15]: *Se canta al bien por bello.* Pero lo

14. ARISTÓTELES, 2 c.2 n.2 (BK 996b1): S. Th. lect.4 n.375. 15. § 7: MG 3,701.

c. Queda así afirmada la bondad radical de todo ser. No hay nada ni nadie que sea totalmente malo. Ni nada o nadie tan malo que en el fondo no sea bueno. No hay mal sin bien. El mal necesita siempre un bien como soporte. Afirmación directamente contraria al dualismo maniqueo. Y un principio de optimismo.

d. Artículo clave de la cuestión. El concepto de bien implica un análisis de la causalidad. Y la respuesta es precisa: «El bien tiene razón de causa final, pero presupone la razón de causa eficiente y de causa formal». Tiene razón de causa final porque su influjo es de atracción, no de empuje. Presupone la causalidad eficiente porque, atrayendo, mueve al agente a ponerse en camino hacia la consecución de lo que se apetece. Presupone la causa formal porque, una vez conseguido, el agente se posesiona de tal forma del bien que llega a identificarse con él. De esta manera, el bien implica un triple dinamismo: *atracción* o apetibilidad, ser deseado (c. final); *dirección hacia,* camino hacia (c. eficiente); *identificación* o posesión (c. formal). De estos tres, lo que primero y principalmente se llama bien es la razón de «ser apetecible» (a.1) y, por tanto, en la línea de una causalidad final. Subrayar esto equivale a decir que el bien (fin) determina la *acción* y explica la *transformación* o adquisición de una nueva forma.

bello tiene razón de causa formal. Por lo tanto, el bien tiene razón de causa formal.

2. Más aun. El bien tiende a expandirse, por lo que se deduce de Dionisio cuando dice[16]: *El bien es aquello en lo que todo es y subsiste.* Pero la tendencia a expandirse tiene razón de causa eficiente. Por lo tanto, el bien tiene razón de causa eficiente.

3. Más todavía. Dice Agustín en I *De Doctr. Christ.*[17]: *Porque Dios es bueno, existimos.* Pero nosotros venimos de Dios como de la causa eficiente. Por lo tanto, el bien tiene razón de causa eficiente.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el II *Physic.*[18]: *Aquello por lo que algo existe es como su fin y su bien.* Por lo tanto, el bien tiene razón de causa final.

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el bien es lo que todos apetecen, y esto tiene razón de fin, resulta evidente que el bien tiene razón de fin. Sin embargo, la razón de fin presupone la razón de causa eficiente y de causa formal. Pues observamos que lo primero que se da en el causante es lo último que se da en lo causado. Ejemplo: El fuego calienta los cuerpos antes de infundirles la forma de fuego; sin embargo, el calor se deriva de la forma sustancial del fuego. Así, pues, en la causalidad encontramos *primero* el fin y el bien que impulsan la causa eficiente; *segundo,* la acción que impulsa la consecución de la forma; *tercero,* la llegada de la forma. Por su parte, en lo causado hay que invertir el orden. *Primero,* la forma por la que es ser; *segundo,* la fuerza efectiva por la que se convierte en ser perfecto (como dice el Filósofo en IV *Meteor.*[19], nada hay perfecto si no puede hacer algo semejante a sí mismo); *tercero,* la razón de bien por la que en el ser se fundamenta la perfección.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo bello y el bien son lo mismo porque se fundamentan en lo mismo, la forma. Por eso *se canta al bien por bello.* Pero difieren en la razón. Pues el bien va referido al apetito, ya que es bien lo que todos apetecen. Y así, tiene razón de bien, pues el apetito es como una tendencia a algo. Lo bello, por su parte, va referido al entendimiento, ya que se llama bello a lo que agrada a la vista. De ahí que lo bello consista en una adecuada proporción, porque el sentido se deleita en las cosas bien proporcionadas como semejantes a sí, ya que el sentido, como facultad cognoscitiva, es un cierto entendimiento. Y como quiera que el conocimiento se hace por asimilación, y la semejanza va referida a la forma, lo bello pertenece propiamente a la razón de causa formal.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien tiende a expandirse del mismo modo que el fin a impulsar [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Todo lo que tiene voluntad se dice que es bueno en cuanto tiene buena voluntad; pues por la voluntad disponemos de todo lo que hay en nosotros. Por eso no se llama hombre bueno al inteligente, sino al que tiene buena voluntad. Por su parte, la voluntad va referida al bien como a su fin y objeto propio. Así, al decir *porque Dios es bueno existimos*[20], hay que referirlo a la causa final.

ARTÍCULO 5

El concepto de bien, ¿consiste o no consiste en el modo, la especie y el orden?

1-2 q.85 a.4; *De Verit.* q.21 a.6.

Objeciones por las que parece que el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden:

16. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 4: MG 3,700. 17. C.32: ML 34,32. 18. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 195a23): S. Th. lect.5 n.11. 19. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 380a12): S. Th. lect.9 n.347. 20. S. AGUSTÍN, *De Doct. Christ.* 1 c.32: ML 34,32.

---

e. Santo Tomás asume repetidas veces el principio neo-platónico de que «el bien es de suyo difusivo». Aquí aclara que, si lo es, lo es por ser causa final (cf. 1-2 q.1 a.4 ad 1). La diferencia entre la c. eficiente y la final está en que aquélla mueve *empujando* (físicamente) y ésta mueve *atrayendo* (moralmente). Esto último es lo que pasa con el bien. Una persona buena no necesita imponerse: testifica por sí misma, atrae y contagia, se expande y multiplica, no a fuerza de palabras sino por la fuerza de su propia bondad. Cf. no obstante la nota a 1 q.19 a.2.

1. Como se ha dicho (a.1), el bien y el ser difieren conceptualmente. Pero parece que el modo, la especie y el orden pertenecen al concepto de ser, porque, como dice Sab 2,21: *todo lo dispusiste en su número, peso y medida;* y estas tres cosas se reducen al modo, la especie y el orden. Dice Agustín en IV *Super Gen. ad litteram*[21]: *La medida establece el modo de todo; el número le proporciona la especie, y el peso le transmite reposo y estabilidad.* Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en el modo, la especie y el orden.

2. Más aún. El modo, la especie y el orden son ciertos bienes. Si el concepto de bien consiste en el modo, la especie y el orden, el modo tendría modo, especie y orden; lo mismo sucedería con la especie y el orden. Consecuentemente, entraríamos en un proceso indefinido.

3. Todavía más. El mal es privación de modo, especie y orden. Pero el mal no aniquila totalmente el bien. Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en el modo, especie y orden.

4. Aún más. Aquello en que consiste el bien no puede ser llamado malo. Pero se dice mal modo, mala especie, mal orden. Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en modo, especie y orden.

5. Por último. El modo, la especie y el orden son causados por el peso, el número y la medida, tal como nos consta por la autoridad de Agustín en lo dicho[22]. No obstante, no todos los bienes tienen peso, medida y número, pues dice Ambrosio en *Hexaemeron*[23]: *La naturaleza de la luz ha sido creada sin número, sin peso, sin medida.* Por lo tanto, el concepto de bien no consiste en modo, especie y orden.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Natura Boni*[24]: *El modo, la especie y el orden, estos tres, se encuentran en las cosas hechas por Dios como bienes generales. Así, donde están los tres grandes, grandes son los bienes; donde pequeños, pequeños bienes. Donde ni grandes ni pequeños, ningún bien.* Esto no sería así si en ellos no consistiera el concepto de bien. Por lo tanto, el concepto de bien consiste en modo, especie y orden.

Solución. *Hay que decir:* Algo es bien en cuanto es perfecto, por esto es apetecible como se dijo (a.1 ad 3). Y se dice perfecto a aquello que en lo correspondiente a su perfección no le falta nada. Como quiera que todo es lo que es por su forma, hay cosas que presuponen la forma, y otras que se siguen de ella. Así, para que algo sea perfecto y bueno requiere tener, además de la forma, lo que ésta presupone y lo que de ella se sigue. La forma presupone la adaptación de los principios tanto materiales como eficientes. A esto le llamamos *modo;* por eso se dice[25] que la *medida establece el modo.* Y la misma forma es llamada *especie,* porque por la forma algo queda constituido en especie. Por esto se dice que *el número proporciona la especie.* Porque las definiciones determinantes de la especie son como los números, según dice el Filósofo en VII *Metaphys.*[26] porque, así como la suma o la resta de una unidad hace variar la especie del número, así también, si se añade o se quita una diferencia, varía la definición. De la forma se deriva la tendencia al fin, a la acción y a otras cosas, porque lo que está en acto obra y tiende a lo que le resulta beneficioso respecto a la forma. Esto es lo que corresponde *al peso y al orden.* De ahí que el concepto de bien, atendiendo a la perfección, consista también en el modo, la especie y el orden.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo, la especie y el orden no acompañan al ser sino en cuanto que es perfecto. Por eso es bueno.

2. *A la segunda hay que decir:* El modo, la especie y el orden son llamados buenos y seres de la misma manera. No porque sean como subsistentes, sino porque por ellos otros son seres y buenos. Por eso no es necesario que tengan otras cosas por las que son buenos. Pues no se les llama buenas porque formalmente sean buenas por otras cosas, sino porque otras cosas son formalmente buenas por ellas. Ejemplo: La blancura es llamada *ser* no porque lo sea por algo, sino porque hay cosas que por ella adquieren su accidentalidad: el blanco.

3. *A la tercera hay que decir:* Cada

21. C.3:ML 34,299. 22. Ib. 23. 1 c.9: ML 14,154. 24. C.3: ML 42,553. 25. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad Litt.* 4 c.3: ML 34,299. 26. 7 c.3 n.8 (BK 1043b34): S. Th. lect.3 n.1722-172.

manera de ser tiene su forma; por eso, todo ser tiene su modo, especie y orden. Así, el hombre, en cuanto hombre, tiene modo, especie y orden. Igualmente lo tiene por cuanto es blanco, sabio, virtuoso o cualquier otra cosa. En cambio, el mal priva de algún ser, como la ceguera priva de la vista; pero no por eso aniquila del todo el modo, la especie y el orden, sino sólo el modo, la especie y el orden que le corresponde al ser de la vista.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como escribe Agustín en el libro *De Natura Boni*[27]: *Todo modo, en cuanto modo, es bueno* (lo mismo puede decirse de la especie y del orden); *pero el mal modo, la mala especie y el mal orden o se llaman así porque no alcanzan el grado que deberían tener, o porque se aplican a cosas a las que no se los puede aplicar. Y así se llaman malos porque son extraños o ajenos.*

5. *A la quinta hay que decir:* Que la naturaleza de la luz no tenga número, peso ni medida, no se dice en sentido absoluto, sino por comparación a lo corporal, porque la fuerza de la luz llega a todo lo corporal en cuanto es cualidad activa del primer cuerpo que puede alterar, esto es, del firmamento.

ARTÍCULO 6

¿Es o no es adecuado dividir el bien en honesto, útil y deleitable?[f]

2-2 q.145 a.3; *In Sent.* 2 d.21 q.1 a.3; *In Ethic.* 1 lect.5; 8 lect. 2.3.

Objeciones por las que parece que no es adecuado dividir el bien en honesto, útil y deleitable:

1. Como dice el Filósofo en I *Ethic.*[28], el bien se encuentra en los diez predicamentos. Pero lo honesto, útil y deleitable puede ser encontrado en uno sólo. Por lo tanto, no es adecuado dividir el bien en éstos.

2. Más aún. Toda división se hace por opuestos. Pero estos tres no parecen ser opuestos, pues lo honesto es deleitable y nada deshonesto es útil (sin embargo, debería serlo, si la división se hiciera por opuestos para que se opusiera lo honesto a lo útil). Esto mismo dijo Tulio en el libro *De officiis*[29]. Por lo tanto, tal división no es adecuada.

3. Todavía más. Donde hay uno porque hay otro, sólo hay uno. Pero lo útil no es bueno a no ser porque también es deleitable y honesto. Por lo tanto, lo útil no debe dividirse por opuesto a lo deleitable y honesto.

En cambio está el hecho que Ambrosio en el libro *De officiis*[30] utiliza esta división de bien.

Solución. *Hay que decir:* Parece que esta división propiamente es la del bien humano. Sin embargo, si se considera la razón de bien de forma más elevada y universal, encontramos que esta división propiamente corresponde al bien en cuanto bien. Pues el bien es algo en cuanto es apetecible y es fin de la tendencia del apetito. El fin de la tendencia del apetito puede ser considerado en su comparación al movimiento del cuerpo físico. El movimiento del cuerpo físico termina definitivamente en lo último; y en su marcha a lo último, también termina de alguna manera en los puntos intermedios, y éstos son llamados *términos* en cuanto que en ellos termina una parte del movimiento. El último término tiene que ser entendido bajo dos aspectos: 1) *Uno,* como aquello a lo que uno se dirige, como puede ser un lugar a una forma; 2) *otro,* como reposo en aquello. Así, lo que es apetecido como medio para conseguir el fin último de la ten-

27. C.22: ML 42,558. 28. C.6 n.2 (BK 1096a19): S. Th. lect.6 n.79. 29. CICERÓN, *De Officiis,* l.2 c.3 (DD 4,463). 30. L.1 c.9: ML 16,35.

f. Se ofrece aquí una división que alcanza gran importancia a la hora de valorar la moralidad de los actos humanos. Si se considera el bien en su condición de *ser,* se divide en diez predicamentos, como todas las cosas; pero si se atiende formalmente a su cualidad de *bien,* se divide en *honesto, útil y deleitable* (ad 1). No es una división unívoca, sino proporcionalmente análoga, de suerte que el contenido del bien se predica primera y principalmente del *honesto* (ad 3). *Honesto* no hay que entenderlo como la condición de ser conforme a las reglas morales (cf. 1-2 q.18), e.d. como contrapuesto a *des-honesto* (cf. ad 2). *Honesto* se dice aquí del bien que «se desea por sí mismo y por ello es meta y límite último del movimiento apetitivo» (cuerpo).

dencia del apetito, se llama *útil;* y lo que es apetecido como fin último de la tendencia del apetito, se llama *honesto,* porque se llama honesto a aquello que es apetecido por lo que es. Aquello en lo que termina la tendencia del apetito, es decir, la consecución de lo buscado, es el *deleite.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien en cuanto es uno con el ser se encuentra en los diez predicamentos. Pero, atendiendo a su concepto propio, le corresponde esta división.

2. *A la segunda hay que decir:* Esta división no se hace por realidades opuestas, sino por conceptos opuestos. Sin embargo se llama deleitable a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer, aunque a veces sea perjudicial y deshonesto. Se llama útil a lo que no tiene por qué ser apetecido, pero que conduce a otra cosa, por ejemplo una medicina amarga. Se llama honesto a lo que en sí mismo contiene el porqué del deseo.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien no se divide en estos tres de forma unívoca, sino análoga con proporcionalidad. Pues primero se dice de lo honesto; segundo, de lo deleitable; tercero, de lo útil.

CUESTIÓN 6

Sobre la bondad de Dios [a]

A continuación hay que tratar lo referente a la bondad de Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. A Dios, ¿le corresponde o no le corresponde ser bueno?—2. Dios, ¿es o no es el sumo bien?—3. ¿Es o no es el único bueno por esencia?—4. ¿Son o no son buenas, por la bondad divina, todas las cosas?

ARTÍCULO 1

A Dios, ¿le corresponde o no le corresponde ser bueno?

Cont. Gentes 1 37; *In De Div. Nom.* c.4 lect.1; *In Metaphys.* l.12 lect.7.

Objeciones por las que parece que a Dios no le corresponde ser bueno:

1. La razón de bien consiste en el modo, la especie y el orden. Sin embargo, estas cosas no parece que correspondan a Dios ya que es inmenso y no está ordenado a algo. Por lo tanto, ser bueno no le corresponde a Dios.

2. Más aún. Es bueno lo que todos apetecen. Pero no todos apetecen a Dios, ya que no todos le conocen; y no se apetece más que lo conocido. Por lo tanto, ser bueno no le corresponde a Dios.

En cambio está lo que se dice en Jer 3,25: *El Señor es bueno para los que esperan en Él; para toda alma que le busca.*

Solución. *Hay que decir:* Ser bueno le corresponde señaladamente a Dios. Pues algo es bueno en cuanto es apetecible.

a. Se habla aquí de la *bondad ontológica.* La que corresponde al ser, no al obrar. Algo así como se dice que el fruto es bueno cuando está maduro. O que un edificio es bueno cuando está acabado. Las cosas son buenas en la medida que alcanzan su propia realización. Decir «Dios es bueno» equivale a decir: «es verdaderamente perfecto». Como una obra espléndida porque está bien hecha. Esta *bondad del ser* fundamentará la *bondad del obrar* de que se ocupará más adelante: amor de benevolencia (q.20), justicia-misericordia (q.21). Como de ordinario, su punto de arranque es la Palabra de Dios, aunque sea parco en las citas. Sabe que cuando Moisés pide ver a Yahveh, éste le responde: «Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad» (Ex 33,19); ha recitado con el salmista «¡Qué glorioso es tu nombre en toda la tierra!» (Sal 8,2). En *Cont. Gent* 1,38 cita expresamente la respuesta de Jesús «¡Uno solo es el Bueno!» (Mt 19,17). Al intentar dar una explicación racional acude, como otras veces, a la causalidad eficiente (2.ª vía). Toda la bondad dispersa en las criaturas ha de hallarse en Dios concentrada y unificada, como en su fuente y origen (1 q.4 a.1).

Cada uno apetece su perfección [b]. En el efecto la perfección y la forma tienen cierta semejanza con el agente, ya que el que obra hace algo semejante a él. Por eso, el agente es apetecible y tiene razón de bien, pues lo que de él se apetece es la participación de su semejanza. Como quiera que Dios es la primera causa efectiva de todo, resulta evidente que la razón de bien y de apetecible le corresponde. De ahí que Dionisio atribuya al bien a Dios como primera causa eficiente, diciendo que Dios es llamado bueno *como aquello en lo que todo subsiste* [1].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tener modo, especie y orden pertenece a la razón del bien causado. Pero en Dios el bien está como en la causa [c]; de ahí que a Él le corresponda establecer en los demás el modo, la especie y el orden. Así, estos tres están en Dios como su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Todos, en cuanto apetecen sus propias perfecciones, apetecen al mismo Dios por cuanto las perfecciones de todas las cosas son determinadas perfecciones del ser divino, como quedó demostrado por lo dicho (q.4 a.3). Así, quienes apetecen a Dios, más le conocen en sí mismo. Esto pertenece a las criaturas racionales. Otros, en cambio, conocen destellos de su bondad, lo cual también pertenece al conocimiento sensitivo. Otros, por su parte, tienen apetito natural sin conocimiento, aun cuando estén orientados a sus propios fines por una inteligencia superior.

ARTÍCULO 2

Dios, ¿es o no es el sumo bien?

In Sent. 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gentes* 1 41.

Objeciones por las que parece que Dios no es el sumo bien:

1. El sumo bien añade algo al bien; cosa que, por otra parte, hace todo bien. Pero todo lo que tiene añadidos es compuesto. Luego el sumo bien es compuesto. Pero Dios es absolutamente simple, como quedó demostrado (q.3 a.7). Por lo tanto, Dios no es el sumo bien.

2. Más aún. Como dice el Filósofo [2], *el bien es lo que todos apetecen.* Pero no hay nada que sea apetecido por todos más que Dios solo, fin de todo. Luego nada es bueno sino sólo Dios. Esto parece deducirse también de lo que se dice en Mt 19,17: *Nadie es bueno sino sólo Dios.* Pero sumo se dice por comparación con otros, como sumamente caliente se dice por comparación con todo lo caliente. Por lo tanto, Dios no puede ser llamado sumo bien.

3. Todavía más. Lo sumo conlleva comparación. Pero lo que no es de un género no es comparable. Ejemplo: No es correcto decir que la dulzura es mayor o menor que una línea. Así, pues, como quiera que Dios no es del mismo género que los otros bienes, como resulta evidente por lo dicho (q.3 a.5; q.4 a.3 ad 3), parece que Dios no pueda ser llamado sumo bien por comparación con los otros bienes.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Trin.* [3]: La trinidad de las divinas

1. DIONISIO, *De Div. Nom.* § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 1 c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Th. lect.1 n.9-11. 3. C.2: ML 42,822.

---

b. Todo lo que existe tiene ansia de ser más. Busca afanosamente su plena realización. Tiene hambre y sed de perfección. Pues bien, sólo en Dios puede saciarse tal inquietud. «Dios es bueno» quiere decir: es la plenitud. Es lo que, consciente o inconscientemente, apetecen todos. Es «lo más deseable». Ninguna oscuridad, ninguna mancha. Simplemente esto: SER. Todos le buscan y anhelan, aun sin querer, aun sin saberlo. Ahora bien, si es la bondad universal —lo que todos apetecen— lo es precisamente porque hace existir todas las cosas. Es «la primera causa eficiente de todo» (cuerpo). En cada ser hay una huella de su paso, que se traduce como en un grito natural del mismo. Todo confluye hacia Él: es «bueno». Ver lo dicho en la nota a 1 q.5 a.1. *Perfección* y *apetibilidad* se entrecruzan. Es apetecible porque es perfecto. Es perfecto porque concentra en sí las perfecciones todas. Las concentra precisamente porque las ha creado.

c. «El bien está en Dios como en su causa» es algo más que afirmar: «Dios es causa de la bondad» o «Dios no es malo». Significa: «Lo que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios y ciertamente de modo más elevado» (cf. 1 q.13 a.2).

personas *es el sumo bien comprendido por almas muy purificadas.*

Solución. *Hay que decir:* Dios es absolutamente el sumo bien, y no sólo en algún género o en algún orden de cosas. Así, pues, y como ya se ha dicho (a.1), se atribuye a Dios el bien en cuanto todas las perfecciones deseadas dimanan de él como primera causa. No es que dimanen de Él como de un agente unívoco, como quedó demostrado (q.4 a.3), sino como de un agente que no se corresponde con los efectos ni por razón de la especie ni por razón del género. La semejanza del efecto se encuentra en la causa unívoca uniformemente; en cambio, en la causa equívoca se encuentra de forma más sublime, como el calor se encuentra de forma más sublime en el sol que en el fuego. Así, pues, como quiera que el bien está en Dios como la primera causa no unívoca, es necesario que el bien esté en Él de modo más sublime. Y por esto se le llama sumo bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sumo bien no añade al bien ninguna realidad absoluta, sino tan sólo una relación. Pero cuando se establece una relación entre Dios y las criaturas, es real en la criatura, no en Dios. En Dios la realidad de razón como lo cognoscible tiene relación con la ciencia, no porque vaya referido a la ciencia, sino porque la ciencia está referida a lo cognoscible. Así, no es necesario que en el sumo bien haya composición. Tan sólo sucede que los demás son deficientes comparados con Él.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice: *el bien es lo que todos apetecen* no se da a entender que todos los seres apetecen cada uno de los bienes, sino que cuanto se apetece tiene razón de bien. Cuando se dice: *nadie es bueno sino sólo Dios,* se da a entender el bien por esencia, como veremos (a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas que no son del mismo género, sino que pertenecen a géneros distintos, no son comparables entre sí. Se niega que Dios esté en el mismo género que los otros bienes, pero no porque pertenezca a algún otro género, sino porque está fuera del género y al mismo tiempo es principio de todo género. Así, es comparado con otros por exceso. Y éste es el tipo de comparación que le corresponde al sumo bien.

ARTÍCULO 3

Ser bueno por esencia, ¿es o no es propio de Dios?

De Verit. q.21 a.1 ad 1; a.5; *Cont. Gentes* 1 38; 3 20; 70 *De hebdom.* lect. 3.4; *In De Div. Nom.* c.4 lect.1; c.13 lect.1; *Compend. Theol.* c.109.

Objeciones por las que parece que ser bueno por esencia no es propio de Dios:

1. Como quedó establecido anteriormente (q.5 a.1), de la misma forma que ser y unidad se identifican, así sucede con el bien. Pero como todo ser es uno por esencia, según demuestra el Filósofo en IV *Metaphys.*[4], todo es bueno por esencia.

2. Más aún. Si el bien es lo que todos apetecen, como quiera que el mismo ser es deseado por todos, este ser es su propio bien. Pero como cualquier cosa es ser por esencia, cualquier cosa es buena por esencia.

3. Todavía más. Todo es bueno por su propia bondad. Si algo no fuese bueno por esencia, necesariamente su bondad no sería su esencia. Aquella bondad que es ser, necesariamente tiene que ser buena. Si fuese buena por una bondad externa a ella, habría que analizar esta otra bondad. Así emprenderíamos un proceso infinito o llegaríamos a una bondad que no necesita de otra para ser buena. De ser así, basta quedarse con lo primero que hemos dicho. Así, pues, toda bondad es buena por esencia.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De hebdomad.*[5]: *Todo lo que proviene de Dios es bueno por participación.* Por lo tanto, no por esencia.

Solución. *Hay que decir:* Sólo Dios es bueno por esencia. Se dice que algo es bueno en cuanto que es, perfecto. Y la perfección de algo puede ser contemplada desde tres puntos de vista. *Primero,* la perfección como constitutiva del ser de algo. *Segundo,* la perfección a la que se le añade algo indispensable para un obrar

4. C.2 n.5 (BK 1003b32): S. Th. lect.2 n.548-553. 5. ML 64,1313: S. Th. lect.3.4.

perfecto. *Tercero,* la perfección a la que tiende algo como a su fin. Ejemplo: En el fuego la primera perfección sería el ser que tiene por su forma sustancial; la segunda perfección sería su calidad, como ligereza, sequedad y similares; la tercera perfección la tiene en cuanto está detenido en un lugar. Sin embargo, esta triple perfección no es propia, por esencia, de ningún ser creado. Sólo le corresponde a Dios, pues sólo en Él su esencia es su mismo ser. Pero lo que de los otros se dice accidentalmente, como ser poderoso o sabio, de Él se dice esencialmente, como quedó establecido (q.3 a.6). Y Él no está ordenado a algo como a su fin, sino que Él es el último fin de todas las cosas. De donde se concluye que sólo Dios tiene por esencia todo tipo de perfección. Así, Él es el único bueno por esencial

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La unidad no implica la perfección, sino sólo la indivisión, cosa propia de todo ser por esencia. Por eso las esencias de las cosas simples son indivisas tanto en acto como en potencia; las esencias de los compuestos son indivisas sólo en acto. Así, es necesario que cualquier cosa sea una por su esencia, pero no buena, como quedó demostrado (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Cualquier cosa por tener ser es buena; sin embargo, en las cosas creadas su ser no es su esencia. De ahí que no pueda deducirse que lo creado sea bueno por esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La bondad de lo creado no es su esencia, sino algo añadido; bien sea su ser, o alguna perfección, o su ordenación al fin. Sin embargo, esta misma bondad añadida se dice tanto que es buena como que es ser. Y la llamamos ser no porque tal bondad sea algo, sino porque ella misma es algo por otro. Así es como se la llama buena, porque ella es algo bueno, no porque ella misma tenga alguna bondad por la que es buena.

ARTÍCULO 4

Todas las cosas, ¿son o no son buenas por bondad divina? [e]

In Sent. 1 d.19 q.5 a.2 ad 3; *De Verit.* q.21 a.4; *Cont. Gentes* 1 40.

Objeciones por las que parece que todas las cosas son buenas por bondad divina:

1. Dice Agustín en el VIII *De Trin.*[6]: *Este y aquel bien. Elimina el éste y el aquél, y, si puedes, contempla el mismo bien. Así verás a Dios, no bueno por algún bien, sino bien de todo lo bueno.* Pero cada cosa es bien de su propio bien. Por lo tanto, cada cosa es buena con el mismo bien que lo es Dios.

2. Más aún. Boecio, en el libro *De hebdomad.*[7] dice que todas las cosas son buenas en cuanto ordenadas a Dios, y esto por razón de la bondad divina. Por lo tanto, todas las cosas son buenas por la bondad divina.

En cambio está el hecho que todas las cosas son buenas en cuanto que exis-

6. C.3: ML 42,949. 7. ML 64,1313: S. Th. lect.3.4.

---

d. La bondad de Dios trasciende la de cualquier criatura y aun la de todas ellas juntas. Los seres son más o menos buenos. Dios *es la bondad.* No puede medirse con nada de acá abajo. Supera las pobres miopías humanas. En Él todo es uno, simple (1 q.3 a.4). Si se pudiera pensar en Alguien que fuera solamente bondad, y nada más que bondad, la *bondad subsistente,* éste sería Dios. Nada de la tierra se le parece. Por esto Dios es el misterioso, «el Gran Desconocido» (III *Cont. Gent.* 49). En este abismo insondable de bondad, S.T. llegará a ver la razón de la creación (a.4) e intuirá la conveniencia de una donación trinitaria (1 q.37 a.2 ad 3).

e. Sólo Dios es la bondad. De Él, como de su fuente, dimana la bondad de las cosas creadas. Y esto en un triple sentido: en cuanto que es el modelo o ejemplar a quien imitan *(c. ejemplar);* en cuanto que Él mismo la ha comunicado o creado *(c. eficiente);* en cuanto que, como bondad participada y deficiente, anhela naturalmente la plenitud de la bondad absoluta *(c. final).* En cambio, no puede decirse que Dios sea *causa formal,* es decir, constitutiva e intrínseca. Ello equivaldría a adoptar una línea panteísta, inaceptable bajo un prisma de fe. Sólo podría afirmarse en un sentido lejano, «por la semejanza de la bondad de Dios inherente a cada una» (cuerpo). Precisamente porque todas las cosas participan analógicamente de la bondad divina, «hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades» (cuerpo).

ten. Pero no se dice que todas sean seres por el ser divino, sino por su propio ser. Por lo tanto, no todas las cosas son buenas por bondad divina, sino por su propia bondad.

Solución. *Hay que decir:* Nada impide que los seres que tienen relación, reciban su denominación por algo externo a ellos; así, se dice localizado por el lugar o medido por la medida. Pero por lo que respecta a los términos absolutos, ha habido diversas opiniones. Así, Platón[8] estableció las especies separadas de todas las cosas; de este modo los individuos son llamados tales en cuanto son participaciones de las especies separadas. Ejemplo: Sócrates es llamado hombre en cuanto es especie separada de hombre. Además, así como mantenía la idea separada, por ejemplo, de hombre, y lo llamaba *hombre por sí,* o de caballo, llamándolo *caballo por sí,* del mismo modo mantenía la idea separada de ser y lo llamaba *ser por sí;* y de uno, llamándolo *uno por sí.* Y por eso, cada una de sus participaciones es llamada ser o uno. Y aquello que es ser por sí y uno por sí, él lo denominaba sumo bien. Como quiera que el bien se identifica con el ser y con el uno, decía que el bien por sí era Dios, siendo todas las demás cosas buenas por participación.

Aun cuando esta opinión pueda parecer sin fundamento, ya que no puede sostenerse que las especies separadas de las cosas naturales subsistan por sí mismas, como demuestra Aristóteles abundantemente[9], sin embargo, es absolutamente cierto que, tal como dijimos (q.2 a.3) y en eso se concuerda con Aristóteles[10], lo primero es aquello que es ser y bueno por esencia; y nosotros le llamamos Dios. De este primero, que es ser y bueno por esencia, todas las cosas pueden recibir su denominación tanto de seres como de buenas, pues, como dijimos (q.4 a.3) participan de él si bien lejana y deficientemente, con una cierta semejanza. Así, cada cosa puede ser llamada buena por bondad divina como principio primero, ejemplar, efectivo y final de toda bondad. Sin embargo, todo puede ser llamado bueno por la semejanza con la bondad divina que lleva inherente, que es formalmente su bondad, y por la que se le llama así. De este modo, hay una sola bondad de todo y, a un tiempo, muchas bondades.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 7

Sobre la infinitud de Dios

Después de haber tratado lo referente a la perfección divina, ahora hay que adentrarse en el estudio de su infinitud y de su presencia en las cosas. Pues se le atribuye a Dios el estar en todas partes y en todas las cosas en cuanto que es inabarcable e infinito.

La cuestión referente a la infinitud de Dios plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Dios, ¿es o no es infinito?—2. Además de Él mismo, ¿hay o no hay algo infinito por esencia?—3. ¿Puede o no puede algo ser infinito por grandeza?—4. ¿Puede o no puede estar lo infinito en las cosas por multiplicación?

8. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.6 n.2 (BK 986b7): S. Th. lect.10 n.151. S. AGUSTÍN, *Octoginta Trium Quaest.* q.46: ML 40,30. 9. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.9 n.1 (BK 990a33): S. Th. 1 lect.15; 3 c.6 (BK 1002a12): S. Th. 3 lect.14; 7 c.14.15 (BK 1039a24): S. Th. 7, lect.14.15; *Ethic.* 1 c.6 (BK 1096a11): S. Th. lect.6. 10. *Metaphys.* lα c.1 n.5 (BK 993b24). Cf. Supra q.2 a.3.

ARTÍCULO 1

Dios, ¿es o no es infinito?

q.50, a.2 ad 4; q.86 a.2 ad 1; 3 q.10 a.3 ad 1; *In Sent.* 1 d.43 q.1 a.1; *De Verit.* q.2 a.2 ad 5; q.29 a.3; *Cont. Gentes* 1 43; 3 54; *De Pot.* q.1 a.2; *Compend. Theol.* 15.18.20; *Quodl.* 10 q.2 a.1 ad 2; *De spirit. mal.* a.1 ad 2; *Quodl.* 3, q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que Dios no es infinito:

1. Todo lo infinito es imperfecto porque tiene razón de parte y de materia, como se dice en III *Physic.*[1] Pero Dios es perfectísimo. Por lo tanto, no es infinito.

2. Más aún. Según el Filósofo en I *Physic.*[2], finito e infinito convergen en la cantidad. Pero Dios no es cantidad ya que no es cuerpo, como quedó demostrado (q.3 a.1). Por lo tanto, no le corresponde ser infinito.

3. Todavía más. Lo que está aquí porque no está allí, por razón del lugar es finito. Lo que es esto porque no es lo otro, es finito por razón de la sustancia. Pero Dios es esto y no lo otro, pues no es ni piedra ni madero. Por lo tanto, Dios no es infinito por razón de la sustancia.

En cambio está lo que dice el Damasceno[3]: *Dios es infinito, eterno, inabarcable.*

Solución. *Hay que decir:* Todos los antiguos filósofos [a] atribuyeron lo infinito al primer principio, como se dice en III *Physic.*[4]; esto es razonable si se considera que del primer principio emanan innumerables cosas. Pero, por equivocarse en la naturaleza del primer principio, es lógico que también se equivocaran acerca de su infinitud. Porque al atribuir materia al primer principio, consecuentemente atribuyeron al primer principio la infinitud material. Por eso decían que un cuerpo infinito era el primer principio de las cosas[5].

Hay que tener presente que se llama infinito a aquello que no tiene limitación. En cierto modo la materia está delimitada por la forma, y la forma por la materia. Por una parte, la materia está delimitada por la forma, porque antes de recibir una sola forma que la determinara está en potencia para poder recibir muchas. Por su parte, la forma está delimitada por la materia porque, en cuanto forma, puede adaptarse a muchas cosas; pero al ser recibida en la materia se convierte en la forma concreta de esta materia determinada. La materia se perfecciona por la forma que la delimita; por eso la infinitud material que se le atribuye es imperfecta, pues acaba siendo casi una materia sin forma. La forma, en cambio, no sólo no se perfecciona por la materia, sino que ésta, la materia, delimita más bien su amplitud. Así, la infinitud de una forma no determinada por la materia contiene razón de lo perfecto. Lo sumamente formal de todo es el mismo ser, como quedó demostrado (q.4 a.1 ad 3). Como quiera que el ser divino no es un ser contenido en algo, sino que subsiste en sí mismo, como también quedó demostrado (q.3 a.4), resulta evidente que el mismo Dios es infinito y perfecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

2. *A la segunda hay que decir:* El límite de la cantidad es como la misma forma; prueba de ello es que la figura, que consiste en la delimitación de la cantidad, viene a ser como la forma a la cantidad. Así, la infinitud que le corresponde a la cantidad es una infinitud de tipo material. Como quedó dicho (sol.), tal infinitud no es atribuible a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Puesto que el ser de Dios subsiste en sí mismo y no está contenido en otro, por lo cual es llamado infinito, se distingue de todos los demás y éstos deben ser excluidos de él. Es como una blancura que subsistiera en sí misma; por eso mismo no existiría en ningún otro y se distinguiría de cualquier otra blancura en un sujeto.

1. ARISTÓTELES, c.6 n.11 (BK 207a27): S. Th. lect.11 n.4.6.7. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 185b2): S. Th. lect.3 n.2. 3. S. JUAN DAMASCENO, *De fide orth.* 1, c.4: MG 94,800. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 203a1): S. Th. lect.6 n.5. 5. Cf. los filósofos citados en ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 n.2 (BK 983b6).

---

a. Los presocráticos de la escuela jónica, como Tales de Mileto (624-548 a.C), Anaximandro (610-547 a.C.), Anaxímenes (588-524 a.C.) y Heráclito (h.500 a.C.) a quienes Tomás conocía seguramente a través de Aristóteles.

ARTÍCULO 2

Además de Dios, ¿puede o no puede alguna cosa ser infinita por esencia?

q.50 a.2 ad.4; *In Sent.* 1 d.43 q.1 a.2; *De Verit.* q.20 a.4 ad 1; q.29 a.3; *Quodl.* 9 q.1; 10 q.2, a.1; 12 q.2. *In Metaphys.* 11 lect.10.

Objeciones por las que parece que, además de Dios, puede haber alguna cosa infinita por esencia:

1. En cualquier cosa hay proporción entre esencia y capacidad. Así, pues, si la esencia de Dios es infinita, es necesario que también lo sea su capacidad. Luego puede producir un efecto infinito, puesto que la capacidad se mide por el efecto.

2. Más aún. Todo lo que tiene capacidad infinita, tiene esencia infinita. Pero el entendimiento creado tiene capacidad infinita, puesto que puede aprehender lo universal, que comprende todo lo particular. Luego toda sustancia intelectual creada es infinita.

3. Todavía más. Como quedó demostrado (q.3 a.8), la materia prima es distinta de Dios. Pero la materia prima es infinita. Luego, además de Dios, algo puede ser infinito.

En cambio está el hecho que lo infinito no tiene su principio en otro, como se dice en III *Physic.*[6] No obstante, todo lo que no es Dios tiene en Dios su primer principio. Luego menos Dios nada puede ser infinito.

Solución. *Hay que decir:* Además de Dios, algo puede ser infinito en cierto modo, pero no absolutamente. Pues si hablamos de lo infinito por lo que corresponde a la materia, es evidente que todo lo que está en acto tiene alguna forma; y así, su materia está determinada por la forma. Pero porque la materia en cuanto que está bajo una forma sustancial permanece en potencia orientada a muchas formas accidentales, lo que es absolutamente infinito puede ser infinito en cierto modo. Ejemplo: La madera es finita por su forma, sin embargo, en cierto modo es infinita porque está en potencia orientada a muchas imágenes.

Si, por otra parte, hablamos de lo infinito por lo que respecta a la forma, resulta evidente que aquellas cosas cuyas formas están en la materia, son absolutamente finitas y de ningún modo infinitas. Pero si algunas formas creadas no están contenidas en la materia, sino que subsisten en sí mismas, como, por ejemplo, algunos piensan de los ángeles, tales formas serían en cierto modo infinitas, pues no estarían delimitadas ni reducidas por materia alguna. Pero, porque la forma creada así subsistente tiene ser y no su propio ser, resulta necesario que su mismo ser esté contenido y delimitado en una determinada materia. De ahí que no pueda ser absolutamente infinita.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre lo creado es contradictorio que la esencia de una cosa sea su mismo ser, puesto que el ser subsistente no es creado; de ahí que también sea contradictorio que sea absolutamente infinito y sin embargo no puede hacer algo no creado (esto sería mantener de forma simultánea realidades contradictorias); por consiguiente, no puede hacer algo absolutamente infinito.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho de que el entendimiento tenga capacidad para comprehender en cierto modo lo infinito, se debe a que el entendimiento es una forma no sometida a la materia, o bien totalmente separada de ella, como las sustancias de los ángeles; o bien, al menos, por ser una capacidad intelectual que, sin ser un acto de algún órgano concreto, está unida al cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia prima por sí misma no existe en la naturaleza de las cosas, pues no es ser en acto, sólo en potencia; de ahí que sea más algo concreado que creado. Sin embargo, aun cuando sea considerada en cuanto potencia, la materia prima no es absolutamente infinita, sino sólo en cierto modo, porque su potencia no comprende más que las formas naturales.

ARTÍCULO 3

¿Puede o no puede algo ser infinito en acto por razón de magnitud?

Quodl. 9 q.1; *In Phys.* 1 lect.9; 3 lect. 7.8.9.10.13; *Quodl.* 12 q.2; *In Metaphys.* 11 lect.10.

Objeciones por las que parece que algo puede ser infinito en acto por razón de magnitud:

6. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 203b7): S. Th. lect.6 n.10.

1. En las ciencias matemáticas no hay falsedad porque, como se dice en II *Physic.*[7]: *La abstracción no admite falsedad.* Pero las ciencias matemáticas utilizan lo infinito como magnitud, pues el geómetra en sus demostraciones dice: *Tal línea es infinita.* Luego no es imposible que algo sea infinito por razón de magnitud.

2. Más aún. No es imposible que algo no tenga lo que no va contra su razón de ser. Pero ser infinito no va contra la razón de ser de magnitud, ya que finito e infinito parecen ser de modo especial determinaciones[8] de la cantidad. Luego no es imposible que alguna magnitud sea infinita.

3. Todavía más. La magnitud es divisible hasta el infinito. Así, en III *Physic.*[9], lo continuo es definido como *lo que es divisible hasta el infinito.* Pero los contrarios son tales respecto a lo mismo. Así, como quiera que a la división se opone la suma, a la disminución el aumento, parece que la magnitud pueda crecer hasta el infinito. Luego es posible que exista una magnitud infinita.

4. Aún más. Como se dice en IV *Physic.*[10], el movimiento y el tiempo tienen la cantidad y la continuidad que toman de la magnitud sobre la que pasa el movimiento. Pero no va contra la razón de ser del tiempo y del movimiento que sean infinitos, puesto que cualquier punto indivisible que se señala en el tiempo y en el movimiento circular, es principio y fin. Luego no irá contra la razón de ser de magnitud que sea infinita.

En cambio, todo cuerpo tiene superficie. Pero todo cuerpo que tiene superficie es finito, porque la superficie es el límite del cuerpo finito. Luego todo cuerpo es finito. Algo parecido puede decirse de la superficie y de la línea. Por consiguiente, nada es infinito por razón de magnitud.

Solución. *Hay que decir:* Una cosa es ser infinito por su esencia y otra por razón de su magnitud. Pues puede darse de hecho que algo sea infinito por razón de magnitud, como el fuego o el aire, y sin embargo, no ser infinito por su esencia, porque su esencia puede estar determinada en una especie por la forma o en un individuo por la materia. De este modo, partiendo de lo establecido (a.2), porque ninguna criatura es infinita por su esencia, hace falta averiguar si algo creado es infinito por razón de magnitud. Así, pues, hay que tener presente que el cuerpo, que es una magnitud completa, puede ser considerado de dos maneras: Matemáticamente, y así se considera el cuerpo sólo como cantidad; o naturalmente, y así se le considera como poseedor de materia y de forma. Que cualquier cuerpo natural no pueda ser infinito en acto es evidente, pues todo cuerpo natural tiene una determinada forma sustancial. Como quiera que a la forma sustancial le corresponden accidentes, es necesario que a una determinada forma sustancial le correspondan unos determinados accidentes. Entre ellos, la cantidad. De donde se sigue que todo cuerpo natural tiene, en grado mayor o menor, una determinada cantidad. Esto mismo es aplicable al movimiento. Porque todo cuerpo natural tiene un determinado movimiento natural. No obstante, un cuerpo infinito no puede tener ningún movimiento natural. Ni rectilíneo, pues nada se mueve naturalmente con movimiento rectilíneo más que cuando está fuera de su sitio, cosa que no puede suceder en el cuerpo infinito, pues ocuparía todos los lugares, y así cualquier lugar sería indistintamente su sitio. Algo parecido puede decirse también del movimiento circular. Porque en el movimiento circular se requiere que una parte del cuerpo se traslade a un sitio anteriormente ocupado por otra parte. Esto no podría suceder nunca en un cuerpo circular infinito; porque dos líneas que parten de un centro, cuanto más se prolongan, más se alejan entre sí, de modo que, si el cuerpo fuese infinito, infinita sería también la distancia entre ellas, y así una nunca podría llegar al lugar de la otra.

Lo mismo cabe decir también del cuerpo matemático. Porque si imagina-

7. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 193b35): S. Th. lect.3 n.5. 8. El original latino es: *passiones.* Dicha palabra en cuanto tal sólo es aplicable al texto haciendo uso de una equivalencia. Consideramos que *determinaciones* traduce el sentido dado por el autor. *(N. del T.)* 9. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 200b20): S. Th. lect.1 n.3. 10. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a12): S. Th. lect.17 n.6.7.8.

mos un cuerpo matemático existente en acto, es preciso que nos lo imaginemos bajo una forma determinada, porque nada está en acto si no es por su forma. Como quiera que la forma de la cantidad en cuanto tal es la figura, será necesario que tenga una determinada forma. Y esto ya será finito, pues la figura es lo comprendido dentro de un límite o de unos límites.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El geómetra no supone que una línea es infinita en acto, sino que toma una línea finita en acto, de la cual puede quitar cuanto sea necesario. A esta línea la llama infinita.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo infinito no va contra la razón de ser de la magnitud en general, pero sin embargo sí va contra la razón de ser de cualquiera de sus especies. Por ejemplo, contra la razón de ser de la magnitud bicúbita o tricúbita, circular o triangular, y similares. No es posible que se dé en el género lo que no se da en la especie. De ahí que no sea posible la existencia de una magnitud infinita cuando no lo es ninguna de sus especies.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos dicho (a.1 ad 2), lo infinito que corresponde a la cantidad se toma de parte de la materia. Por la división del todo se accede a la materia, pues las partes son tales en razón de la materia; por la suma se accede al todo que es tal en razón de la forma. Así, no se encuentra lo infinito en la suma de la magnitud, sino sólo en su división.

4. *A la cuarta hay que decir:* El movimiento y el tiempo no son considerados como un todo en acto sino de forma sucesiva; de ahí que tengan potencia mezclada con el acto. Pero la magnitud está toda en acto, y así, lo infinito que corresponde a la cantidad y que se toma de parte de la materia, es incompatible con la totalidad de la magnitud, pero no con la totalidad del tiempo y del movimiento, pues estar en potencia es algo propio de la materia.

ARTÍCULO 4

¿Puede o no puede lo infinito estar en las cosas por multitud?

q.2 a.3 1.ª via; q.46 a.2 ad 7; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.5 ad 17.18.19; *De Verit.* q.2 ad 10; *Cont. Gentes 2* 38; *Quodl.* 9 q.1; *In Metaphys,* 11 lect.10; *In Phys.* 3 lect.12; *Quodl.* 12 q.2; *De Aeternit. Mundi* 17.

Objeciones por las que parece que es posible que haya una multitud infinita en acto:

1. No es imposible que lo que está en potencia pase a acto. Pero el número puede multiplicarse hasta el infinito. Luego no es imposible que haya una multitud infinita en acto.

2. Más aún. Es posible que, de cualquier especie, algún individuo esté en acto. Pero las especies de las figuras son infinitas. Luego es posible que haya infinitas figuras en acto.

3. Todavía más. Las cosas que no se oponen entre sí, tampoco se anulan mutuamente. Pero, establecida una multitud de cosas, pueden establecerse otras muchas que no se les opongan; luego no es imposible que otras puedan darse simultáneamente con las primeras, y otras con aquéllas, y así hasta el infinito. Luego es posible que haya infinitas cosas en acto.

En cambio está lo que se dice en Sab 2,21: *Todo lo dispusiste con su número, su peso, su medida.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema hubo una doble opinión. Pues algunos, como Avicena [b] y Algazel [11c], dijeron que era imposible que existiera una multitud infinita por esencia en acto; pero que no era imposible que existiera una multitud infinita por accidente. Se dice que una multitud es infi-

11. Referencias tomadas de AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp. 1 (9,20A.F; 9,18M). Para AVICENA, cf. *Metaphys.* 6 c.2; 8 c.1. Para ALGAZEL, cf. *Philosoph.* 1, 1, c.11.

---

b. Avicena (Ibn-Sina) nació en el 980 y falleció en 1037, después de una vida entregada a la filosofía y a la medicina. Cf. J. FERRATER MORA, l.c., 165-167; M. CRUZ HERNÁNDEZ, l.c., 69-112. Santo Tomás lo cita 426 veces a lo largo de su obra: C. VANSTEENKISTE, *Avicenna citaten bij S. Thomas:* Tds. v. Philos. 15 (1953) 457-507.

c. Algazel (al-Ghazzali), nacido en 1058, enseñó en Bagdad, falleció en 1111. Cf. J. FERRATER MORA, l.c. 72-73; M. CRUZ HERNÁNDEZ, l.c., 113-140. Cf. nota a I q.3 a.5 obj.2.

nita por esencia cuando para algo se requiera que la multitud sea infinita. Esto es imposible que se dé; porque, de ser así, algo dependería de realidades infinitas, no llegando nunca a su completa realización, ya que no puede agotarse lo infinito. Se dice que una multitud es infinita por accidente cuando para algo no se requiera la infinitud de la multitud, pero de hecho se da. Esto puede demostrarse con lo que hace el carpintero, el cual, para llevar a cabo su obra, requiere por sí una multitud de cosas, como el arte en su espíritu, las manos que trabajan, el martillo. Si estas cosas se multiplicaran hasta el infinito, la obra artesanal nunca quedaría concluida, porque dependería de infinitas causas. En cambio, el número de martillos que pueda utilizar, supuesto el caso de que se rompan uno tras otro, forma una multitud accidental, ya que sólo accidentalmente trabaja con muchos martillos, resultando indiferente que utilice uno o dos o muchos o infinitos si trabajase un tiempo infinito. Esta es la razón por la que establecieron como posible que existiera en acto una multitud infinita por accidente. Pero esto es imposible. Porque a toda multitud le corresponde estar en alguna especie de multitud. Las especies de la multitud se reducen a las especies de los números. No obstante, ninguna especie numérica es infinita, pues todo número es una multitud medida por la unidad. De ahí que resulte imposible que se dé una multitud en acto tanto por esencia como por accidente.

Asimismo, la multitud existente en la naturaleza de las cosas es creada; y todo lo creado está comprehendido de algún modo en la intención del creador, pues un agente no obra en vano. De ahí que resulte necesario que todo lo creado esté comprehendido en un determinado número. Luego es imposible que haya una multitud infinita en acto, incluso por accidente.

Sin embargo, sí es posible que haya una multitud infinita en potencia. Porque el aumento de la multitud se consigue por la división de la magnitud, ya que cuanto más se divide algo, tanto mayor es la pluralidad numérica. Por lo tanto, así como lo infinito se encuentra potencialmente en la división continua, pues accede a la materia, como quedó demostrado (a.3 ad 3), así también lo infinito se encuentra potencialmente en el aumento de la multitud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que está en potencia pasa a estar en acto según su modo de ser. Ejemplo: el día no pasa a estar en acto en un solo momento, sino poco a poco. De la misma forma lo infinito de la multitud no pasa a estar en acto en un solo momento, sino poco a poco, pues tras una multitud cualquiera puede añadirse otra, y así hasta el infinito.

2. *A la segunda hay que decir:* Las especies de las figuras tienen infinidad numérica. Son especies de las figuras el triángulo, el cuadrilátero y otros. Por lo tanto, así como la multitud infinita numérica no pasa a estar en acto en un solo momento, así tampoco la multitud de las figuras.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando establecido algo puede establecerse algo más que no se le oponga, sin embargo, establecer cosas infinitas se opone a cualquier especie de multitud. Por lo tanto, no es posible que haya una multitud infinita en acto.

CUESTIÓN 8

Sobre la presencia de Dios en las cosas [a]

Porque parece cierto que al infinito le corresponde estar en todas partes y en todos los seres, hay que tratar si esto también le corresponde o no le

a. *Trascendencia* supone un «más allá» del punto de referencia: más allá del mundo, del pensamiento, del lenguaje. *Inmanencia* equivale a inherente, intrínseco, «estar en». Parece difícil compaginar ambas cosas en un mismo ser. De hecho, se han venido dando a través de la historia dos corrientes antagónicas. Una ha subrayado de tal forma la inmanencia que ha llegado a negar la distinción de Dios con respecto al mundo, haciéndolo su propio devenir, o su «for-

corresponde a Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Dios, ¿está o no está en todas las cosas?—2. Dios, ¿está o no está en todas partes?—3. Dios, ¿está o no está en todas partes por esencia, potencia y presencia?—4. ¿Es o no es propio de Dios estar en todas partes?

ARTÍCULO 1

Dios, ¿está o no está en todas las cosas?

In Sent. 1 d.37 q.1 a.1: 2 d.1 q.1 a.4; *Cont. Gentes* 3 67.

Objeciones por Las que parece que Dios no está en todas las cosas:

1. Lo que está sobre todo no está en todo. Pero Dios está sobre todo, siguiendo aquello del Sal 112,4: *Excelso es el Señor sobre todos los pueblos.* Luego Dios no está en todas las cosas.

2. Más aún. Lo que está en algo, está contenido. Pero Dios no está contenido por las cosas, sino que, más bien, Dios contiene lo creado. Luego Dios no está en las cosas sino, más bien, las cosas están en Él. De ahí que Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] diga que *todas las cosas están en Él más que Él en parte alguna.*

3. Todavía más. Cuanto más poderoso es un agente, tanto más lejos llega su eficacia. Pero Dios es el más poderoso agente. Luego su acción puede llegar hasta las cosas más distantes de Él; no siendo necesario que esté en todas las cosas.

4. Por último. También los demonios son realidades creadas. Pero Dios no está en los demonios, ya que, como se dice en 2 Cor 6,14, *no hay comunión posible entre la luz y las tinieblas.* Luego Dios no está en todas las cosas.

En cambio, allí donde algo actúa, allí está presente. Pero Dios actúa en todos, según aquello de Is 26,12: *Señor, Tú lo has hecho todo en nosotros.* Luego Dios está en todas las cosas.

Solución. *Hay que decir:* Dios está en todas las cosas, no dividiendo su esencia, o por accidente, sino como el agente está presente en lo que hace. Es imprescindible que el agente esté en contacto con lo que hace directamente y lo llene con su poder. En el VII *Physic.*[2] se prueba que el motor y lo movido van juntos. Como quiera que Dios es por esencia el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. Este efecto lo causa Dios en las cosas no sólo cuando empiezan a existir, sino a lo largo de su existir, como la luz que el sol provoca en el aire se mantiene mientras el aire está iluminado. Así, pues, cuanto más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios según el modo propio de ser. Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad, como quedó demostrado (q.4 a.1 ad 3). Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente.

1. Q.20: ML 40,15. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 243a4): S. Th. lect.3.4.

---

ma sustancial», o su «alma». Es la línea panteísta, desde la de los eléatas y neoplatónicos hasta ciertas filosofías modernas (I q.3 a.8). Otra ha marcado de tal manera la trascendencia que ha llegado a pintar un Dios lejano y ajeno a las vicisitudes del mundo y a las angustias del hombre (I q.8 a.3). Es la versión de los teístas.

La respuesta del Santo es equidistante de ambos extremos. Dios es distinto del mundo (a.1 ad 3), pero existe en el universo (a.1) y está en todas las cosas porque todo está sometido a su poder *(potencia),* porque todo está patente y como desnudo a sus ojos *(presencia)* y porque actúa en todos como causa de su ser *(esencia)* (a.3). Trascendencia e inmanencia no se oponen en Dios porque siendo distinto es íntimo a la vez (a.1 ad 1). Precisamente porque es simple (q.3) y perfecto (q.4) no es «circunscriptible», de ahí que pueda estar en todas partes (q.7 prol.; q.8 prol.). Esta cuestión alcanzará simas de profundidad y cumbres de brillantez al hablar de la *inhabitación* de la tripersonalidad divina en el alma creyente (1 q.43 a.3). Cf. G. MUZIO, *Immanenza del divino e trascendenza di Dio secondo S. Tommaso* (Roma 1962).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios está sobre todo por la excelencia de su naturaleza; sin embargo, está en todas las cosas como causa de su ser, como se dijo anteriormente (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Puede decirse que lo corporal está en algo como en su continente; sin embargo, lo espiritual contiene aquello en lo que está, como el alma contiene el cuerpo. De ahí que Dios esté en todas las cosas como el que contiene la realidad. Sin embargo, por cierta semejanza con lo corporal, se dice que todas las cosas están en Dios en cuanto están contenidas por Él.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay acción de ningún agente, sea cual sea su fuerza, que llegue a algo distante sin mediación. Pero corresponde a la absoluta fuerza de Dios obrar directamente en todos. De ahí que nada esté distante de Él, pues nada hay que no tenga en sí a Dios. Sin embargo, se dice que las cosas están distantes de Dios por la desemejanza de naturaleza y de gracia, pues Él es superior a todo por la excelencia de su naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir:* En los demonios hay que distinguir entre su naturaleza, que proviene de Dios, y su culpa, que no proviene de Él. Así, no es admisible en absoluto sostener que Dios esté en los demonios, sino sólo añadiendo: *en cuanto son determinadas cosas.* Por otra parte, en las cosas cuya naturaleza no está deformada, se puede sostener absolutamente que Dios está presente.

ARTÍCULO 2

Dios, ¿está o no está en todas partes?

q.16 a.7 ad 2; q.52 a.2; *In Sent.* 1 d.37 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 3 68; *Quodl.* 11 q.1.

Objeciones por las que parece que Dios no está en todas partes:

1. Estar en todas partes significa estar en cualquier lugar. Pero estar en cualquier lugar no es propio de Dios, pues no le corresponde tener lugar, ya que, como dice Boecio en el libro *de Hebdomad.*[3], lo incorporal no tiene lugar. Luego Dios no está en todas partes.

2. Más aún. La relación existente entre tiempo y sucesión es proporcional a la existente entre lugar y permanencia. Pero la unidad indivisible de la acción o del motor no puede darse en tiempos distintos. Consecuentemente, la unidad indivisible de lo permanente puede darse en todos los lugares. El ser divino no es sucesivo, sino permanente. Luego Dios no está en muchos lugares. Así, pues, no está en todas partes.

3. Todavía más. El ser que está totalmente en algún lugar no puede tener parte fuera de él. Pero Dios, si está en algún lugar, está totalmente en él, pues no tiene partes. Luego nada de Él está fuera de aquel lugar. Consecuentemente, Dios no está en todas partes.

En cambio está lo que dice Jer 23,24: *Yo lleno el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el lugar es una cosa determinada, estar en algún lugar puede entenderse de dos maneras: o como están las demás cosas, es decir, como algo está del modo que sea en otras cosas, así los accidentes del lugar están en un lugar; o como algo que está según el modo propio de un lugar, así los seres colocados están en un lugar. En cierta manera, de ambos modos está Dios presente en todo lugar, que es lo mismo que estar en todas partes. Del primer modo, porque así como está en todas las cosas dándoles ser, virtud y acción, así también está en todo lugar dándole virtud locativa. También porque las cosas colocadas están en un lugar llenándolo; y Dios lo llena todo. Pero no como cuerpo; pues se dice que el cuerpo llena un lugar en cuanto que no lo puede ocupar otro cuerpo. En cambio, el que Dios esté en algún lugar, no impide que otros estén allí. Precisamente Él llena todos los lugares, porque da ser a todas las cosas colocadas que son las que llenan todos los lugares.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo incorporal no está en un lugar por dimensión de volumen, sino por acción de poder.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo indivisible hay que entenderlo de dos maneras. 1) Lo indivisible como límite de la cantidad continua, como el punto en lo

3. ML 64,1311.

permanente y el momento en lo sucesivo. Lo indivisible en lo permanente o tener un sitio determinado, no puede estar en muchas partes del lugar, o en muchos lugares. Igualmente, lo indivisible de la acción o del movimiento no puede estar en muchas partes del tiempo porque tiene un determinado orden en el movimiento o en la acción. 2) Otra manera de entender lo indivisible es lo indivisible como aquello que está fuera de todo género de lo continuo. Así, las sustancias incorporales, como Dios, el ángel, el alma, se dice que son indivisibles. Este tipo de indivisible no se aplica a la cantidad continua como si formase parte de ella, sino en cuanto actúa en ella con su poder operativo. De ahí que, como quiera que su poder puede llegar a uno o a muchos, a lo pequeño o a lo grande, por tal motivo puede estar en uno o en muchos lugares, en un lugar pequeño o grande.

3. *A la tercera hay que decir:* Algo es todo respecto a las partes. La parte puede entenderse de dos maneras. A saber: parte de la esencia, como la forma y la materia son llamadas partes de un compuesto, o el género y la diferencia partes de una especie; y también parte en que se divide una cantidad. Aquel todo que está en un lugar con toda su cantidad no puede estar fuera de aquel lugar, porque toda cantidad colocada coincide exactamente con la cantidad del lugar; pues no puede haber un todo cuantitativo sin un todo locativo. En cambio, la totalidad de la esencia no se mide por la totalidad del lugar. De ahí que sea necesario que aquello que está con toda su esencia en un lugar no pueda estar de ningún modo fuera. Esto también se da en las formas accidentales que tienen una cantidad accidental. Ejemplo: Lo blanco, tomado en el sentido de toda la esencia de la blancura, se encuentra en todas las partes de una superficie blanca porque en cada uno de ellas tiene toda su perfección específica. Si, en cambio, se atiende a la cantidad accidental que posee, es evidente que no está en cada una de las partes de una superficie. En las sustancias incorporales no hay totalidad ni esencial ni accidentalmente, a no ser atendiendo sólo a la perfecta razón de ser de su esencia. Así como el alma está en cualquier parte del cuerpo, así Dios está totalmente en todos y cada uno.

ARTÍCULO 3

Dios, ¿está o no está en todas partes por esencia, presencia y potencia?

3 q.6 a.1 ad 1; *In Sent.* 1 d.37 q.1 a.2; 3 d.2; q.1 a.1 q.ª 2 ad 1.

Objeciones por las que parece que se designa incorrectamente la presencia de Dios en las cosas cuando se dice[4] que está por esencia, presencia y potencia:

1. Estar por esencia en algo es ser esencial a aquello. Dios no está por esencia en las cosas, pues no es esencia de cosa alguna. Luego no debe decirse que Dios está en todas las cosas por esencia, presencia y potencia.

2. Más aún. Estar presente en alguna cosa significa no dejarla. Que Dios esté por esencia en alguna cosa significa no dejarla. Luego es lo mismo estar Dios en las cosas por esencia que por presencia. Por lo cual resulta superfluo decir que Dios está en las cosas por esencia, presencia y potencia.

3. Todavía más. Como quiera que Dios es principio de todas las cosas por potencia, así también lo es por ciencia y voluntad. Pero no se dice que Dios esté en las cosas por ciencia y voluntad. Luego tampoco lo está por potencia.

4. Aún más. Como la gracia es una cierta perfección que se añade a la sustancia, así también se le añaden otras muchas perfecciones. Si se dice que Dios está de un modo especial presente en algunas cosas por gracia, también habrá un modo especial de estar Dios en las cosas para cualquier otra perfección.

En cambio está lo que dice Gregorio en el comentario al *Cant. Cantic.*[5]: *Dios está en las cosas de un modo general por presencia, potencia y sustancia; y de un modo especial se dice que está en algunos por gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Dios está en las cosas de un modo doble. 1) *Uno,* como causa agente; y así se dice que está en todas las cosas creadas por él.

4. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.37 c.1: QR 1,229. 5. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 2 c.12: ML 75,565. Cf. *Glossa ord.* a *Cant.* c.5 n.17 (3.364A). PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.37 c.1: QR 1,230.

2) *Otro,* como está en el agente el objeto de la acción. Esto es propio de las operaciones del alma como lo conocido está en el que conoce, y lo deseado en el que desea. De este segundo modo está Dios especialmente en las criaturas racionales, que le conocen y le aman actual o habitualmente. Como quiera que la criatura racional tiene esto por gracia, como veremos (q.43 a.3), se dice que está en los santos por gracia.

Lo referente a cómo está en las demás criaturas se puede entender considerando lo que sucede en las demás cosas humanas. Se dice que el rey está en potencia en todo su reino, aunque no esté presente físicamente en todas partes. Se dice que alguien está por presencia en todo lo que cae bajo su mirada. Así se dice que alguien está en casa y, sin embargo, sustancialmente no está en todas y cada una de las partes de la casa. Por sustancia o esencia se dice de aquel que está presente en un lugar ocupado por su totalidad física.

Hubo algunos, los maniqueos en concreto[6], que enseñaban que, así como las realidades espirituales e incorporales eran tales por potestad divina, las realidades visibles y corporales lo eran por potestad de su principio contrario[b]. Contra ellos hay que decir que Dios está en todos por su poder. Hubo otros que, aun cuando confesaron que todo está sujeto al poder de Dios, sin embargo, negaban que la Providencia divina se ocupara de las cosas de este mundo siguiendo lo que se dice en Job 22,14: *Se pasea por la bóveda del firmamento y se desentiende de lo nuestro.* Contra éstos hubo que decir que está en todas partes.

Además hubo quienes, aun cuando admitieron la providencia de Dios sobre todo, sostenían que no todo había sido creado por Dios de forma directa, sino que Él creó de forma directa las primeras criaturas, y éstas crearon otras. Contra esos hay que decir que está en todas partes por esencia.

Así, pues, hay que decir que está en todos por potencia en cuanto que todo está sometido a su poder; que está por presencia en todos en cuanto que todo queda al descubierto ante Él; que está en todos por esencia en cuanto que está presente en todos como razón de ser, como se dijo (a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios está presente en todos por esencia, pero no por la esencia de las cosas, como si Él fuera de la esencia de las cosas, sino por su esencia, porque su sustancia está presente en todos como razón de ser, como ya se dijo (a.1).

2. *A la segunda hay que decir:* Algo puede estar en presencia de alguien por estar al alcance de la mirada, y, sin embargo, sustancialmente estar distante como ya se dijo (sol.). Así, es preciso establecer dos modos de estar: uno por esencia; otro, por presencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Al concepto de ciencia y de voluntad pertenece el que lo conocido esté en el que conoce, y lo querido en el que lo quiere. Por eso, y atendiendo a la ciencia y a la voluntad, lo creado está más en Dios que Dios en lo creado. En cambio, propio del poder es que sea principio de actuar en otro, de ahí que todo agente esté orientado, por su poder operativo, a algo externo a él. Es así como se puede decir que alguien está por potencia en otro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Ninguna perfección añadida a la sustancia hace que Dios esté en alguien como algo conocido y amado. Sólo la gracia. Así, sólo la gracia hace que Dios esté de un modo especial en las cosas. Sin embargo, hay otro modo especial de estar Dios en el hombre: por unión. Pero esto ya lo trataremos (3 q.2).

ARTÍCULO 4

¿Es o no es propio de Dios estar en todas partes?

q.52 a.2; q.112 a.1; *In Sent.* 1 d.37 q.2 a.2; q.3 a.2; *Cont. Gentes* 4 17; *In De Div. Nom.* c.3 lect.1; *Quodl.* 11 a.1.

Objeciones por las que parece que estar en todas partes no es propio de Dios:

6. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 46: ML 42,35.

b. Cf. S. EPIFANIO (h.315-403), *Adversus haereses,* haer.66 cc.2.6: MG 42,32.40.

1. Según el Filósofo[7], lo universal está en todas partes permanentemente. También la materia prima, por estar en todos los cuerpos, está en todas partes. Pero Dios no es nada de todo eso, como quedó demostrado (q.3 a.5,8). Luego no es propio de Dios estar en todas partes.

2. Más aún. El número está en lo numerado. Pero el universo entero está constituido en el número, como consta en Sab 11,21. Luego hay algún número que está en todo el universo; y, por tanto, en todas partes.

3. Todavía más. Como se dice en I *Caeli et Mundi* [8], el universo entero es como un todo corpóreo perfecto. Pero el universo entero está en todas partes, porque fuera de él no hay lugar. Luego no sólo Dios está en todas partes.

4. Aún más. Si algún cuerpo fuera infinito, no habría lugar fuera de él. Luego estaría en todas partes. Así, no parece que sea propio de Dios estar en todas partes.

5. Y también. Dice Agustín en VI *De Trin.*[9]: *El alma está toda en el cuerpo, y toda en cada una de sus partes.* Por tanto, si no hubiera en el mundo más que un único animal, su alma estaría en todas partes. Y así, no parece que sea propio de Dios estar en todas partes.

6. Por último. Escribe Agustín en su carta a Volusiano[10]: *Donde el alma ve, allí siente; donde siente, allí vive; donde vive, allí existe.* Pero el alma lo ve casi todo, porque de forma sucesiva ve también en el cielo. Luego el alma está en todas partes.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro *De Spiritu Sancto*[11]: *¿Quién se atreverá a decir que el Espíritu Santo es una criatura, precisamente Él que está en todo, en todas partes permanentemente, lo cual es propio de la divinidad?*

Solución. *Hay que decir:* Ante todo y sobre todo, estar en todas partes es propio de Dios. Digo *ante todo* porque, en cuanto tal, Dios está totalmente en todas partes. Pues si algo estuviese en todas partes, estando en diversos lugares según sus partes, no podría decirse que *ante todo* está en todas partes, ya que no puede aplicarse el *ante todo* a lo que es una particularidad de la parte. Ejemplo: Si un hombre tiene los dientes blancos, la blancura no corresponde *ante todo* al hombre, sino a los dientes. Y digo *sobre todo* porque no le corresponde estar accidentalmente en todas partes, es decir, como consecuencia de una suposición. Ejemplo: Un grano de mijo está en todas partes suponiendo que no existiera nada más que aquel grano de mijo.

Así, pues, estar en todas partes *sobre todo* es propio de aquello que, considerado bajo cualquier aspecto o suposición, le corresponde estar en todas partes. Esto es lo que propiamente le corresponde a Dios. Pues, a pesar de que sean muchos los lugares que se supongan, incluso si hubiera muchos más de los que hay, necesariamente Dios estaría en todos porque nada puede existir si no es por Él. Así, pues, *ante todo* y *sobre todo* le corresponde a Dios estar en todas partes, y es propio de Él, porque, por muchos que sean los lugares que se pongan, es necesario que en cualquiera esté Dios. Y no una parte suya, sino todo Él en sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo universal y la materia prima están en todas partes ciertamente, pero no con el mismo ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Al número, por ser un accidente, no le corresponde estar en un lugar más que por accidente. Y en lo enumerado no está totalmente, sino en parte. Consecuentemente no está ante todo y sobre todo en todas partes.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo entero del universo está en todas partes, pero no ante todo, pues su totalidad no está en cualquier lugar, sino sólo por partes. Y tampoco está simplemente por ser tal, pues, supuestos otros lugares, no estaría en ellos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Si hubiera un cuerpo infinito, estaría por doquier, pero sólo por partes.

5. *A la quinta hay que decir:* Si no hubiera más que un solo animal, efectivamente su alma estaría ante todo en todas partes, pero por accidente.

6. *A la sexta hay que decir:* Que el

7. ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* 1, c.31 n.1 (BK 87b3): S. Th. lect.42 n.5.6. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 268b8): S. Th. lect.2 n.11. 9. C.6: ML 42,929. 10. *Epist.* 137, c.2: ML 33, 518. 11. L.1, c.7: ML 16,753.

alma puede ver en alguna parte, puede entenderse de dos maneras. *La primera,* cuando el adverbio *en alguna parte* indica el acto de ver por parte del objeto. Así es cierto que ver el cielo es ver en el cielo; y, por el mismo motivo, siente en el cielo. Sin embargo, no puede deducirse que viva y esté en el cielo, porque vivir y estar no conllevan el acto de pasar a algo externo a uno mismo. *La segunda* manera de entenderlo es cuando el adverbio significa el acto de ver que procede del que ve. Así es cierto que, hablando en este sentido, el alma donde siente y ve, allí está y vive. Pero no se sigue que esté en todas partes.

CUESTIÓN 9

Sobre la inmutabilidad de Dios

De lo dicho se sigue que hay que tratar ahora sobre la inmutabilidad y la eternidad divina que se sigue de la inmutabilidad[a]. La cuestión sobre la inmutabilidad divina plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Dios, ¿es o no es completamente inmutable?—2. ¿Es o no es propio de Dios ser inmutable?

a. Si habla de la «inmutabilidad» divina es porque la encuentra proclamada en la Palabra de Dios (Sal 102,26-28; Mal 3,6; Sant 1,17, etc.) y definida por el Magisterio (CONC. I LETRÁN, a.649, can.1: MANSI 10,1151; IV LETRÁN, a.1215, c.1: MANSI 22,982).

Se le ha criticado a veces como si dibujara un «dios insensible», inerte, impasible, ajeno al sufrimiento del hombre. Pero esto es no entender al Santo. Cierto que en estas cuestiones mira de justificar la fe desde una perspectiva de razón aristotélica, pero su punto de partida y de llegada es el «Dios de la revelación». Y es curioso lo que escribe en Suppl. q.75 a.1 ad 4: «El corazón de la criatura más se asemeja a *Dios inmóvil* cuando se mueve que cuando se para: porque *la perfección del corazón está en moverse,* mientras que pararse es su muerte».

Cuando Tomás habla de Dios *inmóvil* no entiende «parado, inerte, muerto, sin sentimientos», sino más bien que está *en pleno movimiento,* que está en la suma actividad, en *acto* puro, sin mezcla de inactividad. En la medida en que el sentimiento y la pasión es perfección, Él siente y sufre. Lo que quiere subrayar es que Dios y el hombre están en planos distintos. El hombre está sometido al tiempo, balanceándose entre el pasado y el futuro, pero Dios es siempre presente. No tiene ni antes ni después. Si se comprende el lenguaje analógico del hablar tomista (q.13), hasta podría decirse que *Dios sufre,* bien que no sufra al *modo humano.* Tomás rehúye tanto el panteísmo como el antropomorfismo. Dios está siempre más allá de las categorías y miopías humanas. Y ahí está el problema: Dios es inmóvil, pero no inerte, ni muerto, ni ajeno al sufrimiento humano. Vive y se desvive por el hombre. Al *modo divino.* «Como un padre siente ternura por su hijo...» (Sal 103,13). «Con amor eterno me he compadecido de ti» (Is 54,8). «Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad» (Ex 34,6). «Te desposaré conmigo en amor y compasión» (Os 2,21). Y esta *com-pasión* por el hombre, lleva a Dios a entregar a su Hijo al mundo (Jn 3,16). Cristo es la garantía de que el Padre nos ama (1 Jn 4,10) y Él mismo se entrega a la muerte como la mayor prueba de amor (Jn 15,13).

Por esto, hay que escuchar también a santo Tomás cuando habla de que Dios es Vida (q.18) y es Amor (q.20) y, sobre todo, cuando explica que Dios ama al hombre hasta el punto de entregarse a él, haciéndole *deiforme* y *superhombre (In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 sol.9), permitiéndole llegar a tener relaciones de amistad —«de amigo a amigo» *(In Sent. 2* d.26 a.1 sol.2)— con el Padre y el Hijo y el Espíritu (I q.38 a.1; 1-2 q.65 a.5) y que es precisamente la experiencia de Dios —el conocimiento amoroso, o mejor, el amor hecho conocimiento— lo que permite llegar a la intimidad divina y lo que, en definitiva, plenifica al hombre *(In Sent.* 1 d.15 q.5 exp.2 part.text.; 1 q.43 a.5 ad 2).

Paissac explica que hay una inmutabilidad de imperfección y otra de perfección y que, en general, la mentalidad de Occidente no logra comprender esta última; y es que tal vez tendría que decirse no que Dios es inmutable, sino que supera y trasciende el cambio *(Initiation Théologique* II [París 1957] p.87-89).

ARTÍCULO 1

Dios, ¿es o no es completamente inmutable?

q.2 a.3; *In Sent.* 1 d.8 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 1 13; *In Boet. De Trin.* q.5 lect.4 ad 2; *Compend. Theol.* c.4.

Objeciones por las que parece que Dios no es completamente inmutable:

1. Lo que se mueve a sí mismo, de algún modo es mutable. Pero, como dice Agustín en VIII *Super Genesim ad litteram* [1]: *El Espíritu creador se mueve más allá del tiempo y del espacio.* Luego Dios de algún modo es mutable,

2. Más aún. En el libro de la Sab 7,24, se dice que la Sabiduría *supera en movilidad a todos los móviles.* Pero Dios es la misma Sabiduría. Luego Dios es móvil.

3. Todavía más. Acercarse y alejarse significan movimiento. Así, en la Escritura (Sant 4,8), se dice: *Acercaos a Diosy Dios se acercará a vosotros.* Luego Dios es mutable.

En cambio está lo que se dice en Mal 3,6: *Yo soy Dios, y no me mudo,*

Solución. *Hay que decir:* De lo establecido queda claro que Dios es completamente inmutable. *Primero,* porque, tal como quedó demostrado (q.2 a.3), existe un primer ser a quien llamamos Dios. Por ser primer ser requiere ser acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, pues la potencia es absolutamente posterior al acto (q.3 a.1). Todo lo que de una manera u otra se muda, de un modo u otro está en potencia. Por lo cual, es imposible que Dios de algún modo se mueva. *Segundo,* porque todo lo que se mueve, con respecto a algo permanece, y con respecto a algo cambia. Ejemplo: La blancura que se cambia en negritud permanece en su sustancia. Así, en todo lo que se mueve hay alguna composición. Quedó demostrado (q.3 a.7) que en Dios no hay ningún tipo de composición sino que es completamente simple. Por todo lo cual, queda claro que Dios no puede mudarse. *Tercero,* porque todo lo que se mueve, por su movimiento adquiere algo que antes no tenía. Dios, por ser infinito, comprehende en sí mismo toda la plenitud de perfección de todo el ser (q.7 a.1) no pudiendo adquirir nada ni ampliarse en algo que antes no tuviera. De ahí que de ningún modo puede atribuírsele movimiento. Fue por esto, y como empujados por esta verdad, por lo que algunos antiguos [2b] determinaron que el primer principio era inmóvil.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto[3] Agustín usa los términos de Platón[4] llamando movimiento a toda operación; y por eso decía que el primer motor se mueve a sí mismo. En este sentido se dice que son auténticos movimientos los actos de entender, querer y amar. Como quiera que Dios se entiende y se ama a sí mismo, dedujeron, en sentido platónico, que se mueve a sí mismo; pero no en el sentido que el movimiento y el cambio sean actos de lo que está en potencia, que es el sentido que le estamos dando ahora a la mutación y al movimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la Sabiduría es móvil en sentido metafórico, por cuanto difunde su semejanza hasta las últimas cosas; ya que nada podría existir si no procediera de la sabiduría divina, por cierta semejanza, como del principio eficiente y formal, tal como procede la obra artesana de la ciencia del artesano. Como quiera que la semejanza de la sabiduría divina desciende gradualmente desde los seres supremos, que son los que más participan de la semejanza, hasta los más ínfimos, que son los que menos participan, se dice que hay un cierto movimiento y progresión de la sabiduría divina en las cosas. También decimos que el sol baja hasta la tierra porque sus rayos llegan hasta la tierra. En este sentido dice Dionisio en c.1 *Cael.*

1. C.20: ML 34,388. 2. Cf. las referencias dadas por ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.2 n.1 (BK 184b16). 3. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* 7 c.20: ML 34,388. 4. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 11 c.6 n.8 (BK 1071b3); PLATÓN, *Leges* 10 (896); 12 (966E); *Fedro* (245c); AVERROES, *In Phys.* 8, *Comm.* 40 (4.380B).

---

b. Se refiere principalmente a Platón y a Aristóteles. Sobre quiénes son los «antiguos» y los «modernos» en Santo Tomás, puede verse M.-D. CHENU, *Notes de lexicographie médiévale:* Rev. Se. Ph. Theol. 17 (1928) 82-94.

Hier.[5]: *Todo proceso de la sabiduría divina llega hasta nosotros movido por el Padre de las luces.*

3. *A la tercera hay que decir:* En la Escritura se dicen cosas de Dios en sentido metafórico. Así como se dice que el sol entra y sale en la casa cuando sus rayos llegan hasta la casa, así también se dice que Dios se acerca o se aleja de nosotros cuando recibimos el influjo de su bondad o cuando lo echamos en falta.

ARTÍCULO 2

¿Es o no es propio de Dios ser inmutable?

q.10 a.3; q.65 a.1 ad 1; 3 q.57 a.1 ad 1; *In Sent.* 1 d.8 q.3 a.2; d.19 q.5 a.3; *In 1 Tim* 6 lect.3; *Quodl.* 10 q.2; *De Malo* q.16 a.2 ad 6.

Objeciones por las que parece que no es propio de Dios ser inmutable:

1. Dice el Filósofo en II *Metaphys.*[6] que la materia está en todo lo que se mueve. Pero hay algunas sustancias creadas, como los ángeles y las almas, que, según algunos[7], no tienen materia. Luego no es propio de Dios ser inmutable.

2. Más aún. Todo lo que se mueve se mueve por algún fin. Lo que ya ha conseguido el último fin no se mueve. Pero algunas criaturas, como todos los bienaventurados, ya llegaron al último fin. Luego algunas criaturas son inmóviles.

3. Todavía más. Todo lo que es mutable, es variable. Pero las formas son invariables, pues, tal como se dice en el libro *Sex principiorum*[8c], *la forma consiste en una esencia simple e invariable.* Luego no sólo es propio de Dios ser inmutable.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Natura Boni*[9]: *Sólo Dios es inmutable; pero lo que él hace, porque procede de la nada, es mutable.*

Solución. *Hay que decir:* Sólo Dios es completamente inmutable. Toda criatura de algún modo es mutable. Pues hay que saber que mutable se puede decir de algo de dos formas. *Una,* por la potencia que alberga en sí mismo; *otra,* por la potencia que hay en otro. Pues. antes de que existieran todas las criaturas, no era posible que existieran por una potencia creada, pues nada creado es eterno; sino sólo por la potencia divina en cuanto que Dios podría constituirlas en ser. De la misma forma que de Dios depende que las cosas tengan ser, de la misma forma depende de la voluntad de Dios que lo conserven; pues conservar el ser no es más que estar recibiendo siempre el ser, ya que si Dios retirase su influjo todo quedaría reducido a nada, como consta en Agustín, IV *Super Gen. ad litt.*[10].

Así, pues, de la misma forma que en la potencia del creador estaba que las cosas existieran antes de que existieran, de la misma forma en la potencia del Creador está el que, después de existir, no existan. Por tanto, en virtud de la potencia que hay en otro, Dios, son mutables, pues Él las sacó de la nada y puede volverlas a la nada.

Si se dice de algo que es mutable por la potencia existente en sí mismo, así también de algún modo toda criatura es mutable. Pues en la criatura hay una doble potencia, la activa y la pasiva. Llamo *potencia pasiva* a aquella por la cual algo puede alcanzar su perfección, bien sea la del ser, bien sea la del fin. Si consideramos la mutabilidad de algo por su potencia para ser, no todas las criaturas son mutables, sino sólo aquellas en las que se da algo que también puede darse en su no ser. Por eso, los cuerpos inferiores son mutables, en su mismo ser sustancial, pues su materia es compatible con la privación de su forma sustancial y con su ser accidental, siempre que la existencia del sujeto tolere la privación de la accidentalidad. Ejemplo: El sujeto *hombre* es compatible con *no blanco;* y así puede cambiar de blanco a no blanco. Pero si tal accidente proviene de los principios esenciales, su ausencia sería

5. § 1: MG 3,120. 6. ARISTÓTELES, Iα, c.2 n.12 (BK 994b26): S. Th. lect.4 n.328. 7. Cf. infra q.50 a.2. También: ALBERTO MAGNO, *Sent. 2* d.3 a.7 (BO 27,68); GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ. 2-2,* c.8 (2,802). 8. GILBERTO PORRETA, c.1: ML 188,1257. 9. C.1: ML 42,551. 10. C.12: ML 34,305.

---

c. El autor de este libro es GILBERTO PORRETANO († 1154). Cf. F. VERNET, *Gilbert de la Porrée:* DTV VI 1350-1358; J. FERRATER MORA, l.c., I, 755.

incompatible con la conservación del sujeto, y, por tanto, éste no puede cambiar con respecto a aquél. Ejemplo: La nieve no puede volverse negra.

Por su parte, en los cuerpos celestes la materia no sufre la privación de la forma, porque la forma actualiza toda la potencialidad de la materia; por eso no son sustancialmente mutables, sino sólo según su sustancia local, porque el sujeto sufre la privación del lugar.

Las sustancias incorpóreas, que son formas subsistentes, y que, sin embargo, en sí mismas tienen idéntica relación a la existente entre potencia y acto, no sufren la privación del acto porque el existir sigue a la forma y nada se destruye si no se pierde la forma. Como quiera que en la forma no hay potencia para el no ser, tales sustancias son inmutables e invariables según el ser. Es lo mismo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[11]: *Las sustancias intelectuales creadas están exentas de generación y corrupción lo mismo que las incorpóreas e inmateriales.* Sin embargo, en ellas hay una doble mutabilidad. *Una,* porque están en potencia ordenadas a un fin; por eso en ellas se da la mutabilidad de elección entre bien y mal, como dice el Damasceno[12]. Otra, por el lugar, por cuanto por su poder limitado pueden alcanzar una situación que antes no tenían. Esto no puede decirse de Dios, el cual, por su infinitud, llena todo lugar, como dijimos anteriormente (q.8 a.2). Así pues, en toda criatura hay potencia para la mutación. O bien sustancialmente, como los cuerpos corruptibles; o bien localmente, como los cuerpos celestes; o bien por su ordenación al fin o por la aplicación a su capacidad para diversas cosas, como los ángeles. Universalmente todas las criaturas en general son mutables por el orden del Creador en el cual está el que las cosas existan o no.

Por todo lo cual, y como quiera que en Dios no se da ninguno de esos modos de mutabilidad, es propio de Él ser completamente inmutable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción se refiere a la mutabilidad sustancial o accidental, pues de este tipo de movimiento trataron los filósofos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles buenos, además de la inmutabilidad del ser que tienen por naturaleza, poseen, por poder divino, la inmutabilidad de elección. Sin embargo, en ellos está la mutabilidad de situación.

3. *A la tercera hay que decir:* Las formas son invariables porque no pueden ser sujeto de variación. Sin embargo pueden variar si por ellas varía el sujeto. Por eso, queda claro que varían según lo que son, ya que no son seres por ser sujeto, sino porque están en el sujeto.

CUESTIÓN 10

Sobre la eternidad de Dios

Ahora hay que tratar lo referente a la eternidad de Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Qué es la eternidad?—2. Dios, ¿es o no es eterno?—3. Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios?—4. ¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad?—5. Diferencia entre evo y tiempo.—6. ¿Hay o no hay un evo como hay un tiempo y una eternidad?

11. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1. 12. S. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth. 2* c.3: MG 94,868.

ARTÍCULO 1

¿Es o no es correcto definir la eternidad como la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable?

In Sent. 1 d.8 q.2 a.1; *In De Div. Nom.* 10 lect.3; *In Phys.* 4 lect.18 n.5; *De causis* lect.2.

Objeciones por las que parece que no es correcto definir la eternidad como lo hace Boecio en V *De consolatione* [1] al decir: *la eternidad es la posesión total, simultánea y completa de la vida interminable.*

1. Lo interminable tiene sentido negativo Pero lo negativo no es aplicable más que a lo deficiente. A la eternidad no le corresponde lo deficiente. Luego en la definición de eternidad no debe entrar el término *interminable.*

2. Más aún. La eternidad tiene cierto sentido de duración. La duración afecta más al ser que a la vida. Luego en la definición de eternidad no debe entrar el término *vida,* sino, más bien, el término *ser.*

3. Todavía más. Se llama todo a lo que tiene partes. La eternidad, por ser simple, no admite partes. Luego no es correcto decir *total.*

4. Aún más. Muchos días y muchos tiempos no pueden existir simultáneamente; pues se dice en Miq 5,2: *Su origen está en el principio, en los días eternos;* y en Rom 16,25: *Siguiendo la revelación de los misterios guardados en el silencio desde los tiempos eternos.* Luego la eternidad no es *total y simultánea.*

5. Y también. Todo y completo es lo mismo. Así, pues, establecido el *total* sobra añadir *completa.*

6. Por último. La posesión no cuadra con la duración. Pero eternidad implica cierta duración. Luego la eternidad no es *posesión.*

Solución. *Hay que decir:* Así como llegamos al conocimiento de lo simple partiendo de lo compuesto, así también llegamos al conocimiento de eternidad partiendo del tiempo, que no es más que el *número de movimiento según el antes y el después*[2]. Como en todo movimiento hay sucesión, y una de sus partes viene después de la otra, contando el antes y el después del movimiento, conseguimos la noción de tiempo, que no es más que el número de lo anterior y de lo posterior en el movimiento. En cambio, en lo que carece de movimiento no es posible distinguir un antes y un después, ya que siempre está del mismo modo. Así, pues, como el concepto de tiempo consiste en la numeración de lo anterior y de lo posterior en el movimiento, así el concepto de eternidad consiste en la concepción de la uniformidad de lo que está absolutamente exento de movimiento. Además, se dice que son cronometrables aquellas cosas que en el tiempo tienen principio y fin, como consta en el IV *Physic.*[3] Esto es así porque en todo lo que se mueve hay algún principio y algún final; mientras que en lo completamente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin. Así, pues, entendemos la eternidad partiendo de dos aspectos. *El primero,* referido a lo que se da en la eternidad y que es interminable, esto es, carente de principio y de fin (a lo cual se refiere el *término). El segundo,* referido a la misma eternidad como carente de sucesión, esto es, siendo toda ella simultaneidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es costumbre definir lo simple por negación. Ejemplo: El punto es *aquello que no tiene partes.* Y esto es así no porque la negación sea esencial a lo simple, sino porque nuestro entendimiento, que primero comprehende lo compuesto, no puede llegar al conocimiento de lo simple más que siguiendo un proceso de eliminación de lo compuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es verdaderamente eterno no sólo es ser, sino viviente; y el mismo vivir comprende en cierto modo la acción, no así el ser. De esta manera, la amplitud de la duración más bien parece que deba tomarse de la acción más que del ser. De ahí que el tiempo sea el número del movimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* La eternidad es llamada *total* no porque tenga partes, sino porque nada le falta.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como a Dios, que es incorpóreo, en la Escritura se le aplican metafóricamente nom-

1. L.5, prosa 6: ML 63,858; cf. l.3, prosa 2: ML 63,724. 2. ARISTÓTELES, *Phys. 4,* c.11 n.12 (BK 220a25). 3. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 221b28): S. Th. lect.20 n.6.

bres de las cosas materiales, así a la eternidad, que es totalidad simultánea, se le aplican nombres de las realidades temporales sucesivas.

5. *A la quinta hay que decir:* En el tiempo hay que considerar dos aspectos. *Uno,* el tiempo en sí mismo, que es sucesivo. *Otro,* el *ahora* del tiempo que es incompleto. A la eternidad se la llama *totalidad simultánea* para eliminar el tiempo; y *completa* para excluir el ahora del tiempo.

6. *A la sexta hay que decir:* Lo que se posee, se tiene firmemente y seguro. Para designar la inmutabilidad e indefectibilidad de la eternidad, se usa la palabra *posesión.*

ARTÍCULO 2

Dios, ¿es o no es eterno?

In Sent. 1 d.19 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 1 c.15; *Compend. Theol.* c.5.7.8

Objeciones por las que parece que Dios no es eterno:

1. Nada de lo hecho es atribuible a Dios. Pero la eternidad es algo hecho. Dice Boecio[4]: *El ahora que fluye hace el tiempo; el ahora que permanece hace la eternidad.* Y Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5]: *Dios es el autor de la eternidad.* Luego Dios no es eterno.

2. Más aún. Lo que es anterior y posterior a la eternidad no puede ser medido por la eternidad. Pero Dios es anterior a la eternidad, tal como se dice en el libro *De Causis*[6]; y posterior a la eternidad, como se dice en Ex 15,18: *El Señor reinará eternamente y aún más.* Luego a Dios no le corresponde ser eterno.

3. Todavía más. La eternidad es una cierta medida. Pero a Dios no le corresponde ser medido. Luego no le compete ser eterno.

4. Por último. En la eternidad no hay presente, pasado ni futuro, ya que es totalidad simultánea, como quedó dicho (a.1). Pero en la Escritura se dicen de Dios cosas en presente, pasado y futuro. Luego Dios no es eterno.

En cambio está[a] lo que dice Atanasio[7]: *El Eterno Padre, el Eterno Hijo, el Eterno Espíritu Santo.*

Solución al problema. *Hay que decir:* El concepto de eternidad se deriva de la inmutabilidad, como el de tiempo del movimiento, según ha quedado dicho (a.1). Como quiera que Dios es lo más inmutable, a Él le corresponde en grado máximo ser eterno. No sólo es eterno, sino que es su misma eternidad. Por otra parte, ninguna otra cosa es su propia duración, porque ninguna es su propio ser. Dios es su mismo ser uniforme. Por lo cual, lo mismo que es su esencia, así también es su eternidad.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Según nuestro modo de entender, el ahora *permanente* hace eternidad. Del mismo modo que nuestra noción de tiempo la provoca nuestra percepción del fluir del ahora, la noción de eternidad la provoca nuestra idea del ahora permanente. Lo que dice Agustín[8], *Dios es autor de la eternidad,* debe entenderse de la eternidad participada. De hecho, Dios comunicó a algunos su eternidad como también su inmutabilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* La respuesta a esta objeción resulta evidente después de lo dicho. Pues, decir que Dios existe antes de la eternidad, se entiende que se trata de la eternidad participada en las criaturas inmateriales. De ahí que en el mismo texto[9] se diga que la *inteligencia se equipara a la eternidad.* Lo que dice en el Éxodo (16,18): *El Señor reinará eternamente y aún más,* según otra versión, allí eterno es igual a *siglo.* Por eso se dice que reinará aún más porque su reino dura más que cualquier siglo, es decir, más que cualquier duración establecida. El siglo no es más que el perío-

4. *De Trin.* c.4: ML 64,1253. 5. Q.23: ML 40,16. 6. § 2 (BA 165.4): S. Th. lect.2. 7. *In Symbolo Quicumque:* MG 28,1581. Cf. MA 2,1354; DZ 39. 8. *Octoginta trium Quaest.* q.23: ML 40,16. 9. *L. De Causis* § 2 (BA 165.5): S. Th. lect.2.

---

a. La autoridad aducida por Santo Tomás se lee en el símbolo «Quicumque», atribuido a San Atanasio (295-373), que alcanzó tanta autoridad en la Iglesia hasta entrar en el uso litúrgico y aceptarse como expresión de la verdadera fe. La crítica moderna ha esclarecido que su autor no es San Atanasio (cf. MANSI II 354; ML 88,585; J. QUASTEN, *Patrología* II (Madrid [3]1977) p.35-37.

do de duración de una cosa, como se dice en el libro I *De caelo*[10]. También se dice que reinará eternamente y aún más, porque, de existir algo que siempre hubiese sido, como el movimiento del cielo según algunos filósofos[11], sin embargo, Dios reinará aún más en cuanto que su reino es totalidad simultánea.

3. *A la tercera hay que decir:* La eternidad no es más que el mismo Dios. Y no se dice que Dios sea eterno porque de algún modo sea mensurable, sino que se toma el concepto de medida sólo por nuestro modo de entender.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los tiempos de los verbos son aplicados a Dios en cuanto que su eternidad incluye todos los tiempos, no porque Él varíe por el presente, el pasado o el futuro.

ARTÍCULO 3

Ser eterno, ¿es o no es propio de Dios?

In Sent. 1 d.8 q.2 a.2; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª 3 ad 3; *In De Div. Nom.* c.10 lect.3; *Quodl.* 10 q.2; *De causis* lect.2.

Objeciones por las que parece que ser eterno no es propio sólo de Dios:

1. Se dice en el libro de Dan 12,3: *Quienes preparan a los pueblos en la justicia serán como estrellas en perennes eternidades.* No habría muchas eternidades si sólo Dios fuese eterno. Así, pues, no sólo Dios es eterno.

2. Más aún. Se dice en Mt 25,41: *¡Malditos, id al fuego eterno!* Así, pues, no sólo Dios es eterno.

3. Todavía más. Todo lo necesario es eterno. Pero muchas cosas son necesarias, como todos los principios de demostración y todas las proposiciones demostrativas. Luego no sólo Dios es eterno.

En cambio está lo que dice Jerónimo a Marcelo[12]: *Sólo Dios no tiene principio.* Todo lo que tiene principio no es eterno. Luego sólo Dios es eterno.

Solución. *Hay que decir:* Verdadera y propiamente sólo en Dios está la eternidad. Porque, tal como se dijo (a.1), la eternidad deriva de la inmutabilidad, y sólo Dios es completamente inmutable, como quedó demostrado (q.9 a.2). Sin embargo, en la medida en que algunos participan de su inmutabilidad participan también de su eternidad. Por otra parte, hay seres que obtienen de Dios la inmutabilidad, pues no dejarán de existir. Así, Eclo 1,4 dice que la tierra *permanece eternamente.* Hay algunas cosas que, por su duración, la Escritura también las llama eternas aunque sean corruptibles. Así, el Sal 75,5 dice: *montes eternos;* y en Dt 33,15: *collados eternos.* Otros participan en mayor grado del concepto de eternidad por ser inmutables en cuanto al ser y también en cuanto a la operación, como ocurre en los ángeles y en los santos que ya gozan de la Palabra, porque por lo que respecta a la contemplación de la Palabra, en los santos no hay *pensamientos cambiables,* como dice Agustín en XV *De Trin.* [13] De ahí que, de quienes contemplan a Dios, se diga que tienen la vida eterna, siguiendo aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que conozcan,* etcétera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que hay muchas eternidades porque son muchos los que participan de la eternidad por la misma contemplación de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El fuego del infierno es llamado eterno como sinónimo de interminable. Sin embargo, puede haber cambio en las penas de los condenados, según aquello de Job 24,19: *Pasarán de aguas de nieve a un calor inmenso.* De ahí que en el infierno no haya auténtica eternidad, sino tiempo más largo, según aquello del Sal 80,16: *Su tiempo durará por los siglos.*

3. *A la tercera hay que decir: Necesario* expresa un modo de la verdad. Y lo verdadero está en el entendimiento, como dice el Filósofo en VI *Metaphys.* [14] Así, pues, según eso, lo verdadero y lo necesario es eterno porque se da en el único entendimiento eterno, que es el divino. Pero de ahí no se deduce que, fuera de Dios, haya algo eterno.

10. ARISTÓTELES, c.9 n.10 (BK 279a23): S. Th. lect.21 n.9. 11. Cf. infra q.46 a.1 ad 3.5. 12. S. JERÓNIMO, *Epist.* 15 *Ad Damasum:* ML 22,357. 13. C.16: ML 42,1079. 14. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.1230-1232.

ARTÍCULO 4

¿Hay o no hay diferencia entre tiempo y eternidad?

Infra a.5; *In Sent.* 1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2, a.1; *In De Div. Nom.* c.10 lect.3; *De Pot.* q.3 a.14 ad 10.18.

Objeciones por las que parece que la eternidad no es distinta del tiempo:

1. Es imposible que puedan aplicarse simultáneamente dos medidas de duración, a no ser que una sea parte de la otra. De hecho no hay simultáneamente dos días o dos horas; pero el día y la hora son simultáneos, porque la hora es parte del día. Pero la eternidad y el tiempo son simultáneos, pues ambos son cierta medida de duración. Como quiera que la eternidad no es parte del tiempo porque la eternidad incluye y sobrepasa el tiempo, parece que el tiempo es parte de la eternidad y no algo distinto de la eternidad.

2. Más aún. Según el Filósofo en el IV *Physic.*[15], el *ahora* del tiempo permanece idéntico mientras dura. Pero esto parece ser lo constitutivo del concepto de eternidad, que es la identidad indivisible en el transcurrir del tiempo. Luego la eternidad es el *ahora* del tiempo. Pero el *ahora* del tiempo no es algo sustancialmente distinto del tiempo. Luego la eternidad no es sustancialmente distinta del tiempo.

3. Todavía más. Así como la medida del primer movimiento es la medida de todos los movimientos, como se dice en IV *Physic.*[16], parece que la medida del primer ser es la medida de todo ser. Pero la eternidad es la medida del primer ser, que es el ser divino. Luego la eternidad es la medida de todo ser. Pero el ser de las cosas corruptibles se mide con el tiempo. Luego el tiempo o es la eternidad o algo de la eternidad.

En cambio está el hecho de que la eternidad es totalidad simultánea. En el tiempo se da lo anterior y lo posterior. Luego el tiempo y la eternidad no son lo mismo.

Solución. *Hay que decir:* Es evidente que el tiempo y la eternidad no son lo mismo. El fundamento de su diversidad consiste para algunos[17] en que la eternidad no tiene ni principio ni fin, mientras que el tiempo sí tiene principio y fin. Pero es ésta una diferencia accidental, no esencial. Porque, aun considerando que el tiempo no hubiese tenido principio ni fuera a tener fin, como sostienen quienes[18] tienen por eterno el movimiento del cielo, aún se mantendría la diferencia entre eternidad y tiempo, como dice Boecio en el libro *De consolat.*[19], porque la eternidad es totalidad simultánea, cosa que no le corresponde al tiempo; puesto que la eternidad es la medida del existir permanente, mientras que el tiempo lo es del movimiento. Sin embargo, si la anterior diferencia la aplicamos a lo medido, pero no a las medidas, nos encontramos con otra fuerza argumental; pues con el tiempo se mide sólo lo que en el tiempo tiene principio y fin, como se dice en el IV *Physic.*[20] De ahí que, si el movimiento del cielo durara siempre, el tiempo no se mediría por su duración total, pues lo infinito no es medible; pero sí podría medirse alguna rotación que en el tiempo tiene principio y fin. Sin embargo, puede haber otra razón argumental por parte de estas medidas, si se toma el fin y el principio en cuanto potencia. Porque, aun considerando que el tiempo siempre dure, sin embargo es posible señalar en el tiempo el principio y el fin siempre que tomemos alguna de sus partes, como, por ejemplo, decimos principio y fin del día o del año. Y esto no es aplicable a la eternidad. Sin embargo, estas diferencias presuponen lo que es la diferencia en sí misma, es decir, que la eternidad es totalidad simultánea y el tiempo no.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento tendría razón de ser si el tiempo y la eternidad fueran medidas del mismo género. Pero es falso si se analiza a partir de lo medido por el tiempo y lo medido por la eternidad.

2. *A la segunda hay que decir:* El *ahora* del tiempo es el mismo sujeto en todo el tiempo, pero lo captamos como diferen-

15. ARISTÓTELES, c.11 n.8 (BK 219b11); c.13 n.1 (BK 222a15): S. Th. lect.18.21. 16. ARISTÓTELES, c.14 n.5 (BK 223b18): S. Th. lect.23 n.11. 17. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.65 (QR 1,100). 18. Cf. infra q.46 a.1 ad 3.5 y las referencias allí indicadas. 19. L.5 prosa 6: ML 63,858. 20. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 221b28): S. Th. lect.20 n.6.

te. Pues, así como el tiempo responde al movimiento, el *ahora* del tiempo responde al móvil. El móvil es siempre el mismo a lo largo del tiempo, pero unas veces captado estando aquí, y otras allí. Esta alternancia es el movimiento. Algo parecido le sucede al *ahora,* pero atendiendo a la razón de la alternancia, que es el tiempo. La eternidad, en cambio, permanece la misma como sujeto y como realidad entendida. De ahí que la eternidad no sea lo mismo que el *ahora* del tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la eternidad es la medida propia del mismo ser, el tiempo lo es del movimiento. Por eso, cuanto más apartado está algo de la permanencia en el ser, viéndose sometida al cambio, tanto más apartada estará de la eternidad y sometida al tiempo. Por lo tanto, el ser de lo corruptible, que es variable, no puede ser medido por la eternidad, sino por el tiempo, ya que el tiempo mide no sólo lo que varía realmente, sino todo lo que es variable. De ahí que no sólo mida el movimiento, sino también lo estable, que, al fin y al cabo, es el estado de aquello que ha nacido para estar en movimiento y no se mueve.

ARTÍCULO 5

Sobre la diferencia entre evo y tiempo

In Sent. 1.1 d.8 q.2 a.2; d.19 q.2 a.1; 2 d.2 q.1 a.1; *Quodl.* 10 q.2; *De Pot.* q.3 a.14 ad 18.

Objeciones por las que parece que el evo no es distinto del tiempo:

1. Dice Agustín en el VIII *Super Gen. ad litt.*[21]: *Dios mueve la criatura espiritual en el tiempo.* Pero se dice que el evo es la medida de las sustancias espirituales. Luego no hay diferencia entre tiempo y evo.

2. Más aún. Es propio del tiempo tener antes y después. Es propio de la eternidad ser totalidad simultánea, como se dijo (a.1). Pero el evo no es la eternidad. Pues se dice en Eclo 1,1 que la sabiduría *es anterior al evo.* Luego no es totalidad simultánea, sino que tiene antes y después lo mismo que el tiempo.

3. Todavía más. Si en el evo no hay antes y después, en el evo no hay pasado, presente ni futuro. Como quiera que es imposible que el evo no se diera en el pasado, es imposible que tampoco se dé en el futuro. Esto es falso, pues Dios puede reducirlo a nada.

4. Por último. Como quiera que la duración del evo es infinita en cuanto al después, si el evo es totalidad simultánea se sigue que algo creado es infinito en acto. Esto es imposible. Así, pues, no hay diferencia entre evo y tiempo.

En cambio está lo que dice Boecio[22]: *Tú sacas el tiempo del evo.*

Solución. *Hay que decir:* El evo se diferencia del tiempo y de la eternidad como un medio entre ambos. Hay algunos[23] que establecen la diferencia diciendo: la eternidad no tiene ni principio ni fin; el evo tiene principio, pero no fin; el tiempo tiene principio y fin. Pero se trata de una diferencia accidental, como quedó dicho (a.4). Porque si el evo fue y siempre será, según dicen algunos[24], o dejara de ser porque Dios puede determinarlo, aun así se distinguiría la perpetuidad del tiempo y de la eternidad.

Otros[25] sitúan la diferencia de estas tres cosas diciendo que la eternidad no tiene antes ni después; el tiempo tiene antes y después con novedad y antigüedad; el evo tiene antes y después sin novedad ni antigüedad. Pero esta distribución es contradictoria, resultando evidente si se le aplica la misma medida de la novedad y la antigüedad. Porque así como el antes y el después no son simultáneos, si el evo tiene antes y después es necesario que, concluida una parte del evo, sea sustituida por otra parte y, de este modo, se introduce la novedad en el evo como sucede en el tiempo. Si esta diferencia, en vez de aplicarla a la medida la aplicamos a lo medido, los inconvenientes permanecen. Pues si las cosas temporales envejecen con el tiempo, la razón está en que son mutables; y precisamente por la mutabilidad de lo medido hay antes y después en la medida.

21. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 22. *De Consol.* 1.3 metr.9: ML 63,758. 23. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.65 (QR 1,100). 24. Cf. infra q.46 a.1 ad 3.5 y las referencias allí indicadas. 25. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.2, p.1 a.1 q.3 (QR 2,62).

Esto se observa en el IV *Physic.*[26] Por lo tanto, si el mismo evo no está sometido a la novedad o antigüedad, la razón se encontrará en el hecho de ser intransmutable; por eso en su medida no habrá antes y después.

Consecuentemente, hay que decir: como quiera que la eternidad es la medida del ser permanente, cuanto más se aleja algo de lo permanente del ser, tanto más se aleja de la eternidad. Hay ciertas cosas que se alejan tanto de la permanencia del ser, que su ser está sometido al cambio, o es el mismo cambio. Por eso son medidos con el tiempo. Esto es lo propio de todo movimiento y también lo propio de todos los seres corruptibles.

Por otra parte, hay seres que se alejan mucho menos de la permanencia en el ser, porque su ser no está sometido al cambio, ni es el mismo cambio; sin embargo, de algún modo tienen el cambio, bien en acto, bien en potencia. Esto es lo propio de los cuerpos celestes cuyo ser sustancial es instransmutable. Sin embargo, su ser intransmutable está sometido a la ocupación de un lugar.

Algo parecido pasa con los ángeles, que tienen ser intransmutable sometido a la mutabilidad de la elección, algo propio de su naturaleza. Por eso, pueden cambiar con respecto a su elección, pensamiento, afecto y lugar. Y pueden ser medidos por el evo, que es el medio entre la eternidad y el tiempo. En cambio, el ser medido por la eternidad no es mutable ni está sometido a la mutabilidad. Así, pues, el tiempo tiene antes y después; el evo no tiene antes ni después, pero le son aplicables; la eternidad no tiene antes ni después ni le son aplicables.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las criaturas espirituales, vistas desde la sucesión que se da en sus afectos y pensamientos, son medidas por el tiempo. De ahí que Agustín[27] siga diciendo que moverse en el tiempo es moverse en el afecto. Y en cuanto a su ser natural, su medida es el evo. En cuanto a su visión de la gloria, participan de la eternidad.

2. *A la segunda hay que decir:* El evo es totalidad simultánea, sin embargo no es eternidad, porque está sometida al antes y al después.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles, en cuanto tales, no están sometidos al pasado y al futuro, sino sólo por cambios accidentales. Cuando decimos que un ángel fue o será, esto es una diferencia introducida por nuestro entendimiento, que aprehende el ser de los ángeles comparándolo a lo sometido al tiempo. Sin embargo, cuando decimos que un ángel es o fue, estamos suponiendo algo opuesto no sometido al poder divino. Por otra parte, cuando decimos que será, no se supone nada.

De ahí que, como quiera que tanto el ser como el no ser del ángel está sometido al poder divino, desde cualquier punto de vista Dios puede hacer que el ser del ángel no exista en el futuro. Sin embargo, no puede hacer que no sea mientras existe, o que no fue mientras existió.

4. *A la cuarta hay que decir:* La duración del evo es infinita porque no acaba en el tiempo. Además, no hay inconveniente en que exista algo creado infinito si no existe limitado por algo.

ARTÍCULO 6

¿Hay o no hay un solo evo?

In Sent. 2 d.2 q.1 a.2; *Quodl.* 5 q.4; *De Instant.* 36 c.3.

Objeciones por las que parece que no hay un solo evo:

1. Se dice en los apócrifos de Esdras (III Esd 4,40): *La majestad y el poder de todos los evos depende de ti, Señor.*

2. Más aún. A diversidad de géneros, diversidad de medidas. Pero hay realidades perpetuas que son del género corporal, como los cuerpos celestes; otras son sustancias espirituales, como los ángeles. Luego no hay un solo evo.

3. Todavía más. Como el evo es una duración, el evo tiene una duración. Pero no todos los seres perpetuos tienen la misma duración; porque unos empiezan a existir después de otros, cosa que resulta evidente sobre todo en las almas humanas. Por lo tanto, no hay un solo evo.

26. ARISTÓTELES, c.12 n.3.10 (BK 220b9; 221a31) S. Th. lect. 19 n.4; lect.20 n.4-6.
27. *De Gen. ad litt.* 8 c.20: ML 34, 388.

4. Por último. Las cosas que no son dependientes recíprocamente no parecen tener la misma medida de duración. Pues el hecho de que todos los seres temporales parezcan tener el mismo tiempo responde a que el primer movimiento medido por el tiempo, de alguna manera es la causa de todos los demás movimientos. Pero los seres perpetuos no son dependientes recíprocamente —un ángel no es causa de otro—. Luego no hay un solo evo.

En cambio, el evo es más simple que el tiempo y está más cercano a la eternidad. Y si no hay más que un tiempo, con mayor motivo no hay más que un solo evo.

Solución. *Hay que decir:* Sobre el particular hay una doble opinión. Unos[28] dicen que hay un solo evo; otros[29], que hay muchos evos. Para saber qué opinión es la más aceptable, ambas tienen que ser consideradas desde la unidad del tiempo, pues llegamos al conocimiento de lo espiritual a través de lo corporal. Unos[30] dicen que todo lo temporal está sometido a la misma medida del tiempo, por lo cual hay un número para todo lo que se enumera, pues, como dice el Filósofo[31], el tiempo es número. Pero esta razón no es suficiente; porque el tiempo no es número como algo abstraído de lo enumerado, sino como algo existente en lo enumerado. En caso contrario no sería continuo, pues diez barras de pan tienen continuidad, pero no por el número, sino por lo enumerado. De ahí que el número que se da en lo enumerado no sea el mismo en todos, sino distinto en lo que no es idéntico.

Otros[32] consideran la causa de la unidad del tiempo desde la unidad de la eternidad. Así, todas las duraciones son una si se considera su principio; pero en realidad son muchas si se considera la diversidad existente recibida por la duración que les imprime el influjo del primer principio.

Otros[33] consideran la causa de la unidad del tiempo desde la materia prima, que es el primer sujeto del movimiento cuya medida es el tiempo.

Estas tres consideraciones resultan insuficientes al parecer, porque todo aquello cuya unidad depende de su sujeto o de su principio, máxime si éste es lejano, no es una unidad absoluta, sino sólo en cierto modo. La razón de la unidad del tiempo es la unidad del primer motor, que, por ser absolutamente simple, es la medida de todos los demás, como se dice en X *Metaphys.* [34] De este modo, el tiempo se relaciona con aquel movimiento no sólo como la medida con lo medido, sino como el accidente con el sujeto, y así recibe de él la unidad.

Con otros movimientos su relación es igual a la existente entre medida y medido, por lo cual, al multiplicarse aquellos, no lo hace éste, ya que una medida independiente de lo medido puede medir muchas cosas. Aceptado esto, hay que tener presente que, con respecto a las sustancias espirituales, hubo una doble opinión. Algunos, como Orígenes[35], dijeron que todas procedían de Dios con cierta igualdad; otros, que sólo algunas. Otros[36], por su parte, dijeron que todas las sustancias espirituales procedían de Dios en cierto grado y orden. Este parece ser el sentir de Dionisio cuando dice, en el c.10 *De Cael Hier.*[37] que entre las sustancias espirituales están las primeras, las intermedias y las últimas. Esto se da en el mismo orden de los ángeles. Así, pues, según la primera opinión, hay que decir que hay muchos evos, puesto que hay muchos seres perpetuos primeros, ya que son iguales. Según la segunda opinión, hay que decir que sólo hay un evo, porque si cada cosa se mide por lo más simple en su género, el ser de todo evo se medirá por el del primer ser perpetuo, que tanto más simple será cuanto más anterior sea. Este es el parecer expresado en X *Metaphys.*[38] Como quiera

28. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.66 (QR 1,102). 29. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.2, p.1 a.1 q.2 (QR 2,60). 30. Cf. la referencia dada por AVERROES, *In Phys.* l.4 comm.132 (H, 203L). Cf. también STO. TOMÁS, *In Sent. 2* d.2 q.1 a. 31. ARISTÓTELES, *Phys. 4* c.12 n.3 (BK 220b8): S. Th. lect.17 n.10. 32. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2 n.66 (QR 1,102). 33. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 p.1 a.1 q.2 (QR 2,59). 34. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 1053a8): S. Th. lect.3 n.1947-1949. Cf. AVERROES, *In Phys.* l.4 comm.132 (4,2031); ALBERTO MAGNO, *In Phys.* 1.4 tr.3 c.17 (BO 3,340). 35. *Peri Archon* l.1 c.8: MG 11,176. 36. Cf. infra q.50 a.4. 37. §3: MG 3,273. 38. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 1052b33): S. Th. lect.2 n.1944-1946.

que esta segunda opinión parece ser la más verdadera, como se demostrará más adelante (q.47 a.2; q.50 a.4), en la presente cuestión sostenemos que hay un solo evo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas veces, evo ha sido tomado como sinónimo de siglo, que es un período de duración de alguna cosa. Así se dice muchos evos como muchos siglos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuerpos celestes se distinguen de los espirituales en el género de su naturaleza; y coinciden en que su ser es intransmutable. De este modo son medidos por el evo.

3. *A la tercera hay que decir:* Tampoco las cosas temporales empiezan todas simultáneamente; sin embargo, para todas ellas hay un solo tiempo, pues su unidad proviene del primer ser que el tiempo mida. Del mismo modo, todos los seres perpetuos tienen el mismo evo que les concede el primero, aunque no todos empiezan simultáneamente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Para que determinadas cosas sean medidas por una en concreto, no se precisa que ésta sea causa de aquéllas, sino que sea más simple.

CUESTIÓN 11

Sobre la unidad de Dios

Ahora hay que tratar lo referente a la unidad divina. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El ser uno, ¿añade o no añade algo al ser?—2. ¿Hay o no hay oposición entre el uno y lo múltiple?—3. Dios, ¿es o no es uno?—4. ¿Es o no es uno en grado sumo?

ARTÍCULO 1

El ser uno, ¿añade o no añade algo al ser?

q.30 a.3; *In Sent.* 1 d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 a.1 ad 3; d.24 q.1 a.3; *De Verit.* q.1 a.1; q.21 a.1; *Quodl.* 10 q.1 a.1; *De Pot.* q.3 a.16 ad 3; q.9 a.7; *In Metaphys.* 3 lect.12; 4 lect.2; 10 lect.3.

Objeciones por las que parece que el ser uno añade algo al ser:

1. Todo lo que está en un género determinado proviene de añadir algo al ser que envuelve todos los géneros. Pero el uno pertenece a un género determinado ya que es principio numérico, que pertenece a la especie de la cantidad. Luego el uno añade algo al ser.

2. Más aún. Lo que divide algo común se convierte en algo añadido. Pero el ser se divide en uno y muchos. Luego el uno añade algo al ser.

3. Todavía más. Si el uno no añade nada al ser, es lo mismo decir *uno* y *ser*. Decir *ser ser* es una tautología. También sería tautología decir *ser uno,* lo cual es falso. Luego el uno añade algo al ser.

En cambio está lo que dice Dionisio en el último c. *De Div. Nom.* [1]: *Nada de lo existente existe sin participar del uno.* Esto no sería así si el uno añadiera algo al ser restringiéndolo. Luego el uno nada añade al ser.

Solución. *Hay que decir:* El uno no añade al ser cosa alguna, tan sólo la negación de división, pues uno no significa más que ser indiviso. De ahí que uno sea lo mismo que ser, ya que todo ser o es simple o es compuesto. Si simple, es indiviso en acto y en potencia. Si compuesto, no llega a tener ser más que cuando sus componentes pasan de separados a unidos formando el compuesto. Por lo cual resulta evidente que el ser de cualquier cosa consiste en la indivisión. Por eso cualquier cosa conserva su ser en la medida en que conserva su unidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

1. §2: MG 3,977: S. Th. lect.2.

primera hay que decir: Algunos, por confundir el uno idéntico al ser con el uno principio numérico, provocaron posturas contrarias. Pues Pitágoras y Platón[2], comprobando que el uno idéntico al ser nada añade al ser, sino que sólo significa su misma sustancia indivisa, estimaron que lo mismo sucedía con el uno como principio numérico. Como quiera que el número está compuesto de unidades, creyeron que los números eran las sustancias de todas las cosas.

Por su parte, Avicena[3], considerando que el uno como principio numérico añade algo a la sustancia del ser (en caso contrario el número compuesto de unidades no sería una de las especies de la cantidad), creyó que el uno idéntico al ser añadía algo a su sustancia, como lo blanco al hombre. Pero esto es evidentemente falso, porque cualquier cosa es una por su sustancia. Si lo fuese por algo distinto a ella, como quiera que este algo es también uno, si fuese uno por otro, se entraría en un proceso infinito. Por eso hay que mantener lo primero.

Así, pues, hay que decir que el uno idéntico al ser nada añade al ser, pero el uno como principio numérico sí añade algo por pertenecer al género de la cantidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que lo dividido en un modo sea indiviso en otro. Ejemplo: Lo dividido por el húmero es indiviso en la especie. Así, algo puede ser uno en un modo y ser muchos en otro. Sin embargo, es así si se trata de un ser absolutamente indiviso, bien por su esencia, aun cuando por sus elementos no esenciales esté dividido como es el caso de lo que es un sujeto por su sustancia y múltiple por sus accidentes; bien porque es indiviso en acto y dividido en potencia, como es el caso de lo que es uno en cuanto al todo y múltiple en cuanto a las partes. De este modo será absolutamente uno y múltiple de algún modo. En cambio, si tomamos un ser que en algún modo es indiviso y absolutamente dividido, como es el caso de lo que está dividido por su esencia y es indiviso porque así lo aprehende nuestro entendimiento por su principio o causa, entonces será absolutamente múltiple y uno en algún modo, como es el caso de lo que es múltiple en el número y uno en la especie, o uno en el principio.

Así, pues, el ser se divide en uno y múltiple; uno en sentido absoluto y múltiple en cierto modo. Pues esta multiplicidad no estaría contenida, en el ser si de algún modo no estuviera contenida en el uno. Dice Dionisio en el último c. *De Div. Nom.*[4]: *No hay multiplicidad que no participe de la unidad; pues lo múltiple por las partes es uno por el todo; lo múltiple por los accidentes es uno por el sujeto; lo múltiple por el número es uno por la especie; lo múltiple por la especie es uno por el género; lo múltiple por las derivaciones es uno por el principio.*

3. *A la tercera hay que decir:* No hay tautología en el decir *ser uno,* pues el uno añade algo conceptual al ser.

ARTÍCULO 2

¿Hay o no hay oposición entre el uno y lo múltiple?

In Sent. 1 d.24 q.1 a.3 ad 4; *De Pot.* q.3 a.16 ad 3; q.9 a.7 ad 7.14.15.17. *In Metaphys.* 4 lect.3; 10 lect.4.8.

Objeciones por las que parece que el uno y lo múltiple no se oponen:

1. Entre realidades opuestas no se atribuye a una lo de la otra. Pero todo lo múltiple es en cierto modo uno, como se dijo (a.1 ad 2). Luego el uno no se opone a lo múltiple.

2. Más aún. Entre realidades opuestas, el compuesto de una no entra en el compuesto de la otra. Pero el uno forma parte de lo múltiple. Luego no se opone a lo múltiple.

3. Todavía más. El uno se opone a uno. Pero lo mucho se opone a poco. Luego el uno no se opone a lo múltiple.

4. Por último. Si el uno se opone a lo múltiple, se le opondrá como lo indiviso a lo dividido; y así se le opone como la privación al haber. Esto, no obstante, parece incongruente, pues se seguiría que el uno sería posterior a lo

2. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.8 n.8.9 (BK 987a13. 987a19): S. Th. lect.13 n.202. ALBERTO MAGNO, *In Metaphys.* 1 tr.4 c.13 (BO 6,83); PLATÓN, *Res publica* (478B); *Parmen.* (144B); *Sophist:* (237D, 238A). 3. *Metaphys.* tr.3 c.3 (79r); AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp. 3 (IX, 55G). 4. § 2: MG 3,980: S. Th. lect.2.

múltiple y se definiría por él; cuando en realidad lo múltiple se define por el uno. De este modo se entraría en un proceso indefinido, lo cual es incongruente. Luego no hay oposición entre el uno y lo múltiple.

En cambio se afirma: Son opuestas aquellas realidades que tienen conceptos opuestos. Pero la razón del uno está en su indivisibilidad; y la razón de lo múltiple, en su división. Luego hay oposición entre el uno y lo múltiple.

Solución. *Hay que decir:* El uno se opone a lo múltiple, pero de diversas maneras. Pues el uno, como principio del número, se opone a lo múltiple, que es número, como la medida a lo medido; pues el uno tiene razón de primera medida, y el número es lo múltiple medido por el uno, como consta en el X *Metaphys.*[5] En cambio, el uno idéntico al ser se opone a lo múltiple por razón de privación, como lo indiviso a lo dividido.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Ninguna privación anula totalmente al ser, porque la privación es negación en el sujeto, según el Filósofo[6]. Sin embargo, toda privación quita algo al ser. Así, en el ser, por razón de su universalidad, sucede que toda privación está fundamentada en él mismo, cosa que no sucede con las privaciones de las formas especiales, como la vista, la blancura y similares. Y lo que se dice del ser se dice también del uno y del bueno, que son idénticos al ser, pues la privación de lo bueno se fundamenta en algún bien, de la misma forma que la pérdida de unidad se fundamenta en algún uno. De ahí que lo múltiple sea un cierto uno, lo malo un cierto bien y el no ser un cierto ser. Sin embargo, como realidades opuestas no se atribuye a una lo de la otra, porque lo que en una se da absolutamente, en la otra se da en cierto modo. Así, lo que en cierto modo es ser, como el ser en potencia, en acto es absolutamente no ser; lo que es absolutamente en el género de la sustancia, es de algún modo no ser en lo accidental; lo que de algún modo es bueno, es malo absolutamente. Asimismo, lo que es uno absolutamente, es múltiple en cierto modo, y viceversa.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay dos tipos de totalidad. La totalidad, homogénea, compuesta de partes semejantes; y la totalidad heterogénea, compuesta de partes distintas. La primera totalidad está compuesta de partes que tienen la naturaleza de la totalidad. Ejemplo: Cada parte del agua es agua. Así lo continuo está constituido por sus partes. En la segunda totalidad, la heterogénea, cualquier parte carece de la forma de la totalidad. Ejemplo: Ninguna parte de una casa es casa, ninguna parte del hombre es hombre. Esta totalidad es lo múltiple. Por tanto, en cuanto que las partes de lo múltiple no tienen su misma forma, lo múltiple se compone de unidades, como una casa se compone de partes que no son casas; pero no porque las unidades constituyan lo múltiple por ser indivisas, pues precisamente por ser indiviso lo uno se opone a lo múltiple; sino por lo que tienen de entidad, al igual que las partes que constituyen una casa lo hacen porque son determinados cuerpos, no porque no sean casas.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo múltiple puede ser entendido de dos maneras. *Una,* absolutamente, y en este sentido se opone al uno. *Otra,* en cuanto contiene un exceso, y en este sentido se opone a poco. En el primer sentido, dos ya son muchos; pero no en el segundo sentido.

4. *A la cuarta hay que decir:* El uno se opone a lo múltiple por privación en cuanto que el concepto de muchos implica división. De ahí que sea necesario que la división esté antes en la unidad, no absolutamente, sino en nuestra aprehensión. Pues captamos lo simple por lo compuesto. Así, definimos el punto como *lo que no tiene partes,* o como *principio de la línea.* Pero lo múltiple, también conceptualmente, se capta a partir del uno, pues no captamos las cosas indivisas como algo múltiple, sino que a cada una le atribuimos unidad. Así, el uno entra en la definición de lo múltiple; pero lo múltiple no entra en la definición del uno. La división la entendemos primariamente como negación del ser,

5. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.7 (BK 1052b18): S. Th. lect.2 n.1955; c.6 n.8 (BK 1057a3): S. Th. lect.8 n.2090-2092. 6. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.2 n.8 (BK 1004a15): S. Th. lect.3 n.564-566.

pues lo *primero* que concebimos es el ser. *Después* distinguimos un ser de otro ser y, así, en un *segundo momento,* conceptualizamos la división; *luego,* la unidad; *por último,* lo múltiple.

ARTÍCULO 3

Dios, ¿es o no es uno?

q.103 a.3; *In Sent.* 1 d.2 a.1; 2 d.1 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 1 42; *Compend. Theol,* c.15; *De Pot.* q.3 a.6; *In De Div. Nom.* c.13 lect.2.3; *In Phys.* 8 lect.12; *In Metaphys.* 12 lect.12.

Objeciones por las que parece que Dios no es uno:

1. Dice 1 Cor 8,5: *Muchos son los dioses y muchos los señores.*

2. Más aún. El uno, principio numérico, no puede ser atribuido a Dios, pues a Dios no se le atribuye ninguna cantidad. Tampoco se le puede atribuir el uno idéntico al ser, porque implica privación, y toda privación es imperfección, no aplicable a Dios. Luego no se puede decir que Dios sea uno.

En cambio está lo que dice Dt 6,4: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es uno.*

Solución. *Hay que decir:* Dios es uno. Se demuestra de tres maneras. 1) *Primera,* por su simplicidad. Es evidente que aquello por lo cual algo es *esta cosa,* de ningún modo es transmisible a muchos. Ejemplo: Aquello por lo que Sócrates es hombre, se puede decir de muchos; pero aquello por lo que es *este hombre,* sólo se puede decir de uno. Si aquello por lo que Sócrates es hombre fuera también aquello por lo que es *este hombre,* así como no puede haber muchos Sócrates, así tampoco podría haber muchos hombres. Esto es lo que le corresponde a Dios, pues el mismo Dios es su naturaleza, como quedó demostrado (q.3 a.3). Por lo cual dios y este Dios son el mismo. Así, pues, resulta imposible que haya muchos Dioses. 2) *Segunda,* por la infinitud de su perfección. Quedó demostrado (q.4 a.2) que Dios contiene en sí mismo toda la perfección del ser. Si hubiera muchos dioses, entre ellos debería haber diferencia. Algo le correspondería a uno que no tendría otro. Y si este algo fuese la privación, no sería absolutamente perfecto. Y si este algo fuese la perfección, a otro le faltaría. Luego es imposible que haya muchos dioses. De ahí que los antiguos filósofos, impulsados por esta misma verdad, al establecer un principio infinito, establecieron un solo principio. 3) *Tercera,* por la unidad del mundo. Todo lo existente está íntimamente ordenado, ya que unas cosas sirven a las otras. Las cosas diversas no convergerían en un orden a no ser que fueran ordenadas por uno. Pues lo múltiple se coordina mejor dentro del orden que establece uno al que establecen muchos ya que el uno es causa de unidad, mientras que lo múltiple lo es sólo accidentalmente, esto es, en cuanto de algún modo es uno. Así pues, como quiera que aquello que es primero es, en cuanto tal, lo más perfecto y no accidentalmente, es necesario que lo primero a lo que se reduce todo en un orden sea uno solo. Y esto es Dios.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Se habla de muchos dioses por referencia al error de aquellos que daban culto a muchos dioses, pues sostenían que los planetas y otras estrellas, o también las distintas partes del mundo eran dioses. De ahí que el texto aquel siga diciendo (v.6): *Para nosotros no hay más que un Dios,* etc.

2. *A la segunda hay que decir:* El uno, en cuanto principio de número, no es atribuible a Dios, sólo a lo que tiene su ser en la materia. Pues el uno que es principio numérico, es del género matemático, que tiene su ser en la materia, si bien se conceptualiza partiendo de la abstracción de la materia. Por su parte, el uno que es idéntico al ser es metafórico, que, en cuanto tal, no depende de la materia. Y aunque en Dios no hay ningún tipo de privación, sin embargo, por nuestro modo de entender, no le conocemos más que haciendo uso de la privación y de la negación. De ahí que nada impida que se atribuyan a Dios realidades privativas, como, por ejemplo, llamándole incorpóreo, infinito. De la misma manera se dice que Dios es uno.

ARTÍCULO 4

Dios, ¿es o no es uno en grado sumo?

In Sent. 1 d.24 q.1 a.1; *In De Div. Nom.* c.1 lect.2; c.13 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es uno en grado sumo:

1. Se dice uno a la privación de división. Pero esa privación no admite el más y el menos. Luego no puede decirse que Dios sea uno más que cualquier otra cosa que sea uno.

2. Más aún. Parece que nada hay más indivisible que aquello que es indivisible en acto y en potencia, como el punto y la unidad. Pero se dice que algo es tanto más uno cuanto más divisible es. Luego Dios no es uno más que la unidad y el punto.

3. Todavía más. Lo que es bueno por esencia es bueno en grado sumo; por tanto, lo que es uno por esencia es uno en grado sumo. Pero todo ser es uno por esencia, como nos consta por el Filósofo en IV *Metaphys.*[7] Luego todo ser es uno *en grado sumo.* Así, pues, Dios no es uno más que otros seres.

En cambio está lo que dice Bernardo[8]: *Entre todos los seres que son uno, la cúspide la ocupa la unidad de la divina Trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el uno es el ser indiviso, para que algo sea uno en grado sumo es necesario que sea ser e indiviso en grado sumo. Ser ambas cosas le corresponde a Dios. Él es ser en grado sumo, pues su ser no está determinado por una naturaleza que lo reciba, sino que es el mismo ser subsistente y por nada determinado. También es el más indiviso en cuanto que no se divide en acto y en potencia, ya que no admite ningún tipo de división puesto que es absolutamente simple, como quedó demostrado (q.3 a.7). Por todo lo cual resulta evidente que Dios es uno en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la privación en cuanto tal no admite más y menos, sin embargo, en la medida en que su contrario sea mayor o menor, se dice que la privación es mayor o menor. Por eso, en la medida en que un ser está más dividido o es más divisible, o lo esté menos, o de ningún modo sea divisible, decimos que es uno más, menos, o en grado sumo.

2. *A la segunda hay que decir:* Ni el punto ni la unidad, principio numérico, son seres en grado sumo, porque tienen ser sólo en algún sujeto. Por eso, ninguno es uno en grado sumo. Ya que, así como el sujeto no es uno en grado sumo por la diversidad existente entre accidente y sujeto, así tampoco el accidente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando todo ser sea uno por su sustancia, sin embargo, no todas las sustancias causan de igual modo la unidad, porque la sustancia de algunos está compuesta de muchos elementos, y la de otros, en cambio, no.

CUESTIÓN 12

Cómo conocemos a Dios[a]

Puesto que ya hemos tratado sobre cómo es Dios en sí mismo, falta por tratar cómo es en nuestro conocimiento, esto es, de qué manera es conocido por las criaturas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a trece problemas:

7. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.5 (BK 1003b32): S. Th. lect.2 n.548. 8. S. BERNARDO, *De consider.* 5 c.8: ML 182,799.

---

a. Esta cuestión y la siguiente se consagran a la crítica del conocimiento divino. Problema epistemológico. Santo Tomás inserta a veces estos temas en la Suma con la intención de precisar tanto el modo de acceder a la realidad, como el valor significativo de nuestro lenguaje (cf. p.ej. I q.32).

El pensamiento cristiano de la Edad Media se debate en busca de equilibrio entre dos polos opuestos: el «no es posible ver a Dios» de 1 Tm 6,16 y el «veremos a Dios cara a cara» de 1 Jn 3,2. Santo Tomás se hace eco de esta problemática en su comentario a 1 Tm 6,16. Aquí, en la Suma, parece más preocupado por el neoplatonismo, tanto del Pseudo-Dionisio (a.1,

1. Algún entendimiento creado, ¿puede o no puede ver la esencia de Dios?—2. La esencia de Dios, ¿es o no es vista por el entendimiento a través de alguna especie creada?—3. El ojo del cuerpo, ¿puede o no puede ver la esencia de Dios?—4. ¿Hay o no hay alguna sustancia intelectual creada capaz de poder ver por sus fuerzas naturales la esencia de Dios?—5. ¿Necesita o no necesita el entendimiento creado alguna luz creada para ver la esencia divina?—6. Entre los que ven la esencia divina, ¿la ven o no la ven unos mejor que otros?—7. ¿Puede o no puede algún entendimiento creado comprehender la esencia divina?—8. El entendimiento creado que conoce la esencia divina, ¿conoce o no conoce en ella todas las cosas?—9. Lo que conoce el entendimiento en la esencia divina, ¿lo conoce o no lo conoce por medio de imágenes?—10. El entendimiento, ¿conoce o no conoce simultáneamente todo lo que ve en Dios?—11. ¿Puede o no puede algún hombre en esta vida ver la esencia de Dios?—12. ¿Podemos o no podemos en esta vida conocer a Dios por la razón natural?—13. Además del conocimiento natural racional, ¿hay o no hay en la vida presente algún conocimiento de Dios por gracia?

ARTÍCULO 1

¿Puede o no puede algún entendimiento creado ver a Dios en su esencia?

1-2 q.3 a.8; q.5 a.1; *In Sent.* 4 d.49 q.2 a.1; *De Verit.* q.8 a.1; *In Mth.* c.5; *Cont. Gentes* 3, 51.54.57; *Quodl.* 10, q.8; *Compend. Theol.* c.104; p.2, c.9.10; *In Io.* c.1 lect. 11.

Objeciones por las que parece que ningún entendimiento creado puede ver a Dios en su esencia:

1. Crisóstomo, en su comentario *Super Ioannem*[1], explicando aquella frase de Jn 1,18: *A Dios nunca nadie lo vio,* dice así: *Lo que es Dios, no sólo los profetas, sino ni los ángeles ni los arcángeles le han visto. ¿De qué manera, pues, podrá lo creado ver lo increado?* También Dionisio en el c.1 *De Div. Nom.*[2], hablando de Dios dice: *No se le alcanza ni con el sentido ni con la fantasía, ni con la imaginación, ni con la razón, ni con la ciencia.*

2. Más aún. Todo lo infinito, en cuanto tal, es desconocido. Pero, como quedó demostrado (q.7 a.1), Dios es infinito. Luego, en cuanto tal, es desconocido.

3. Todavía más. El entendimiento creado no conoce más que lo que existe, pues lo primero que percibe es el ser. Pero Dios no es un ser existente sin más, sino que está *por encima de la existencia,* como dice Dionisio[3]. Luego no es inteligible, sino que está por encima de todo entendimiento.

4. Por último. Entre el que conoce y lo conocido es necesario que haya alguna proporción, pues lo conocido perfecciona al que conoce. Pero entre Dios y el entendimiento creado no hay proporción alguna, pues los separa lo infini-

1. MG 59,98. 2. § 5: MG 3,593: S. Th. lect.3. 3. *De Div. Nom.* c.4 § 3: MG 3,697: S. Th. lect.2.

---

obj.1) como de Maimónides (1 q.13 a.2; cf. q.32 a.2). Ambos llegaban al extremo de una teología apofática: ni es posible conocer, ni es factible hablar de Dios.

Toda la respuesta del Angélico está regida por el tema de la «visión beatífica» que viene a ser el timón conductor de la reflexión. Once de los 13 artículos se refieren a ella directamente. Es ésta una cuestión netamente teológica, basada en la Palabra revelada. La fe dice que la felicidad del hombre se verá colmada en la visión de Dios. Este es el punto de arranque y la afirmación clave que se quiere razonar. Sólo en función de la «visión beatífica» dedicará los dos últimos artículos al conocimiento *racional* (a.12) y al conocimiento *de fe* (a.13). Su mayor preocupación está en hacer ver que la visión divina, siendo como es sobre-natural, inasequible desde el plano humano, responde también a la interioridad más profunda del hombre: el deseo innato de conocer la verdad y gozarla en plenitud.

to. Luego el entendimiento creado no puede ver la esencia de Dios.

En cambio está lo que dice la 1 Jn 3.2: *Le veremos tal cual es.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que un ser es cognoscible tanto en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, en cuanto tal es cognoscible en grado sumo. Pero lo que en cuanto tal es cognoscible en grado sumo, deja de ser cognoscible por algún entendimiento por sobrepasar su capacidad. Ejemplo: el sol, que es lo más visible, por su exceso de luz no puede ser visto por el murciélago. Partiendo de este principio, algunos dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina. Pero esto no es aceptable. Pues, como quiera que la suprema felicidad del hombre consiste en la más sublime de sus operaciones, que es la intelectual, si el entendimiento creado no puede ver nunca la esencia divina, o nunca conseguirá la felicidad, o ésta se encuentra en algo que no es Dios. Esto es contrario a la fe[b]. Pues la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que algo es tanto más perfecto cuanto más unido está a su principio. Además, es contrario a la razón. Porque cuando el hombre ve un efecto, experimenta el deseo natural de ver la causa. Es precisamente de ahí de donde brota la admiración humana. Así, pues, si el entendimiento de la criatura racional no llegase a alcanzar la causa primera de las cosas, su deseo natural quedaría defraudado. Por tanto, hay que admitir absolutamente que los bienaventurados ven la esencia de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En ambas autoridades se habla de la comprehensión. Dionisio[4], inmediatamente antes del texto aludido, escribe: *Él es para todos universalmente incomprensible, y no se le conoce por los sentidos,* etc. Y el Crisóstomo, poco después de lo escrito añade[5]: *Entiende aquí por visión una consideración y comprensión ciertísima del Padre, idéntica a la que del Padre tiene el Hijo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que es infinito por parte de la materia, no determinada por la forma, es en sí misma incognoscible, ya que todo conocimiento se adquiere mediante una forma. Pero lo infinito por parte de una forma no limitada por la materia es, en sí mismo, cognoscible en grado sumo. Así es Dios infinito, no de la otra manera, como ya quedó establecido (q.7 a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* No se dice que Dios no es un ser existente como si no existiera de ningún modo, sino que está por encima de todo lo que existe, pues Él es su mismo ser. Pero de ahí no se deduce que no sea cognoscible de ningún modo, sino que sobrepasa todo entendimiento, que es lo mismo que decir incomprensible.

4. *A la cuarta hay que decir:* La proporción se entiende de dos maneras. Una, como relación entre cantidades. Así,

4. *De Div. Nom.* c.1 § 5: MG 3,593: S. Th. lect. 3. 5. *In Io.* hom.15: MG 59,99.

---

b. Tomás considera que la respuesta afirmativa cae dentro del ámbito de lo que hay que creer. Se apoya en la Palabra de Dios (cf. 1 Jn 3,2, que cita en el *sed contra).* De hecho, el Magisterio corroborará esta creencia del Santo, desde Benedicto XI (MANSI 25,986-987), pasando por el concilio de Florencia (MANSI 31,1031), hasta el Vaticano I (AAS 5,1868,463). En su favor, aduce un argumento de conveniencia: el deseo natural de ver a Dios.

Es un deseo que brota espontáneamente de la intimidad más profunda del corazón humano y que, por lo mismo, ha de poder ser realizado, a no ser que la naturaleza se contradiga a sí misma. El razonamiento será desarrollado en 1-2 q.3 a.8. No habla de una *exigencia* (como si la visión fuera *debida* al hombre), pero tampoco de una *mera no repugnancia,* sino de una *capacidad radical* a ser elevado por Dios a realizar un acto que supera la posibilidad *normal* (en este estado de vida), pero no la capacitación *natural* (abstrayendo del estado vital; cf. 1 q.4 ad 3; *De Virt.* q.10 sol.2). La Escolástica la llamó *potencia obediencial.* Hoy se hablaría mejor de una *apertura radical al infinito:* la capacitación última de poder alcanzar el Ser absoluto, por el hecho de que el ámbito de nuestro objetivo visual sea el *ser,* aunque por existir terrenalmente en un cuerpo sólo abarque el *ser finito.* Este se presenta como *ser limitado,* pero el entendimiento permanece ontológicamente receptivo a todo cuanto sea *ser* sin más. No es, pues, imposible, ni va contra su naturaleza el que la omnipotencia divina pueda ejercer su acción sobre él, ensanchando su radio de visión.

el doble, el triple, el igual son especies de la proporción. Otra, como relación cualquiera entre cosas. Así, puede haber relación entre la criatura y Dios como la puede haber entre efecto y causa o como entre potencia y acto. En este sentido el entendimiento creado está en proporción para poder conocer a Dios.

ARTÍCULO 2

La esencia divina, ¿puede o no puede ser vista por el entendimiento creado a través de alguna semejanza?

In Sent. 3 d.14 a.1 q.ª 3; 4, d.49 q.2 a.1; *De Verit.* q.8 a.1; q.10 a.11; *In Boet. De Trin.* q.1 lect.2; *In De Div. Nom.* c.1 lect.1; *In 1 Cor.* c.13 lect.4; *Cont. Gentes* 3,49.51; 4, 7; *Compend. Theol.* c.105; p.2, c.9; *In Io* c.1 lect.2; c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que la esencia divina puede ser vista por el entendimiento creado a través de alguna semejanza:

1. Dice 1 Jn 3,2: *Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a Él y le conoceremos tal cual es.*

2. Más aún. Dice Agustín en el IX *De Trin.*[6]: *Cuando conocemos a Dios, alguna semejanza de Dios se produce en nosotros.*

3. Todavía más. El entendimiento en acto es inteligible en acto, como el sentido en acto es inteligible en acto. Pero esto no es posible a no ser cuando el sentido está informado por la imagen de lo sensible, y el entendimiento informado por la semejanza de lo entendido. Luego, si Dios es visto en acto por el entendimiento creado, es necesario que sea visto a través de alguna semejanza.

En cambio está lo que dice Agustín en el XV *De Trin.*[7] cuando comenta aquello del Apóstol (1 Cor 13,12): *ahora vemos a través de un espejo y en enigma: Las palabras espejo y enigma pueden significar todas las imágenes y semejanzas que usa como más adecuadas para darnos a conocer a Dios.* Pero ver a Dios en su esencia no es una visión enigmática ni un espejismo, sino todo lo contrario. Luego la esencia divina no se ve a través de semejanzas.

Solución. *Hay que decir:* Para una visión sensible o intelectual se requiere: capacidad de visión y unión de lo visto con la visión, ya que no hay visión si lo visto de alguna manera no está en el que ve. En las cosas corporales sucede que lo visto no puede estar con su esencia en el que ve, sino sólo por semejanza. Ejemplo: La semejanza y no la sustancia de la piedra está en el ojo que ve. Si hubiera algo que al mismo tiempo fuera ambas cosas, esto es, principio de la capacidad de ver y cosa vista, el que ve recibiría de dicho principio tanto la capacidad de ver como la forma por la que ve. Es evidente que Dios es el autor de la capacidad de ver y que el entendimiento puede verle. Como quiera que la misma capacidad intelectual no es la esencia de Dios, es necesario que sea alguna imagen participada de Él mismo, que es el primer entendimiento. Por eso se dice que la capacidad intelectual de la criatura es una cierta luz inteligible, derivada de la primera luz, bien se entienda esto de la capacidad natural, bien de cualquier perfección añadida de gracia o de gloria. Por tanto, para ver a Dios, la capacidad de ver necesita alguna semejanza de Dios que le proporcione eficacia para ver a Dios.

En cambio, por parte de lo visto, y que de algún modo tiene que estar unida al que ve, no es posible ver la esencia divina a través de alguna imagen creada. *Primero* porque, como dice Dionisio en el c.1 *de Div. Nom.*[8], a través de imágenes del orden inferior de las cosas no se pueden conocer las del orden superior, como por la especie del cuerpo no puede ser conocida la esencia de lo incorpóreo. Así, pues, mucho menos a través de cualquier especie creada se podrá ver la esencia de Dios. *Segundo,* porque la esencia de Dios es su mismo ser, como quedó demostrado (q.3 a.4), algo que no se da en ninguna especie creada. Así, pues, ninguna forma creada puede ser semejanza que represente al que ve la esencia de Dios. *Tercero,* porque la esencia divina es algo ilimitado, conteniendo en sí de forma eminente todo lo que pueda ser significado o comprendido por el entendimiento creado. Esto no puede ser representado en absoluto por ninguna especie creada, porque toda forma creada está determinada por alguna razón, o sabiduría, o fuerza, o el mismo ser, o de

6. C.11: ML 42,969. 7. C.9: ML 42,1069. 8. § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1.

cualquier otro modo. De ahí que decir ver a Dios a través de semejanza es decir no ver la esencia divina, cosa errónea.

Hay que decir, por tanto, que para ver a Dios se requiere alguna semejanza [c] por parte de la capacidad de ver, a saber, la luz de la gloria, de la que se dice en el Sal 35,10: *En tu luz veremos la luz.* Pero la esencia de Dios no puede ser vista a través de alguna semejanza creada que represente la misma esencia divina tal cual es.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella autoridad habla de la semejanza que se da por participación de la luz de la gloria.

2. *A la segunda hay que decir.* Agustín[9] está hablando del conocimiento de Dios que se tiene mientras vivimos.

3. *A la tercera hay que decir:* La esencia divina es su mismo ser. De ahí que, así como las formas inteligibles que no son su propio ser se unen al entendimiento por algún ser con el cual lo informan y ponen en acto, así también la esencia divina se une al entendimiento creado como algo conocido que hace que el entendimiento pueda conocer.

ARTÍCULO 3

La esencia divina, ¿puede o no puede ser vista con los ojos corporales?

2-2 q.175 a.4; *In Sent.* 4, d.44 q.2 a.2; *In Mth.* c.5; *In Io* c.1 lect.11.

Objeciones por las que parece que la esencia divina puede ser vista con los ojos corporales:

1. Dice Job 19,26: *En mi carne veré a Dios;* y en 42,5: *Con mis oídos te oí, y ahora mi ojo te ve.*

2. Más aún. Dice Agustín en el c.29 del último libro *De Civitate Dei* [10]: *Tendrán, pues, aquellos ojos* (los de los glorificados) *una capacidad mayor, no para ver con mayor agudeza que las serpientes y las águilas* (pues por aguda que sea la capacidad de visión de los animales no ven más que lo corporal), *sino para poder ver también lo incorpóreo.* Todo aquel que puede ver lo incorpóreo, puede ser elevado para ver a Dios. Por tanto, el ojo glorificado puede ver a Dios.

3. Todavía más. Dios puede ser visto por el hombre con su imaginación. Dice Is 6,1: *Vi al Señor sentado sobre el trono,* etc. Pero dicha imaginación tiene su origen en el sentido, pues la fantasía es *un movimiento provocado por el sentido en acto,* tal como se dice en el III *de Anima*[11]. Luego Dios puede ser visto con percepción sensitiva.

En cambio está lo que dice Agustín a Paulina en su libro *De videndo Deum* [12]: *Ni en esta vida ni en la de los ángeles nunca nadie vio, tal como se ven las cosas con los ojos* corporales, *a Dios tal cual es.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible ver a Dios con el sentido de la vista o con cualquier otro sentido o facultad sensitiva. Toda facultad de este tipo es acto de un órgano corporal, como veremos (a.4; q.78 a.1). Y todo acto es proporcionado a su sujeto. De ahí que ninguna facultad de este tipo pueda ir más allá de lo corpóreo. Como se demostró (q.3 a.1), Dios es incorpóreo. De ahí que ni el sentido ni la imaginación lo pueden ver, sino sólo el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice: *En mi carne veré a Dios, mi Salvador* (Job 19,26), no hay que entender que el ojo de la carne verá a Dios, sino que, siendo carnal, después de la resurrección verá a Dios. Asimismo, al decir: *Mi ojo ahora te ve* (Job 42,5), hay que entender el ojo del alma, como dice el Apóstol en Ef 1,17s.: *Que os conceda el espíritu de la sabiduría para conocerle, iluminados los ojos de vuestro corazón.*

2. *A la segunda hay que decir:* El texto de Agustín es analítico y está condicionado por el contexto. Pues antes dice[13]:

9. *De Trin.* 9 c.11: ML 42,969. 10. L.22: ML 41,799. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.13 (BK 429a1): S. Th. lect.6 n.655-659. 12. Epist. 147, c.11: ML 33,609. 13. *De Civ. Dei* l.22, c.29: ML 41,780.

c. En la visión beatífica no se da mediación *objetiva:* ni exterior (como si se partiera de las criaturas), ni interior (como si se necesitara una *idea* o *especie impresa).* Hay mediación *subjetiva:* entre el objeto (Dios) y el sujeto (entendimiento) se interpone una luz trascendente, divina, el «lumen gloriae» (a.5). Este perfecciona al entendimiento disponiéndole para la visión, pero la visión es *inmediata* (sin intermediario).

(Los ojos glorificados) *tendrían un poder muy distinto si con ellos se viera la naturaleza incorpórea.* Y después añade: *Resulta muy creíble que entonces veremos con inmensa claridad el mundo del cielo nuevo y de la tierra nueva, con Dios omnipresente y gobernando el universo y lo corporal, pero no como contemplamos ahora lo invisible de Dios, a través de lo creado, sino como contemplamos a los hombres con los que convivimos y entre quienes nos movemos, pues no creemos que viven, sino que. lo vemos.* Esto aclara que no se esta refiriendo a que los ojos glorificados verán a Dios como nosotros vemos la vida de alguien. Además, la vida no se ve con el ojo corporal de forma directa, sino accidentalmente, es decir, como algo que los sentidos no perciben en ella misma, sino que otra facultad percibe cuando llega a los sentidos. El hecho de que con los ojos corporales se llegue a conocer la presencia divina por el entendimiento, se debe a dos razones: a la perspicacia del entendimiento y al resplandor de la claridad divina en los cuerpos renovados.

3. *A la tercera hay que decir:* En la imaginación no se ve la esencia de Dios. Sino que en la imaginación se crea alguna forma que representa a Dios por alguna semejanza, como en las divinas Escrituras lo divino es descrito metafóricamente con realidades sensibles.

ARTÍCULO 4

¿Puede o no puede algún entendimiento creado, por su capacidad natural, ver la esencia divina?

q.56 a.3; q.64 a.1 ad 2; q.88 a.3; 1-2 q.5 a.5; q.62 a.1; *In Sent. 2* d.4 a.l; d.23 q.2 a.1; 4 d.49 q.2 a.6; *De Verit.* q.8 a.3; *In 1 Tim.* c.6 lect.3; *Cont. Gentes* 1,3; 2,49.52. *In De Anima* a.17 ad 10.

Objeciones por las que parece que algún entendimiento creado por su capacidad natural puede ver la esencia divina:

1. Dionisio dice en el c.4 *De Div. Nom.*[14]: *El ángel es un espejo puro, limpísimo que recibe, si se puede hablar así, toda la belleza de Dios.* Pero al mirar un espejo se ve lo que en él se refleja. Así, pues, como quiera que el ángel, por su capacidad natural se comprende a sí mismo, parece que también, por su capacidad natural, comprende la esencia divina.

2. Más aún. Lo que es visible en grado sumo, resulta menos visible para nosotros por la deficiencia de nuestra visión bien corporal, bien intelectual. Pero el entendimiento angélico no tiene deficiencias. Luego, como quiera que Dios es inteligible en grado sumo, parece que también en grado sumo sea inteligible por el entendimiento angélico. Así, pues, si por su capacidad natural puede entender otras cosas inteligibles, mucho más a Dios.

3. Todavía más. El sentido corporal no puede ser elevado para entender la sustancia incorpórea porque está por encima de su naturaleza. Así, pues, si ver a Dios en su esencia está por encima de la naturaleza de cualquier entendimiento creado, parece que ningún entendimiento creado pueda llegar a ver la esencia de Dios. Esto es falso por lo dicho anteriormente (a.1). Luego parece que es propio del entendimiento creado ver la esencia divina.

En cambio está lo que se dice en Rom 6,28: *La gracia de Dios es vida eterna.* Pero la vida eterna consiste en la visión de la esencia divina, según aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero,* etc. Luego ver a Dios es algo que le corresponde por gracia y no por naturaleza al entendimiento creado.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que un entendimiento creado por su capacidad natural vea la esencia de Dios. Pues el conocimiento se realiza según el modo como lo conocido está en el que conoce. Y lo conocido está en el que conoce según su modo de conocer. De ahí que todo conocimiento se ajuste a la naturaleza del que conoce. Así, pues, si el modo de ser de alguna cosa conocida excede el modo de ser de la naturaleza del que conoce, es necesario que el conocimiento de aquello esté por encima de la naturaleza de aquel. Y hay un múltiple modo de ser de las cosas. Hay algunas cuya naturaleza no existe más que en la materia individual. Así son todos los seres corporales. Hay otras, sin embargo, cuya naturaleza subsiste en sí

14. § 22: MG 3,724: S. Th. lect.18.

misma, no en alguna materia, y que, sin embargo, no son su propio ser, sino que tienen ser. Así son las sustancias incorpóreas llamadas ángeles. El modo de ser exclusivo de Dios es que es su propio ser subsistente. Así, pues, aquellas cosas que no tienen su ser más que en la materia individual, las conocemos por connaturalidad, pero nuestra alma, a través de la que conocemos, es forma de alguna materia. Y, además, tiene dos facultades cognoscitivas. Una, la correspondiente al acto de algún órgano corporal. A éste le corresponde conocer por connaturalidad las cosas tal como están en la materia individual. De ahí que el sentido no conozca más que lo singular. La otra facultad cognoscitiva es el entendimiento, que no es ningún acto de un órgano corporal. De ahí que al entendimiento le corresponda conocer por connaturalidad las naturalezas que no tienen su ser más que en la materia individual, pero no en cuanto concretadas en la materia individual, sino en cuanto son abstraídas de la materia por el entendimiento. De ahí que por el entendimiento podamos conocer de este modo lo universal, algo que está por encima de la facultad del sentido. Por su parte, connatural al entendimiento angélico es conocer las naturalezas no existentes en la materia, algo que está por encima de la capacidad del entendimiento del alma humana, por cuanto en la presente vida está unida al cuerpo.

Consecuentemente, hay que concluir que conocer al mismo ser subsistente es connatural sólo al entendimiento divino, que está por encima de la capacidad natural de cualquier entendimiento creado, porque ninguna criatura es su propio ser, sino que participa del ser. Así, pues, el entendimiento creado no puede ver a Dios en su esencia, a no ser que Dios, por su gracia, se una al entendimiento creado haciéndose inteligible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El modo de conocer a Dios connatural al ángel lo es porque en el ángel resplandece su semejanza. Pero conocer a Dios por alguna semejanza creada no es conocer la esencia de Dios, como quedó demostrado (a.2). De donde no se sigue que el ángel, por su capacidad natural, pueda conocer la esencia de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento angélico no tiene deficiencia si por deficiencia se entiende privación, es decir, que carezca de lo que tiene que tener. Si se entiende, en cambio, como negación, toda criatura es deficiente si se la compara a Dios, pues en ninguna se encuentra aquella excelencia que se encuentra sólo en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido de la vista, por ser completamente material, de ningún modo puede ser elevado hasta lo inmaterial. Pero tanto nuestro entendimiento como el angélico, que de algún modo están por encima de la materia, puede ser elevado por gracia hasta algo superior a su propia naturaleza. Prueba de esto es que la vista de ningún modo puede conocer lo abstracto de lo que conoce en concreto, pues de sólo puede conocer una naturaleza, si es una naturaleza concreta. Pero nuestro entendimiento puede tratar en abstracto lo que conoce en concreto. Pues, aunque conozca las cosas que tienen forma en la materia, sin embargo, separa los compuestos y trata la misma forma tal cual.

Algo parecido sucede con el entendimiento angélico, al que le es connatural conocer el ser concretado en alguna naturaleza; sin embargo, puede distinguir intelectualmente incluso el existir, al advertir que una cosa es él mismo, y otra su existir. De este modo, como quiera que connatural al entendimiento creado sea aprehender la forma concreta y al ser concreto por abstracción, mediante un proceso analítico, por gracia puede ser elevado para que conozca la sustancia separada subsistente y el ser separado subsistente.

ARTÍCULO 5

¿Necesita o no necesita el entendimiento creado alguna luz creada para ver la esencia divina?

q.58 a.6.7; q.94 a.1 ad 3; *In Sent.* 3, d.14 a.1 q.ª 3. 4 d.49 q.2 a.6; *De Verit.* q.8 a.3; q.18 a.1 ad 1; q.20 a.2; *Quodl.* 7 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 3,53.54; *Compend. Theol.* c.105.

Objeciones por las que parece que el entendimiento creado no necesita ninguna luz creada para ver la esencia divina:

1. En las cosas sensibles, aquello que es luminoso no necesita ningún otro

tipo de luz para ser visto. Luego tampoco en las cosas inteligibles. Pero Dios es luz inteligible. Luego no se le ve con ninguna luz creada.

2. Más aún. Como quiera que Dios es visto por mediaciones, no se le ve en su esencia. Pero ver algo con luz creada es verlo por mediación. Luego no se le ve en su esencia.

3. Todavía más. Nada impide que lo creado sea connatural a alguna criatura. Si a Dios se le ve por alguna luz creada, dicha luz podría ser connatural a alguna criatura. De este modo, aquella criatura no necesitaría ningún otro tipo de luz para ver a Dios. Esto es imposible. Por lo tanto, no es necesario que toda criatura requiera una luz añadida para ver la esencia de Dios.

En cambio está lo que dice el Sal 35,10; *Con tu luz veremos la luz.*

Solución. *Hay que decir:* Todo aquello que es elevado hasta algo que está por encima de su naturaleza, necesita que se le prepare con alguna disposición que esté por encima de la naturaleza. Ejemplo: Si el aire tiene que tomar la forma del fuego, es necesario que se le disponga para ello. Cuando algún entendimiento creado ve a Dios en su esencia, la misma esencia de Dios es lo que produce la forma inteligible del entendimiento. De ahí que sea necesario que se le añada al entendimiento alguna disposición sobrenatural para que pueda ser elevado hasta tanta sublimidad. Así, pues, como quiera que la capacidad natural del entendimiento creado no es suficiente para ver la esencia de Dios, algo ya demostrado (a.4), es necesario que su capacidad de entender aumente por la gracia divina. Este aumento de capacidad intelectiva la llamamos iluminación del entendimiento, como a lo inteligible se le llama luminosidad o luz. Y ésta es la luz de la que se dice en Apoc 21,23: *La claridad de Dios la iluminará,* esto es, iluminará a la comunidad de bienaventurados que ven a Dios. Por esa misma luz se convierten en deiformes, es decir, semejantes a Dios [d], según aquello de 1 Jn 3,2: *Cuando aparezca, seremos semejantes a Él y le veremos tal como es.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La luz creada es necesaria para ver la esencia de Dios; y no porque esa luz haga inteligible la esencia de Dios, la cual en sí misma es inteligible, sino porque capacita al entendimiento para entender al modo como la potencia se capacita más para obrar con un hábito, o también como es necesaria la luz corporal en la visión exterior, pues hace al medio transparente en acto, para que la vista pueda ser afectada por el color.

2. *A la segunda hay que decir:* Esta luz no es necesaria para ver la esencia de Dios como si fuera una semejanza en la que se contempla a Dios, sino como una cierta perfección del entendimiento que le da más capacidad para ver a Dios. Así, puede decirse que es un medio no *en el que* Dios es visto, sino *bajo el que* se le ve. Esto no quita inmediatez a la visión de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición para tener forma de fuego sólo puede ser natural al que tenga la forma de fuego. De ahí que la luz de la gloria no pueda ser natural a la criatura, a no ser que la criatura sea de naturaleza divina, lo cual es imposible. Pues por esta luz precisamente la criatura racional se hace deiforme, como hemos dicho (sol.).

ARTÍCULO 6

Entre los que ven la esencia divina, ¿la ven o no la ven unos mejor que otros?

q.62 a.9; 3 q.10 a.4; *In Sent.* 4 d.44 q.2 a.4; *Cont. Gentes* 3,58.

Objeciones por las que parece que, entre los que ven la esencia divina, unos no la ven mejor que otros:

1. Dice 1 Jn 3,2: *Le veremos tal como es.* Pero Él es sólo de una manera. Luego sólo podrá ser visto de una manera por todos. Por lo tanto, no de una forma más perfecta o menos perfecta.

2. Más aún. En el libro *Octoginta*

d. En general, los teólogos del siglo XII vacilaban sobre si tomar las palabras de la Escritura en sentido real. Igualmente, no veían sino bellas imágenes en los textos de los Padres griegos que trataban de la divinación del cristiano. Santo Tomás no tiene duda alguna (cf. H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) p.166; cf. I q.43).

trium quaest.[15], Agustín dice que una cosa no puede ser más entendida por uno que por otro. Pero todos los que ven a Dios en su esencia, comprenden la esencia de Dios; pues a Dios se le ve con el entendimiento y no con el sentido, como quedó establecido (a,3). Luego, entre los que ven la esencia divina uno no la ve más claramente que otro.

3. Todavía más. Que uno vea algo más perfectamente que otro depende de dos cosas: Del objeto que se ve y de la capacidad de visión del que ve. Por parte del objeto, por cuanto se capta mejor, es decir, se crea una imagen más perfecta. No es aplicable al caso que estamos tratando, pues Dios no está presente en el entendimiento por alguna semejanza, sino que por su esencia se hace presente al entendimiento del que le ve. Por lo tanto, que uno le vea más perfectamente que otro responde a la diferente capacidad de entender. De este modo, quien por naturaleza tenga una capacidad intelectiva superior, le verá con mayor claridad. Esto no es admisible, puesto que al hombre se le ha prometido, en la felicidad eterna, la igualdad con los ángeles.

En cambio está el hecho de que la vida eterna consiste en contemplar a Dios, según aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna,* etc. Luego, si todos ven igualmente la esencia de Dios, en la vida eterna todos serán iguales. Esto es contrario a lo que dice el Apóstol en 1 Cor 15,41: *Dos estrellas se distinguen por su claridad.*

Solución. *Hay que decir:* Entre los que vean a Dios en su esencia, uno le verá más perfectamente que otro. No obstante, eso no será así porque en uno haya una imagen más perfecta que en otro, puesto que la futura visión no será por imagen, como se dijo (a.2). Sino que será porque un entendimiento estará más capacitado que otro para ver a Dios. Y la capacidad para ver a Dios no le corresponde al entendimiento creado por naturaleza, sino por la luz de la gloria, como quedó demostrado (a.5). De ahí que el entendimiento que más participe de la luz de la gloria, más perfectamente verá a Dios. Y tanto más participará de la luz de la gloria cuanto más amor tenga, pues donde el amor es mayor, mayor es el deseo; y el deseo, de alguna manera, capacita y prepara al que desea para conseguir lo deseado. Por lo tanto, aquel que tenga más amor, más perfectamente verá a Dios y más feliz será.

Respuesta a las objeciones 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice *le veremos tal como es,* el adverbio *tal como* determina el modo de ver por parte de lo visto; el sentido del texto es: Le veremos tal cual es porque veremos su mismo ser, que es su esencia. Pero no determina el modo de ver por parte del que ve, como si el sentido del texto incluyera que el modo de ver sea tan perfecto como es en Dios su modo de ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Ahí está incluida la respuesta a la segunda objeción. Pues cuando se dice que uno no puede conocer mejor que otro un objeto, se está diciendo algo verdadero siempre que se esté refiriendo al modo de ser de lo conocido, porque quien entienda algo distinto a lo que es en realidad, no está entendiéndolo correctamente. Pero no estaría diciendo algo verdadero si se refiriera al modo de entender, porque el entender de uno puede ser más perfecto que el entender de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad en el modo de ver no se encuentra en el objeto, pues a todos se les ofrece el mismo objeto, esto es, la esencia de Dios. Tampoco se encuentra en la diversa participación del objeto por diferentes semejanzas. Sino que se encuentra en la distinta capacidad intelectual, no la natural, sino la gloriosa, como se dijo (sol.).

ARTÍCULO 7

Quienes ven a Dios en su esencia, ¿le comprehenden?

1-2 q.4 a.3c. ad 1; 3 q.7 a.10 ad 3; q.10 a.1; *In Sent.* 1, d.1 q.1 a.1c; 3, d.14 q.2 a.1; d.27 q.3 a.2; 4, d.49 q.2 a.3; q.4 a.5 q.ª 3 a; *De Verit.* q.2 a.2 ad 5.6; q.8 a.2; q.20 a.5; *In De Div. Nom.* a.1 lect.1.2; *In Ephes.* c.5 lect.2; *In 1 Tim* c.6 lect.3; *Cont. Gentes* 3, 55; *De Caritate,* a.10 ad 5; *Compend. Theol.* c.106; *In Io.* c.1 lect.11.

Objeciones por las que parece que los que ven a Dios en su esencia le comprehenden:

1. Dice el Apóstol en Flp 3,12: *Sigo,*

15. Q.32: ML 40,22.

a ver si de algún modo le comprehendo. Y no le seguía en vano, pues él mismo dice en 1 Cor 9,26: *Corro así, pero no a la deriva.* Luego él mismo comprehendió. E invita a otros por el mismo motivo, diciendo (9,24): *Corred así, para que comprehendáis.*

2. Más aún. Dice Agustín a Paulina en el libro *De videndo Deum*[16]: *Se comprehende aquello que se ve totalmente, de tal forma que nada de ello queda velado al que lo ve.* Pero si a Dios se le ve en su esencia, se le ve totalmente y nada de Él queda velado al que le ve, pues Dios es simple. Luego todo el que ve a Dios en su esencia, le comprehende.

3. Todavía más. Si se dice que se ve todo, pero no totalmente, replicamos: *Totalmente* se dice del modo de ver o de lo visto. Pero aquel que ve a Dios en su esencia, lo ve totalmente si se refiere a lo visto, porque lo ve tal como es, según se dijo (a.6 ad 1). Igualmente lo ve totalmente, si se refiere al modo de ver, porque verá la esencia de Dios con toda la capacidad de su entendimiento. Luego el que ve a Dios en su esencia, lo verá totalmente. Luego lo comprehende.

En cambio está lo que dice Jer 32,18s: *Señor de los ejércitos, tu nombre es de gran fuerza, inmenso, poderoso. Tu consejo, inconmensurable. Tu pensamiento, incomprensible.* Luego Dios no puede ser comprehendido.

Solución. *Hay que decir:* A cualquier entendimiento creado le resulta imposible comprehender a Dios. Aunque, como dice Agustín[17], *alcanzar algo de Dios con el espíritu, representa gran dicha.* Para entender esto, hay que saber que comprehender significa conocer perfectamente. Y se conoce perfectamente algo tanto cuanto es cognoscible. De ahí que, si de lo que es cognoscible por demostración nos formamos una opinión fundada sólo en lo probable, no se le puede llamar comprehensión. Ejemplo: el que sabe por demostración que los tres ángulos de un triángulo equivalen a dos rectos, lo comprehende. Pero si alguien tiene de ello una opinión aceptándolo como probabilidad porque así lo enseñan los sabios o porque así lo sostienen muchos, no lo comprehende porque no llega a tener un conocimiento perfecto en la medida que aquello es cognoscible.

Ningún entendimiento creado puede llegar a tener un conocimiento perfecto de la esencia divina en lo que tiene de cognoscible. Esto es así por lo siguiente. Cualquier cosa es cognoscible en la medida en que es un ser en acto. Dios, como quiera que es infinito, según quedó demostrado (q.7 a.1), es infinitamente cognoscible. Y ningún entendimiento creado puede conocer a Dios infinitamente. Pues un entendimiento creado en tanto conoce más o menos perfectamente la esencia divina en cuanto está inundado de mayor o menor luz de gloria. Como quiera que toda luz de gloria creada presente en cualquier entendimiento creado no puede ser infinita, es imposible que algún entendimiento creado conozca a Dios infinitamente. Por lo tanto, es imposible que a Dios se le comprehenda.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *comprehensión* puede ser entendida de dos maneras. Una, la comprehensión estricta y propia, por la cual algo está incluido en el que comprehende. A Dios no se le comprehende así, ni con el entendimiento ni con otra cosa, porque, siendo infinito, nada finito le puede abarcar para que algo finito le entienda infinitamente como infinito es Él. Esta es la comprehensión de la que estamos hablando ahora. Otra manera es la *comprehensión* en sentido amplio, y que es la comprehensión opuesta a *consecución.* Pues quien tiene algo cuando ya lo alcanza, se dice que lo comprehende. Así es como Dios es comprehendido por los bienaventurados, según aquello de Cant. 3,4: *Lo tengo y no lo abandonaré.* Así tienen que ser entendidas las autoridades del Apóstol acerca de la comprehensión.

De este modo, la *comprehensión* es una de las tres prendas del alma, la que corresponde a la esperanza; como la contemplación le corresponde a la fe; y el gozo a la caridad. No obstante, para nosotros no todo lo que se ve se tiene o posee, bien porque hay distancia por en medio, bien porque no están bajo nuestro poder. Tampoco gozamos de todo aquello que poseemos, bien porque no encontramos placer en ello, bien porque no colman nuestros deseos. Pero estas

16. Epist. 147, c.9: ML 33,606. 17. *Serm. ad Popul.* n.117 c.3: ML 38, 663.

tres cosas los bienaventurados las encuentran en Dios: porque le ven; porque viéndole, le tienen presente seguros de verle siempre; y teniéndolo, porque lo disfrutan como el que colma el último fin de todo deseo.

2. *A la segunda hay que decir:* No porque haya algo en Dios que no se ve, se dice que es incomprehensible. Sino porque no se le ve tan perfectamente como visible es. Es parecido a lo que sucede cuando se conoce por probabilidad alguna proposición demostrable: pues sabemos de su sujeto, su predicado y la relación entre ambos; en cambio no se le conoce tan perfectamente como cognoscible es. Por eso, Agustín[18], definiendo la *comprehensión,* dice: *Se comprehende perfectamente cuando nada de lo que se mira queda oculto al que mira, cuando los límites se ven con la mirada.* Sólo se abarcan con la mirada los límites de algo cuando se alcanza lo último que puede ser conocido de ese algo.

3. *A la tercera hay que decir: Totalmente* se dice por parte del objeto. No porque todo el modo de ser del objeto no caiga dentro del campo de conocimiento, sino porque el modo del objeto no es el modo del que conoce. Así, pues, quien ve a Dios en su esencia ve en Él lo que existe infinitamente y que es infinitamente cognoscible. Pero este modo infinito no le corresponde a él, es decir, que le conozca infinitamente. Esto es lo que le sucede a quien sabe con probabilidad que una proposición es demostrable, pero no la conoce demostrativamente.

ARTÍCULO 8

Quienes ven a Dios en esencia, ¿lo ven todo en Dios?

q.57 a.5; q.106 a.1 ad 1; 3, q.10 a.2; *In Sent. 2* d.11 q.2 a.1.2; 3 d.14 a.2 q.ª 2; 4 d.45 q.3 a.1; d.14 q.2 a.5; *De Verit.* q.8 a.4; q.20 a.4.5; *Cont. Gentes* 3, 56.59.

Objeciones por las que parece que quienes ven a Dios en esencia lo ven todo en Dios:

1. Dice Gregorio en IV *Dialogo.*[19]*: ¿Qué no verán quienes ven a quien todo lo ve?* Pero Dios lo ve todo. Luego quienes ven a Dios, todo lo ven.

2. Más aún. Asimismo, quien ve un espejo, ve todo lo reflejado en él. Pero todo lo que se hace o puede ser hecho resplandece en Dios como en un espejo; pues Él todo lo conoce en Sí mismo. Luego quien ve a Dios ve todo lo que existe o puede ser hecho.

3. Todavía más. Como se dice en el III *De Anima*[20]: quien entiende lo difícil, entiende lo fácil. Pero todo lo que Dios hace o puede hacer es menos que su esencia. Luego todo el que entiende a Dios puede entender todo lo que Dios hace o puede hacer.

4. Por último. La criatura racional desea conocer naturalmente todas las cosas. Así, pues, si viendo a Dios no lo conociera todo, su deseo natural quedaría insatisfecho. De este modo, viendo a Dios no sería feliz. Esto es contradictorio. Luego, viendo a Dios, todo se sabe.

En cambio está el hecho que los ángeles ven a Dios en su esencia, y, sin embargo, no lo conocen todo. Pues los ángeles inferiores son purificados de su ignorancia por los superiores, como dice Dionisio en el c.7 *Cael. hier.*[21] Ignoran también lo que vaya a pasar, así como lo que se mueve en el corazón, pues conocerlo sólo le corresponde a Dios. Luego quienes ven la esencia de Dios no lo ven todo.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento creado, al ver la esencia de Dios, no ve en ella todo lo que Dios hace o puede hacer. Ya que resulta evidente que, si se vieran en Dios otras cosas, se verían tal como están en Él. Y todas las cosas están en Dios como el efecto está virtualmente en su causa. Así, pues, las demás cosas son vistas en Dios como el efecto en su causa. Pero también resulta evidente que, cuanto más perfectamente se ve una cosa, tantos más efectos suyos se pueden ver en ella. Pues quien tiene un entendimiento muy capaz, si se le propone un principio demostrativo, deduce de él muchas conclusiones, algo para lo que un entendimiento más débil precisaría que se las explicasen una por una. Así, pues, aquel entendimiento pue-

18. Epist. 147 *De Videndo Deum* c.9: ML 33,60. 19. C.33: ML 77,376. 20. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 429b3): S. Th. lect.7 n.688. 21. § 3: MG 3,208.

de conocer en la causa todos los efectos; y quien comprehende totalmente la causa, conoce también todas las motivaciones de los efectos. Como quedó demostrado (a.7), ningún entendimiento creado puede comprehender totalmente a Dios. Por tanto, ningún entendimiento creado, al ver a Dios, puede conocer todo lo que Dios hace o puede hacer. Eso sería comprehender todo su poder. Pero aquellas cosas que Dios hace o puede hacer, algún entendimiento tanto más las conocerá cuanto más perfectamente vea a Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Gregorio habla de la suficiencia del objeto, esto es, de Dios, que, en cuanto tal, contiene y da a conocer suficientemente todas las cosas. Sin embargo, de ello no se deduce que todo aquel que ve a Dios conozca todas las cosas, porque a Él no se le comprehende perfectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* Quien ve un espejo, no necesariamente tiene que ver todo lo que allí se refleja, a no ser que con su vista abarque todo el espejo.

3. *A la tercera hay que decir:* Ver a Dios es más que ver todas las cosas; sin embargo, ver a Dios de forma que en Él se conozcan todas las cosas, es más que verle de modo que se conozcan muchas o pocas, pero no todas. Pues ya quedó demostrado (sol.) que el ver muchas cosas en Dios depende del modo más o menos perfecto de verle.

4. *A la cuarta hay que decir:* Es deseo de la criatura racional conocer las cosas que perfeccionan el entendimiento. Estas cosas son los géneros y las especies, las razones de ser, y todo esto lo verá en Dios aquel que vea la esencia divina. Por otra parte, conocer lo singular, los hechos y pensamientos, no pertenece a la perfección del entendimiento creado, ni tampoco es una tendencia de su deseo natural; como tampoco conocer lo que todavía no existe pero puede ser hecho por Dios. Sin embargo, si se viera a Dios sólo, que es fuente y principio de todo ser y verdad, de tal forma colmaría su deseo natural de saber, que no desearía ninguna otra cosa, y sería feliz. Por eso dice Agustín en V *Confess.*[22]: *Desgraciado el hombre que todo lo conoce* (todo lo creado) *pero a Ti te ignora. Feliz quien te conoce, aunque ignore todo lo demás. Y quien te conoce a Ti y a todo lo demás, sólo por conocerte a Ti es feliz, no por lo demás.*

ARTÍCULO 9

Lo que es visto en Dios por quienes contemplan la esencia divina, ¿es o no es visto a través de algunas imágenes?

In Sent. 3, d.14 a.1 q.ª 4.5; *De Verit.* q.8 a.5.

Objeciones por las que parece que lo que es visto en Dios por quienes contemplan su esencia, es visto a través de algunas imágenes:

1. Todo conocimiento se da a través de la relación de semejanza entre el que conoce y lo conocido. Así, el entendimiento en acto se hace lo entendido, y el sentido se hace lo sensible, por cuanto queda informado por su semejanza, como la pupila por la semejanza del color. Así, pues, si el entendimiento que ve a Dios en esencia conoce en Dios algunas criaturas, es necesario que esté informado por sus semejanzas.

2. Más aún. En la memoria retenemos lo que antes hemos visto. Pero Pablo en éxtasis vio la esencia de Dios, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litteram*[23], y, al dejar de verle, recordaba muchas cosas de las que había visto en éxtasis. De ahí que él mismo diga: *Oí palabras desconocidas que ningún hombre puede pronunciar* (2 Cor 12,4). Luego hay que decir que recordaba algunas semejanzas de aquello que había quedado en su entendimiento. Por lo tanto, cuando, estando presente, veía la esencia de Dios, tenía algunas semejanzas de lo que en ella veía.

En cambio está que en una sola especie se ve el espejo y lo que en él se refleja. Pero todo lo que se ve en Dios se ve como en un espejo inteligible. Luego, si el mismo Dios no es visto a través de alguna semejanza, sino en esencia, tampoco lo que en Él se ve, se ve a través de semejanzas o especies.

Solución. *Hay que decir:* Quienes ven a Dios en esencia, lo que ven en la mis-

22. C.4: ML 32,708. 23. C.28: ML 34,478; c.34: ML 34,483.

ma esencia de Dios no lo ven por algún tipo de especie, sino por la misma esencia divina unida al entendimiento de quienes le ven. Pues cada cosa es conocida según la imagen que hay en quien la conoce. Y esto se da de una doble manera. Como quiera que las cosas que se asemejan a otras son semejantes entre sí, la capacidad cognoscitiva puede también de una doble manera asemejarse a lo conocido. 1) *Una,* en cuanto tal, es decir, cuando es informado directamente por la semejanza; y entonces se dice que conoce algo en sí mismo. 2) *Otra,* en cuanto es informado por la especie de algo que le es semejante; y entonces no se dice que conozca algo en sí mismo, sino en su semejante. Así, uno es el conocimiento que se tiene de algún hombre en sí mismo; y otro el que se tiene por su imagen. Por lo tanto, conocer las cosas por las semejanzas que se dan en el que las conoce, es conocerlas en sí mismas, o en su propia naturaleza; pero conocerlas por las semejanzas que preexisten en Dios, es verlas en Dios. Los dos modos de conocer son distintos. De ahí que aquel conocimiento que se tiene de aquellas cosas que son vistas en Dios por quienes ven a Dios en esencia, no se da a través de semejanzas extrañas, sino sólo a través de la esencia divina presente en el entendimiento y por la que Dios es visto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento que ve a Dios se asemeja a las cosas que ve en Dios por estar unido a la esencia divina en la que preexisten las semejanzas de todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay algunas potencias cognoscitivas que, a partir de las especies antes concebidas, pueden formar otras nuevas. Ejemplo: la imaginación, partiendo de las especies preconcebidas de monte y de oro, forma la especie monte de oro. Y el entendimiento, a partir de las especies preconcebidas de género y de diferencia, forma la razón de la especie. De modo parecido, a partir de la semejanza de la imagen, podemos formar en nosotros la semejanza de aquello de quien es la imagen. De este modo, Pablo, o cualquier otro que ve a Dios, partiendo de la misma visión de la esencia divina, puede formar en si mismo las semejanzas de aquellas cosas que ve en la esencia divina que también permanecieron en Pablo después que dejara de contemplar la esencia divina. Sin embargo, esta visión, por la que se ven las cosas a través de especies concebidas, es distinta a la visión por la que se ven las cosas en Dios.

ARTÍCULO 10

Quienes ven a Dios en esencia, ¿ven simultáneamente en Él todo lo que ven?

q.58 a.2; *In Sent. 2* d.3 q.3 a.4; 3 d.14 a.2 q.ª 4; *De Verit.* q.8 a.14; *Quodl.* 7 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3, 60.

Objeciones por las que parece que los que ven a Dios en esencia no ven simultáneamente todo lo que en Él ven:

1. Según el Filósofo[24], se pueden conocer muchas cosas y no entender más que una. Pero todo lo que se ve en Dios se entiende, pues a Dios se le ve con el entendimiento. Luego a quienes ven a Dios no les corresponde ver en Dios muchas cosas simultáneamente.

2. Más aún. Agustín, en el VIII *Super Gen. ad litteram*[25], dice: *Dios mueve a la criatura espiritual a través del tiempo,* esto es, por la inteligencia y el afecto. Pero la criatura espiritual es ángel que ve a Dios. Luego quienes ven a Dios entienden y sienten afecto con sucesión, pues el tiempo conlleva sucesión.

En cambio está lo que dice Agustín en el último libro *De Trin.*[26]: *No serán cambiables nuestros pensamientos, ni irán de uno a otro; sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente con una sola mirada.*

Solución. *Hay que decir:* Lo que se ve en Dios[27], se ve simultáneamente, no con sucesión. Para entenderlo, hay que tener presente que nosotros no podemos entender muchas cosas simultáneamente, porque muchas cosas las entendemos por especies diversas, y un entendimiento no puede ser informado simultánea-

24. ARISTÓTELES, *Topic. 2* c.10 n.1 (BK 114b34). 25. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 26. L.15 c.16: ML 42,1079. 27. Aun cuando el texto crítico haya fijado: *ea quae videntur in Verbo,* consideramos que es más correcto *in Deo.* Dentro de esta misma *solución al problema* se fija: *ea quae videntur in Deo.* Nosotros traducimos *in Deo* no *in Verbo. (N. del T.)*

mente con diversas especies para entender por medio de ellas, como un cuerpo no puede ser representado simultáneamente con diversas imágenes. Así sucede que, cuando muchas cosas pueden ser entendidas con una sola especie, son entendidas simultáneamente, como las diversas partes de un todo; pero si son entendidas cada una en su propia especie, se da un entender sucesivo, no simultáneo. Cuando todas las partes son entendidas en la especie del todo, el entender es simultáneo. Quedó demostrado (a.9) que las cosas que se ven en Dios no son vistas cada una en su propia especie, sino que todas son vistas en una sola esencia. De ahí que sea un ver simultáneo, no sucesivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entendemos una sola cosa en la medida en que entendemos en una sola especie. Pero muchas cosas entendidas en una sola especie tienen un entender simultáneo. Ejemplo: en la especie hombre entendemos animal y racional; en la especie casa, entendemos pared y techo.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles, cuyo conocimiento natural les permite conocer por las diversas especies en ellos impresas, no lo conocen todo simultáneamente; y su entender está sometido al tiempo. Pero lo que ven en Dios, es un ver simultáneo.

ARTÍCULO 11

¿Puede o no puede alguien en esta vida ver a Dios en esencia?

2-2 q.175 a.4.5; q.180 a.5; *In Sent.* 3 d.27 q.3 a.1; d.35 q.2 a.2 q.ª2; 4 d.49 q.2 a.7; *In 2 Cor.* c.12 lect.1; *De Verit.* q.10 a.11; *Cont. Gentes* 3,47; *Quodl.* 1 q.1.

Objeciones por las que parece que alguien en esta vida puede ver a Dios en esencia:

1. Dice Jacob (Gen 32,30): *Vi a Dios cara a cara.* Pero ver a Dios cara a cara es verle en esencia, como resulta claro por lo que dice 1 Cor 13,12: *Ahora vemos en un espejo y con enigmas, pero entonces le veremos cara a cara.* Luego en esta vida Dios puede ser visto en esencia.

2. Más aún. En Núm 12,8, dice el Señor de Moisés: *Le hablo directamente, y ve a Dios con claridad, sin enigmas ni figuras.* Pero esto es ver a Dios en esencia. Luego alguien en esta vida puede ver a Dios en esencia.

3. Todavía más. Aquello en lo que conocemos otras cosas y por lo que las juzgamos, lo conocemos directamente. También ahora todo lo conocemos en Dios. Pues dice Agustín en XII *Confess.*[28]: *Si ambos vemos que es verdad lo que dices, y ambos vemos que es verdad lo que digo, dime, te lo ruego, ¿dónde lo vemos? Ni yo lo veo en ti, ni tú en mí; sino que ambos lo vemos en lo mismo que está por encima de nosotros; la verdad inquebrantable.* En el libro *De Vera Religione*[29] dice que todos juzgamos a partir de la verdad divina. Y en XII *De Trin.*[30] dice: *Es racional juzgar lo corporal partiendo de principios incorpóreos y eternos. Pero no serán inquebrantables si no estuvieran por encima de nosotros.* Luego en esta vida vemos al mismo Dios.

4. Por último. Según Agustín (XII *Super Gen. ad litt.*[31]), lo que está en el alma esencialmente, se ve con visión intelectual. Pero dice también que la visión intelectual de lo inteligible no se hace por semejanzas, sino por esencias. Luego, como quiera que Dios está por esencia en nuestra alma, en esencia le vemos.

En cambio está lo que se dice en Ex 33,20: No *puede el hombre verme y seguir viviendo.* Glosa[32]: *Mientras se vive en esta vida, se puede ver a Dios por medio de algunas imágenes, pero no se le puede ver en la misma naturaleza de su especie.*

Solución. *Hay que decir:* Dios no puede ser visto en esencia por ningún hombre puro a no ser que esté separado de esta vida mortal. El motivo es porque, como se dijo (a.4), el modo de conocer depende del modo de la naturaleza del que conoce. Nuestra alma, mientras vivimos en esta vida, tiene su ser en la materia corporal. De ahí que naturalmente no conozca más que lo que tiene forma en la materia o que pueda ser conocido de este modo. Es evidente que la esencia divina no puede ser conocida a través de la naturaleza de las cosas mate-

28. C.25: ML 32,840. 29. S. AGUSTÍN, c.30: ML 34,146. 30. S. AGUSTÍN, c.2: ML 42,999. 31. C.24: ML 34,474; c.31: ML 34,479. 32. *Glossa ordin.* (I, 203B); tomada de GREGORIO MAGNO, *Moral.* 18, c.54: ML 76, 92.

riales. Pues quedó demostrado (a.2), que conocer a Dios por alguna semejanza creada no significa visión de su esencia. De ahí que le resulte imposible al alma humana en esta vida ver la esencia de Dios. Signo de esto es el hecho de que nuestra alma, cuanto más se abstrae de lo corporal, tanto más capaz es de entender lo abstracto. De ahí que en sueños y en éxtasis se perciben más las revelaciones de lo divino y las premoniciones de lo futuro. Por todo lo cual, el alma no podrá ser elevada hasta lo inteligible en grado sumo, esto es, hasta la esencia divina, mientras se encuentra en esta vida mortal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Dionisio en c.4 *Cael. Hier.*[33], cuando se dice que alguien vio a Dios, hay que entender que vio alguna figura, bien sensible, bien imaginaria como representación de algo semejante a lo divino. Por eso, al decir Jacob: *Vi a Dios cara a cara* (Gen 32,30), hay que entender no que viera la esencia de Dios, sino una figura en la que Dios estaba representado. Además, cuando se ve a la persona de Dios que habla, es algo que pertenece a la sublimidad de la profecía, aun cuando se trate de una visión imaginaria. Eso quedará demostrado cuando tratemos de los grados de la profecía (2-2, q.174 a.3). También es posible que Jacob, al expresarse así, esté designando algo propio de la contemplación y que supera el estado normal.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios milagrosamente obra algo sobrenatural en los seres corpóreos, así también sobrenatural y extraordinariamente elevó algunas mentes sometidas a la condición carnal hasta la contemplación de su esencia sin usar los sentidos corporales. Es lo que Agustín en el XII *Super Gen. ad litt.*[34] y en el libro *De Videndo Deum* [35] dice, respectivamente, de Moisés, maestro de los Judíos, y de Pablo, maestro de los Gentiles. De esto se tratará exhaustivamente cuando analicemos el rapto (2-2, q.174, a.3.4.5.6).

3. *A la tercera hay que decir:* Verlo todo en Dios, y a partir de Él juzgarlo todo, es decir que lo vemos y juzgamos por participar de su luz. Pues la luz racional es una cierta participación de la luz divina. Es algo parecido a lo que sucede cuando decimos que vemos y juzgamos todas las cosas al sol, pues lo hacemos con su luz. De ahí que Agustín en I *Soliloquiorum*[36] diga: *El alcance de las distintas materias de la ciencia no puede ser visto a no ser que se las ilumine con algo que sea como su sol:* Entiéndase Dios. Por lo tanto, así como para ver algo sensible no es necesario que se vea la sustancia del sol, así tampoco es necesario que se vea la esencia de Dios para ver algo inteligible.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hay visión intelectual de aquello que está en el alma por esencia como lo inteligible en el entendimiento. Así es como Dios está en el alma de los bienaventurados, pero no en la nuestra, en la que está por presencia, esencia y potencia.

ARTÍCULO 12

En esta vida, ¿se puede o no se puede conocer a Dios por la razón natural?

q.32 a.1; q.84 a.7 ad 3; q.86 a.2 ad 1; *In Sent.* 1 d.11; d.3 q.1 a.1; a.3; d.35 q.1 a.1 c; 3 d.27 q.3 a.1; *In Boet. De Trin.* q.1 a.2; *In De Div. Nom.* c.7 lect.4; *Cont. Gentes* 4,1; *De Pot.* q.7 a.5 ad 2; *In Rom.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que en esta vida no se puede conocer a Dios por la razón natural:

1. Dice Boecio en el libro *De Consol.* [37]: *La razón no capta la forma simple.* Pero Dios es forma simple en grado sumo, como quedó demostrado (q.3 a.7). Luego la razón natural no puede llegar a conocerle.

2. Más aún. Como se dice en el III *De Anima*[38], el alma por la razón natural sin imagen sensible no entiende. Pero en nosotros no puede haber imagen sensible de Dios por ser incorpóreo. Luego no puede ser conocido por nosotros con conocimiento natural.

3. Todavía más. El conocimiento que se tiene por razón natural es común a los buenos y a los malos, pues común a ambos es la naturaleza. Pero el conocimiento de Dios pertenece a los buenos.

33. § 3: MG 3,180. 34. C.26: ML 34,476; c.27: ML 34,477; c.28: ML 34,478; c.34: ML 34,482. 35. Epist. 147 c.13: ML 33,610. 36. C.8: ML 32,877. 37. L.5, prosa 4: ML 63,847. 38. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. Th. lect. 12 n.770-772.

Dice Agustín en el I *De Trin*[39]: *La mirada del alma humana no se detendría en tan excelsa luz, si no hubiera sido purificada por la justicia de la fe.* Luego Dios no puede ser conocido por la razón natural.

En cambio está lo que se dice en Rom 1,19: *Lo conocido de Dios les resulta evidente.* Es decir, lo que de Dios es cognoscible por la razón natural.

Solución. *Hay que decir:* Nuestro conocimiento natural empieza por los sentidos. De ahí que nuestro conocimiento natural sólo pueda llegar hasta donde le lleva lo sensible. Lo sensible no puede llevar a nuestro entendimiento hasta ver la esencia divina, pues las criaturas son efectos de Dios que no se pueden equiparar al poder de la causa. De ahí que el conocimiento que se tiene a partir de lo sensible no puede llegar a conocer todo el poder de Dios. Consecuentemente, tampoco puede ver su esencia. Pero, como quiera que son efectos dependientes de Él como causa, en este sentido podemos partir de los efectos para saber que Dios *existe;* así como lo que es necesario que haya en Él por ser la primera causa de todo, por encima de todo lo causado. Por lo tanto, podemos conocer la relación existente entre Él y las criaturas, esto es, la relación de causa en todas ellas; y también podemos conocer la diferencia existente entre Él y las criaturas, esto es, que Él no es nada de lo que ha sido causado por Él. Y no es nada de todo eso porque le falte algo, sino porque lo supera todo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón no puede llegar hasta la forma simple y saber *qué es;* sin embargo, sí puede saber de ella *que existe.*

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento natural conoce a Dios por las imágenes sensibles de sus efectos.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento de Dios en esencia, como quiera que se da por la gracia, sólo les corresponde a los buenos, pero conocerle por la razón natural es algo que les corresponde tanto a los buenos como a los malos. De ahí que Agustín en el libro *Retractationum*[40] diga: *No apruebo lo que dije en una frase*[41]*: Dios, que quisiste que sólo los limpios conocieran lo verdadero; pues puede replicarse que también muchos impuros conocen cosas verdaderas.* Esto es, lo conocen por la razón natural.

ARTÍCULO 13

El conocimiento de Dios que se tiene por gracia, ¿es o no es más profundo que el que se tiene por razón natural?

Objeciones por las que parece que el conocimiento que se tiene de Dios por gracia no es más profundo que el que se tiene por razón natural:

1. En el 1. *De Mystica Theologia*[42], Dionisio dice que el que mejor se une a Dios en esta vida, se le une como totalmente desconocido. También lo dice de Moisés, a pesar de la sublimidad del conocimiento que tuvo por gracia. Pero unirse a Dios ignorando de Él qué es, también es *algo* que sucede por *razón* natural. Luego el conocimiento que tenemos de Dios por gracia no es más profundo que el tenido por razón natural.

2. Más aún. No podemos llegar al conocimiento de lo divino por la razón natural a no ser con imágenes sensibles. Tampoco en el conocimiento por gracia. Pues dice Dionisio en el c.1 *De Cael. Hier*[43]: *No nos llega la luz del rayo divino más que atenuada por la variedad de velos divinos.* Luego el conocimiento que tenemos de Dios por gracia no es más profundo que el tenido por razón natural.

3. Todavía más. Nuestro entendimiento se adhiere a Dios por la gracia de la fe. Pero no parece que la fe sea conocimiento, pues dice Gregorio en *Homil.*[44] que *es la fe y no el conocimiento lo que se centra* en lo que no se ve. Luego por gracia no se nos concede un más profundo conocimiento de Dios.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 2,10: *Nos lo reveló Dios por su Espíritu.* Se refiere a aquello que no conoció *ningún príncipe de este mundo* (v.8), esto es, ningún *filósofo,* como explica la Glosa[45].

39. C.2: ML 42,822. 40. L.1 c.4: ML 32.589. 41. *Solil.* 1.1 c.1: ML 32,870. 42. C.1 §3: MG 3,1001. 43. §2: MG 3,121. 44. *In Evang.* 2, hom.26: ML 76,1202. 45. *Glossa interl.* a 1 Cor 2,10 (VI, 36r). Cf. ML 30,722.

Solución. *Hay que decir:* Por gracia tenemos un conocimiento de Dios más perfecto que el tenido por razón natural. Se demuestra por lo siguiente: el conocimiento que tenemos por razón natural requiere dos elementos: las imágenes que se toman de lo sensible, y la luz natural inteligible con cuyo poder abstraemos de aquello los conceptos. En ambos elementos el conocimiento humano es ayudado por la revelación de la gracia. Por una parte, la luz natural del entendimiento se fortalece con la infusión de la luz de la gracia. Por otra parte, las imágenes formadas divinamente en la imaginación del hombre expresan las cosas divinas mejor que las imágenes tenidas naturalmente por los sentidos, como sucede en las visiones proféticas. También algunas cosas sensibles, incluidas las voces, son formadas divinamente para expresar algo divino; como sucedió en el bautismo, que el Espíritu Santo fue visto en forma de paloma, y se oyó la voz del Padre: *Este es mi Hijo amado* (Mt 3,17).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en esta vida por revelación de la gracia no sepamos de Dios *qué es,* y de este modo nos unamos a Él como algo desconocido, sin embargo, le conocemos más profundamente porque pone a nuestro alcance más y más sublimes obras suyas, y porque le atribuimos por revelación divina propiedades a las que la razón natural no llega, como que Dios sea trino y uno.

2. *A la segunda hay que decir:* A partir de las imágenes, bien las formadas por los sentidos, según un proceso natural, bien las formadas en la imaginación divinamente, tanto más profundo conocimiento intelectual se tendrá cuanto más intensa sea en el hombre la luz inteligible. Así, por la revelación que se tiene por la infusión de la luz divina, se consigue un conocimiento más profundo.

3. *A la tercera hay que decir:* La fe es un determinado conocimiento, en cuanto que por la fe el entendimiento está orientado a algo cognoscible. Pero esta orientación no proviene de la visión del que cree, sino por la visión de aquel a quien se cree. Así, cuando falta la visión, el conocimiento de fe es inferior al conocimiento científico, pues la ciencia orienta el entendimiento a su objeto por la visión y comprensión de los primeros principios.

CUESTIÓN 13

Sobre los nombres de Dios[a]

Después de haber tratado lo referente al conocimiento de lo divino, hay que introducirse ahora en el estudio de los nombres divinos, pues nosotros llamamos a cada cosa según el conocimiento que de ella tenemos. Esta cuestión plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. ¿Puede o no puede Dios tener un nombre dado por nosotros?—2. Los nombres dados a Dios, ¿le son o no le son atribuibles sustancialmente?—3. Los nombres dados a Dios, ¿le son propios o sólo se le atribuyen metafóricamente?—4. Al dar muchos nombres a Dios, ¿son o no son todos ellos sinónimos?—5. Los mismos nombres dados a Dios y a las criaturas, ¿son dados unívoca o equívocamente?—6. Suponiendo que se den análogamente, ¿a quién se dan primero, a Dios o a las criaturas?—7. ¿Son

a. ¿Es posible hablar de Dios? ¿Es significativo nuestro lenguaje? Este es el problema. El desarrollo se divide en dos partes: a) de los nombres divinos (a.1-11); b) de las proposiciones que se afirman de Dios (a. 12).

De los nombres, trata primero en general (aa.1-7), luego en particular (aa.8-11). En general, se plantea tres interrogantes: *an sit,* ¿es posible atribuir nombres a Dios? (a.1); *quid sit,* ¿son significativos? (a.2); *quomodo sit,* ¿en qué medida significan: son sinónimos (a.3), tautologías (a.4), análogos (aa.5-6). — En particular estudia dos nombres: *Dios* (aa.8-10) y *El que es* (a.11).

o no son dados a Dios algunos nombres desde el tiempo?—8. La palabra *Dios,* ¿expresa naturaleza o expresa operación?—9. La palabra Dios, ¿es o no es un nombre comunicable?—10. Lo que significa Dios por naturaleza, por participación o por opinión, ¿es tomado en sentido unívoco o en sentido análogo?—11. El nombre *El que es,* ¿es o no es en grado sumo el nombre propio de Dios?—12. ¿Pueden o no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios?

ARTÍCULO 1

¿Hay o no hay algún nombre que le convenga a Dios? [b]

In Sent. 1 Exp. Text. q.ª6; d.22 a.1; *In De Div. Nom.* c.1 lect.1.3.

Objeciones por las que parece que no hay ningún nombre que le convenga a Dios:

1. Dice Dionisio en el c.1 *De Div. Nom.*[1]: *No tiene nombre; no se le concibe*[c]. Se dice en Prov. 30,4: *¿Cuál es su nombre, y cuál el de su Hijo, si lo sabes?*

2. Más aún. Los nombres o se dicen en abstracto o en concreto. Pero los nombres con significado concreto no son aplicables a Dios, ya que es simple; y tampoco le son aplicables en abstracto, porque no significan algo perfecto subsistente. Luego a Dios no se le puede dar ningún nombre.

3. Todavía más. Los nombres significan sustancia con cualidad. Los verbos y los participios significan temporalidad. Los pronombres, demostración o relación. Pero nada de todo eso es aplicable a Dios, porque no tiene cualidad, ni accidente alguno, ni temporalidad; no es objeto de los sentidos para que pueda ser detectado; ni le son aplicables los relativos, pues éstos sirven para reproducir algo de lo dicho anteriormente, bien de los sustantivos, bien de los participios, bien de los pronombres demostrativos. Por lo tanto, Dios de ningún modo puede ser nombrado por nosotros.

En cambio está lo que se dice en Ex 15,3: *El Señor es un guerrero. Su nombre: Omnipotente.*

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo[2], las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas. Así se puede observar cómo las palabras se pronuncian para dar significado a las cosas a través de la concepción del entendimiento. Así, pues, lo que puede ser conocido por nosotros con el entendimiento, puede recibir nombre por nuestra parte. Ha quedado demostrado (q.12 a.11 y 12) que en esta vida Dios no puede ser visto en su esencia; pero puede ser conocido a partir de las criaturas como principio suyo, por vía de excelencia y remoción. Así, pues, a partir de las criaturas puede recibir nombre por nuestra parte; sin embargo, no un nombre que, dándole significado, exprese la esencia divina según lo que es, como la palabra *hombre* con su significado expresa la esencia del hombre según lo que es, ya que el nombre significa la definición que pone al descubierto su esencia, pues al concepto

1. § 5: MG 3,593: S. Th. lect.3. 2. ARISTÓTELES, *Periherm.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.9.

b. Dios no puede ser encerrado en un concepto humano. Nos es «definible» (1 q.3 a.5). No puede ser descrito exhaustivamente por un nombre. Lo cual no quiere decir que no se pueda hablar de Él. Aunque abarcarle en plenitud es un deseo irrealizable, algo puede afirmarse, de Dios en la medida en que Él mismo se ha dado a conocer, ya a través de la naturaleza creada, ya a través de la historia de la salvación u obras de gracia (1 q.1 a.7 ad 1; q.12 a.13 ad 1). Dios es inefable no porque sea ininteligible, sino porque siempre está más allá y por encima de cuanto pueda decirse. Siempre es «más». Precisamente por esto, «es necesario llamar a Dios con muchos nombres» *(Comp. Theol. 2; In Boet. de Trin.* proem. q.1 a.2). S. T. se coloca en este punto en la más pura línea patrística. «De Dios todo se puede decir, pero es imposible decir nada de Él dignamente», resumía San Agustín *(In Jn Evang* XIII 5; BAC XIII 362-365).

c. Parte de un texto del Pseudo-Dionisio que S. T. comenta ampliamente en su *De div. nom.* n.77. Su pensamiento es idéntico al de la Suma.

expresado con el nombre le llamamos *definición*[3].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que Dios no tiene nombre o que está por encima de todo nombre, porque su esencia supera todo lo que de Dios podemos entender o expresar con nuestras palabras.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque llegamos al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, y a partir de ellas le damos nombre, los nombres que damos a Dios tienen el significado que le corresponde a las criaturas materiales, las cuales nos son conocidas por connaturalidad, como se dijo (q.12 a.4). Y porque, en este tipo de criaturas, las que son más perfectas y subsistentes son compuestas; además la forma en ellas no es algo completo y subsistente, sino, mejor, por lo que algo es. Por eso, todos los nombres que ponemos para expresar algo completo subsistente tienen significado concreto, cosa que corresponde sobre todo a los compuestos. En cambio, los nombres que ponemos para expresar formas simples, no significan algo que subsiste, sino aquello por lo que algo es, como la blancura significa aquello por lo que algo es blanco.

Así, pues, porque Dios es simple, porque es subsistente, le damos nombres abstractos para significar su simplicidad, y le damos nombres concretos para significar su subsistencia y perfección. Si bien ambos tipos de nombres no pueden expresarlo totalmente, como nuestro entendimiento en esta vida no le conoce tal como es.

3. *A la tercera hay que decir:* Determinar la sustancia con la cualidad es determinar el supuesto con la naturaleza o forma concreta en la que subsiste. De ahí que, si a Dios se le dan nombres concretos para significar su subsistencia y su perfección, como ya se dijo (ad 1), también se le dan nombres que significan la sustancia con la cualidad. Por otra parte, las palabras y participios con sentido temporal que se le dan, se hace porque la eternidad incluye todo tiempo. Pues, así como no podemos aprehender y determinar las cosas simples subsistentes si no partimos de los compuestos, así tampoco podemos entender y expresar con palabras la simple eternidad si no partimos de las cosas temporales. Esto es así por la connaturalidad existente entre nuestro entendimiento y las cosas compuestas y temporales.

Por otra parte, los pronombres demostrativos que se dan a Dios, se dan porque concretan lo que de Él se entiende, no lo que se siente; pues lo que de Él se entiende eso puede ser concretado. Y así, por el mismo motivo que a Dios se le pueden dar nombres y participios y pronombres demostrativos, se le puede concretar también con pronombres relativos.

ARTÍCULO 2

¿Puede o no puede darse a Dios sustancialmente algún nombre?

In Sent. 1 d.2 a.2.3; d.35 a.1 ad 2; *De Verit.* q.2 a.1; *In De Div. Nom.* c.1 lect.3; *Cont. Gentes* 1,31; *De Pot.* q.7 a.5.

Objeciones por las que parece que a Dios no puede dársele sustancialmente ningún nombre:

1. Dice el Damasceno[4]: *Hay que señalar que cada uno de los nombres dados a Dios, no se le aplican sustancialmente, sino que muestran lo que no es, o alguna relación o alguna consecuencia de su naturaleza u operación.*

2. Más aún. Dice Dionisio en el c.1 *De Div. Nom.*[5]: *De todo cuanto encuentres en los santos teólogos distingue las invocaciones de Dios en cuanto explicativas y de alabanza, de las aplicadas a las procesiones divinas.* Esto significa que los santos doctores distinguían entre nombres de alabanza y procesiones del mismo Dios. Pero la procesión de alguna cosa no es lo mismo que su esencia. Luego los nombres dados a Dios no le son dados sustancialmente.

3. Todavía más. Llamamos a las cosas según las entendemos. Pero a Dios no se le entiende sustancialmente en esta vida. Luego ningún nombre que le damos a Dios le podrá ser dado sustancialmente.

En cambio está lo que dice Agustín

3. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.7 n.9 (BK 1012a21): S. Th. lect.16 n.733. 4. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94,833. 5. § 4: MG 3,589: S. Th. lect.2.

en el VI *De Trin.*[6]: *En Dios, ser y ser fuerte o ser sabio es lo mismo; y todo lo que dijeres de aquella simplicidad, lo estarás diciendo de su sustancia.* Por lo tanto, todos estos nombres indican la sustancia divina.

Solución. *Hay que decir:* Los nombres dados a Dios en sentido negativo o referidos a la relación entre Él y la criatura, es evidente que de ninguna manera expresan su sustancia, sino la distancia existente entre Él y los demás, o su relación con alguien, o, mejor, la relación de alguien con Él. Pero sobre los nombres dados a Dios en sentido absoluto y afirmativo, como *bueno, sabio* y parecidos, hay diversas opiniones.

Algunos dijeron que estos nombres, los que se dan a Dios en sentido afirmativo, más bien le son dados para expresar algo que no tiene, que para expresar algo que tiene. Ejemplo: cuando decimos que Dios es *viviente,* queremos dar a entender que no es como una cosa inanimada; y como este término, otros. Así lo pensó Rabbí Moisés[7d].

Otros[8], por su parte, dicen que estos nombres dados a Dios se refieren a la relación entre Él y las criaturas. Ejemplo: cuando decimos *Dios es bueno,* el sentido de la frase es: *Dios es la causa de la bondad existente en las cosas.* Y como esta frase, otras.

Ambas posturas son incorrectas. Y esto es así por las siguientes tres razones. 1) *La primera,* porque ninguna de estas posturas aclara por qué a Dios se le dan unos nombres y no otros. Pues así como es causa de los cuerpos, también es causa de los bienes. De ahí que, si al decir *Dios es bueno* no se quiere dar a entender más que *Dios es causa de los bienes,* en la misma línea podría decirse que *Dios es cuerpo* porque es causa de los cuerpos. Más aún, al decir que es cuerpo, no se está diciendo que sea sólo ser en potencia, como la materia prima. 2) *La segunda,* porque habría que concluir que todos los nombres dados a Dios sólo le podrían ser dados secundariamente. Ejemplo: *Sano* se dice de la medicina en cuanto que significa causa de la salud en el animal al que, en un principio, se le llama sano. 3) *La tercera,* porque va contra la intención de quienes hablan de Dios. Pues, sin duda, al decir que Dios es viviente, quieren dar a entender algo muy distinto a que sea sólo causa de nuestra vida, o que se distinga de los cuerpos inanimados.

Así, en otra dimensión, hay que decir que todos estos nombres expresan la sustancia divina y se predican de Dios sustancialmente[e], si bien no la expresan totalmente. Esto es así por lo siguiente. Estos nombres expresan a Dios tal como nuestro entendimiento lo conoce. Y nuestro entendimiento, por cuanto le conoce a partir de las criaturas, le conoce en la medida que las criaturas le representan. Se demostró (q.4 a.2) que Dios contiene todas las perfecciones de las criaturas, pues Él es simple y absolutamente perfecto. De ahí que cualquier criatura le representa y le es semejante en la medida en que tiene alguna perfección. Sin embargo, no le representa como algo de su misma especie o género, sino como principio sublime[f], de cuya forma carecen los efectos, pero que, sin embargo, albergan alguna semejanza, como sucede con los cuerpos de aquí abajo que, de alguna manera, representan la fuerza solar. Esto ya se expuso anteriormente cuando se trató la perfec-

6. C.4: ML 42,927. 7. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* P.1, c.58 (FR82). 8. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.21: ML 210,631; reg.26: ML 210,633.

d. Santo Tomás es consciente de colocarse frente a otras corrientes de pensamiento de su época. Hoy citaría, sin duda, al neopositivismo o filosofía del lenguaje, para el que los nombres son puros signos convencionales.

e. No se trata de nombres *vacíos* de contenido, sino que, de alguna forma, responden a la realidad divina. La afirmación tomista descansa sobre un doble postulado: 1.° la teoría del conocimiento, según la cual el entendimiento conoce la realidad mediante conceptos abstraídos de la misma; 2.° el principio de causalidad eficiente, según el cual las perfecciones de los efectos deben realizarse con mayor plenitud en la causa.

f. Partiendo de la experiencia sensible resulta inalcanzable la «eminencia» del principio, sabemos más lo que no es que lo que es (I q.3 prol.). No obstante, si el contenido del nombre se busca en la historia de la salvación —en lo que Dios dice de sí mismo— entonces el nombre resulta verdaderamente significativo (cf. a.3; 1 q.1 a.7 ad 1; q.12 a.13 ad 1).

ción divina (q.4 a.3). Así, pues, los nombres señalados expresan la sustancia divina, si bien imperfectamente, por cuanto las criaturas la representan imperfectamente.

Por lo tanto, al decir *Dios es bueno,* el sentido de esta frase no es *Dios es causa de bondad,* o *Dios no es malo,* sino: *Lo que llamamos bueno en las criaturas, preexiste en Dios,* y siempre de modo sublime. De todo esto no se sigue que a Dios le corresponda ser bueno porque cause bondad, sino, mejor, al revés, porque es bueno derrama bondad en las cosas, como dice Agustín en *De Doct. Christ.*[9]: *Porque es bueno, existimos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno dice que estos nombres no indican qué es Dios, porque ninguno de estos nombres expresa perfectamente qué es Dios. Pero cada uno de estos nombres lo expresa imperfectamente como imperfectamente lo representan las criaturas.

2. *A la segunda hay que decir:* En la significación de los nombres, una cosa es su significado original, y otro el significado que se le da al aplicarlo. Ejemplo: la palabra *piedra (lapis)* originalmente significa que *lesiona el pie (laedit pedem),* sin embargo, al utilizar tal palabra, no le estamos dando el significado de *lo que lesiona el pie (laedens pedem),* sino que con ella expresamos una especie de cuerpo, en caso contrario, cualquier cosa que lesiona el pie sería piedra.

Así, pues, hay que decir: Aquellos nombres tienen su origen en la participación de la divinidad, pues las criaturas representan a Dios aunque imperfectamente, según el grado de participación. Así, nuestro entendimiento conoce y llama a Dios según el grado de participación. Sin embargo, estos nombres no designan las mismas participaciones divinas, como si al decir Dios *es viviente,* su sentido fuera *la vida proviene de Él,* sino que designan el mismo principio de las cosas, esto es, la vida preexiste en Él, por supuesto que siempre de un modo más sublime a como se le entiende o expresa.

3. *A la tercera hay que decir:* En esta vida no podemos conocer la esencia de Dios tal cual es en sí misma, pero la conocemos tal como está representada en las perfecciones de las criaturas. Y así la expresan los nombres que le damos.

ARTÍCULO 3

¿Hay o no hay algún nombre que se diga de Dios en sentido propio?

In Sent. 1 d.4 q.1 a.1; d.22 a.2; d.35 a.1 ad 2; *Cont. Gentes* 1, 30; *De Pot.* q.7 a.5.

Objeciones por las que parece que no hay ningún nombre que se diga de Dios en sentido propio:

1. *Como* se *ha dicho anteriormente* (a.1), todos los nombres que damos a Dios son aceptados por las criaturas. Pero los nombres de las criaturas que se dan a Dios tienen sentido metafórico, como cuando se dice: *Dios es piedra o león,* y otros parecidos. Luego todos los nombres que se dan a Dios tienen sentido *metafórico.*

2. Más aún. No puede darse en sentido propio ningún nombre a alguien cuando más verdadero es negárselo que aplicárselo. Pero todos los nombres como *bueno, sabio* y similares, es más verdadero negárselos que aplicárselos a Dios, como aparece en Dionisio, c.2 *De Cael. Hier.*[10] Luego ninguno de estos nombres es dado a Dios en sentido propio.

3. Todavía más. Los nombres de cuerpos no se dan a Dios más que en sentido metafórico, puesto que es incorpóreo. Pero todos los nombres que estamos usando, implican condiciones corporales, como el tiempo, la composición, etc., que son condiciones de los cuerpos. Luego todos estos nombres son dados a Dios en sentido metafórico.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el c. II *De Fide*[11]: *Hay nombres que expresan la realidad divina de forma evidente; otros que expresan la inapelable verdad de la majestad divina; y hay otros nombres que son dados a Dios por razón de semejanza.* Así, pues, no todos los nombres son dados a Dios en sentido metafórico, sino que algunos le son dados en sentido propio.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.2), a Dios le conocemos a partir de las perfecciones que, procedentes de Él, están presentes en las criaturas. Tales per-

9. l.1 c.32: ML 34,32. 10. § 3: MG 3,141. 11. Prol.: ML 16,583.

fecciones son más sublimes en Dios que en las criaturas. Nuestro entendimiento las aprehende tal como están en las criaturas; y tal como las aprehende, así las llama. Así, pues, en los nombres que se dan a Dios hay que tener presente lo siguiente: Las mismas perfecciones expresadas, como bondad, vida, y otros; y el modo de expresarlas. Por lo que respecta a lo que significan tales nombres, en sentido propio le corresponden a Dios, y mucho más a Él que a las criaturas, y primeramente se dicen de Él. Por lo que respecta al modo de expresarlas, no se dicen de Dios en sentido propio [g], pues el modo de expresión les corresponde a las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos nombres expresan tan imperfectamente las perfecciones que, procedentes de Dios, están en las criaturas, como imperfectamente la criatura participa de la perfección divina. Este modo imperfecto está incluido en el mismo significado del nombre. Como el nombre *piedra,* que expresa una realidad material. Tales nombres no pueden ser dados a Dios más que en sentido metafórico. En cambio, otros nombres expresan absolutamente las mismas perfecciones sin que se incluya en su significado algún modo de participación. Nombres como *ser, bueno, viviente* y similares. Tales nombres son dados a Dios en sentido propio.

2. *A la segunda hay que decir:* Dionisio dice que tales nombres deberían serle negados a Dios, porque lo que expresa tal nombre no le corresponde a Dios en la misma medida que tiene el significado de tal nombre, sino que le corresponde de un modo más sublime. De ahí que en el mismo lugar[12] Dionisio diga que Dios está *sobre toda sustancia, sobre toda vida.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los nombres que son dados a Dios, implican condiciones corporales no en lo concerniente a lo expresado con el nombre, sino en cuanto al modo de expresarlo. Así, aquellos nombres que son dados a Dios en sentido metafórico, en su misma realidad expresada implican condición corporal.

ARTÍCULO 4

Los nombres que se dan a Dios, ¿son o no son sinónimos?

In Sent. 1 d.2 a.3; d.22 a.3; *Cont. Gentes* 1, 35; *Compend. Theol.* c.25; *De Pot.* q.7 a.6.

Objeciones por las que parece que los nombres que se dan a Dios son sinónimos:

1. Nombres sinónimos son aquellos que significan completamente lo mismo. Pero estos nombres dados a Dios, en Dios significan completamente lo mismo, porque la bondad de Dios es su esencia, lo mismo que la sabiduría. Por lo tanto, estos nombres son completamente sinónimos.

2. Más aún. Si estos nombres significan lo mismo en cuanto a la realidad, pero conceptos diversos, la réplica es: un concepto sin contenido real es superfluo. Por lo tanto, si estos conceptos son muchos y la realidad sólo una, parece que estos conceptos son superfluos.

3. Todavía más. Es más uno lo que es uno en la realidad y en el concepto, que uno en la realidad y múltiple en la conceptualización. Pero Dios es uno en grado sumo. Luego parece que no es uno en la realidad y múltiple en la con-

12. *De Cael. Hier.* c.2 § 3: MG 3,141.

g. En los nombres atribuidos a Dios cabe ver dos cosas: a) el *modo humano* de significar. Nuestro lenguaje tiene su origen en la realidad vivida, en la experiencia, en lo sensible y verificable, en las «criaturas». Por lo mismo, significan al «modo humano», es decir, según el contenido experimental de los mismos. Si con este mismo sentido se atribuyen a Dios, no dejarán de ser una farsa, un equívoco, una falacia. Y aun cuando se les conceda un valor analógico-eminente, siempre significarán de acuerdo con su origen, por lo que más bien dirán *quid non sit.*—b) el *contenido divino.* Y es que la realidad significada por el nombre se da «más propiamente» en Dios que en las criaturas y «per prius» (principalmente) debe afirmarse de Él. En efecto, Dios es la fuente y el origen, la causa primera de todas las perfecciones creadas. Ahora bien, esta *realidad* —inalcanzable por la razón o, mejor, alcanzable sólo deficientemente— puede irse captando en virtud de la misma revelación divina. Dios ha hablado al hombre de sí mismo con lenguaje humano.

ceptualización. Los nombres dados a Dios no expresan conceptos distintos; y, así, son sinónimos.

En cambio, todos los sinónimos, unidos entre sí, son una tautología, como si se dice *vestido traje.* Por lo tanto, si todos los nombres dados a Dios son sinónimos, congruentemente no se puede decir *Dios bueno* o algo parecido. Sin embargo, está escrito en Jer 32,18: *Señor de los ejércitos, tu nombre es de gran fuerza, inmenso, poderoso.*

Solución. *Hay que decir*[h]: Los nombres dados a Dios no son sinónimos. Esto se entendería fácilmente si pensáramos que tales nombres no son aplicados para negar algo o para designar su situación de causa respecto de las criaturas, pues de este modo los distintos conceptos corresponderían a las cosas negadas o a los efectos afirmados. Pero, como se dijo (a.2), estos nombres expresan la sustancia divina, si bien imperfectamente, aunque también es evidente que, partiendo de lo establecido (a.1 y 2), tienen conceptualizaciones distintas. Pues la idea expresada con un nombre es la concepción que el entendimiento hace de la cosa expresada con tal nombre. Nuestro entendimiento, por conocer a Dios a partir de las criaturas, para entender a Dios se forma concepciones proporcionadas a las perfecciones que, procedentes de Dios, encuentra en las criaturas. Tales perfecciones preexisten en Dios en forma única y simple, mientras que en las criaturas se reciben en forma variada y múltiple.

Por lo tanto, así como las diversas perfecciones de las criaturas responden a un único y simple principio, así también, a las variadas y múltiples concepciones de nuestro entendimiento les corresponde uno completamente simple, aun cuando sea entendido imperfectamente. De este modo, los nombres atribuidos a Dios, aun cuando signifiquen una realidad, sin embargo, porque expresan tal realidad con variados y múltiples conceptos, no son sinónimos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta resulta clara por lo dicho. Porque son sinónimos los nombres que significan algo único según un único concepto. Pues los que expresan conceptos distintos de una realidad, en cuanto tales, no significan lo mismo; porque el nombre no expresa la realidad a no ser a través de la concepción del entendimiento, como dijo se anteriormente (a.1).

2. *A la segunda hay que decir:* Los conceptos expresados con esos nombres no son vanos ni superfluos, porque su

h. Este es el artículo clave de toda la cuestión. La verdadera respuesta del Santo. Una respuesta que sigue siendo válida hoy para resolver los graves problemas del lenguaje religioso.

K. Barth considera la «analogia *entis* (del ser)» como una invención del Anticristo y afirma que es el único verdadero obstáculo para poder aceptar el catolicismo *(Dogmatique* 1/1 [Genève 1953] XII). Pero es necesario observar: 1.° que la expresión «analogia *entis»* no la usa nunca Santo Tomás (cf. E. GILSON, *Le Thomisme* (Paris 1948) p.155; H.BOUILLARD,*Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine* [Paris 1957] p.199); 2.° que Barth mismo reconoce no tener inconveniente en declararse «tomista» con tal de que la «analogia *entis»* se resuelva en el sentido profundo de una «analogía *fidei* (de la fe)» (o.c. 1/1 231-232; XII 252).

Pues bien, aunque no use la terminología, Santo Tomás está pensando también en una «analogia *fidei».* No se olvide su constante división: el *modo humano* parte de la experiencia; el *contenido divino* se toma de la Palabra de Dios. Dios habla al hombre con términos a su alcance. Se sirve de conceptos naturales para dar a entender realidades que los sobrepasan. Se adapta al hombre para que éste le entienda. La Revelación implica que Dios hace accesible su intimidad. Por ejemplo, cuando Dios se autorrevela como «padre», el concepto humano de paternidad es el presupuesto de la Palabra divina; pero lo que quiere darse a entender no puede comprenderse por el mero análisis de la paternidad terrena. Cuando Dios se declara «padre nuestro», no sólo informa sobre algo que es verdad, sino que más bien produce un nuevo significado por la palabra «padre»: crea una nueva relación vivencial entre el hombre y Dios (cf. *In 1 Co* c.1, lect.3).

Aparte de la obra exhaustiva de S. RAMÍREZ, *De Analogía* (Madrid 1970ss) en cuatro voluminosos tomos en latín y de muchos otros estudios especializados —prácticamente todos los comentaristas de Santo Tomás abordan el tema— el lector puede encontrar buenos resúmenes, p.ej.: E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* (Salamanca 1968) p.295-325; G. SHONGEN, *Analogía:* Conceptos fundamentales Teología I (Madrid 1966) p.98; *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia:* Mysterium Salutis I/II (1969) p.1017-1025; L. SCHEFFCZYK, *Analogía de la fe:* Sacramentum Mundi I (Barcelona 1972) p.138-143; J. SPLETT, *Analogía del ser:* l.c.,143-151.

objeto es único y simple, y ellos lo representan de forma múltiple e imperfecta.

3. *A la tercera hay que decir:* También le corresponde a la perfecta unidad de Dios que lo que en las cosas es múltiple y dividido, en Él esté de forma simple y única. De ahí que lo que es uno sea múltiple según los conceptos, porque nuestro entendimiento lo concibe con la misma multiplicidad con que la realidad lo representa.

ARTÍCULO 5

Los nombres dados a Dios y a las criaturas, ¿son o no son dados unívocamente a ambos?

In Sent. 1 Prol. a.2 ad 2; d.2 q.1 a.3; d.19 q.5 a.2 ad 1; d.35 a.4; *De Verit.* q.2 a.3 ad 4; a.11; q.3 a.1 ad 7; q.8 a.1 ad 6; q.23 a.7 ad 9; *In De Div. Nom.* c.1 lect.3; *Cont. Gentes* 1, 32.33.34; *Compend. Theol.* c.27; *De Pot.* q.7 a.7.

Objeciones por las que parece que los nombres dados a Dios y a las criaturas, son dados unívocamente:

1. Todo lo equívoco se reduce a lo unívoco como lo múltiple al uno. Pues si el nombre *perro* se dice equívocamente del que ladra o del cazón[13], es necesario que de algunos se diga unívocamente, por ejemplo, de los que ladran; en caso contrario se entraría en un proceso indefinido. Se encuentran también algunos agentes unívocos que concuerdan con el nombre y definición con sus efectos. Ejemplo: el hombre engendra al hombre. En cambio, hay algunos agentes equívocos, como por ejemplo, el sol causa calor, aun cuando él no es calor sino equívocamente. Así, pues, parece que el primer agente, al que se reducen todos los agentes, sea agente unívoco. Por lo tanto, lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice unívocamente.

2. Más aún. Entre equívocos no hay semejanza. Como quiera que entre Dios y las criaturas hay alguna semejanza, según aquello de Gen 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza,* parece que hay algo que se dice unívocamente de Dios y de las criaturas.

3. Todavía más. Como se dice en X *Metaphys.*[14], la medida es homogénea con lo medido. Pero, como se dice allí mismo, Dios es la medida de todos los seres. Luego Dios es homogéneo con las criaturas. Por lo tanto, hay algo que se puede decir unívocamente de Dios y de las criaturas.

En cambio, lo que se dice de algo con el mismo nombre, pero con distinto sentido, se está diciendo equívocamente. Pero ningún nombre se da a Dios con el mismo sentido con que se da a las criaturas. Pues la sabiduría en las criaturas es una cualidad; en Dios, no. Y el género, al variar cambia el concepto, ya que es parte de la definición. Lo mismo puede decirse de otras cosas. Por lo tanto, lo que se dice de Dios y de las criaturas, se dice equívocamente.

Por otra parte, más se distingue Dios de las criaturas que cualquiera de las criaturas entre sí. Pero por la diferencia existente entre algunas criaturas sucede que nada se puede decir de todas unívocamente; al igual que de aquellas cosas que no concuerdan en algún género. Luego mucho menos se puede decir algo unívocamente de Dios y de las criaturas; sino que todo deberá decirse equívocamente.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que algo se puede decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único. Ejemplo: el sol, siendo una sola energía, produce, en los seres de aquí abajo, múltiples y variadas formas. Igualmente, como ya se dijo (a.4), todas las perfecciones de las cosas, que en la realidad creada se encuentran en forma divisa y múltiple, en Dios preexisten en forma única.

Así, pues, cuando algún nombre que se refiera a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas. Ejemplo: cuando damos al

13. Original: *Latrabili et marino.* También conocido por *Nioto* y *Tollo.* Se trata de los llamados peces selacios (como el tiburón, la tintorera o la raya). El nombre más usado es el de *cazón,* referido siempre a los más voraces y temibles. El carácter de este último choca con el del primero, generalmente doméstico. Ambos, llamados *perros,* dan fuerza al ejemplo aducido en el texto. *(N. del T.)* 14. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.3 (BK 1053a24): S. Th. lect.2 n.1954.

hombre el nombre de *sabio,* estamos expresando una perfección distinta de la esencia del hombre, de su capacidad, de su mismo ser y de todo lo demás. Pero cuando este nombre lo damos a Dios, no pretendemos expresar algo distinto de su esencia, de su capacidad o de su ser. Y así, cuando al hombre se le da el nombre de *sabio,* en cierto modo determina y comprehende la realidad expresada. No así cuando se lo damos a Dios, pues la realidad expresada queda como incomprehendida y más allá de lo expresado con el nombre. Por todo lo cual se ve que el nombre *sabio* no se da con el mismo sentido a Dios y al hombre. Lo mismo cabe decir de otros nombres. De donde se concluye que ningún nombre es dado a Dios y a las criaturas unívocamente.

Pero tampoco equívocamente, como dijeron algunos[15]. Pues, de ser así, partiendo de las criaturas nada de Dios podría ser conocido ni demostrado, sino que siempre se caería en la falacia de la equivocidad. Y esto va tanto contra los filósofos que demuestran muchas cosas de Dios, como contra el Apóstol cuando dice en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado.*

Así, pues, hay que decir que estos nombres son dados a Dios y a las criaturas por analogía[i], esto es, proporcionalmente[j]. Lo cual, en los nombres se presenta de doble manera. 1) O porque muchos guardan proporción a una cosa, como *sano* se dice tanto de la medicina como de la orina, ya que ambos guardan relación y proporción a la salud del animal, la orina como signo y la medicina como causa. 2) O porque uno guarda proporción con otro, como *sano* se dice

15. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.1 c.59 (FR84); AVERROES, *In Metaphys.* 1.12, comm.51 (8, 337B).

---

i. En la concepción tomista de la analogía se entrecruzan sin duda varias corrientes filosóficas. Por una parte, la idea de «participación» que S. T. recibe de Platón (comprensión de la realidad en términos de modelo e imagen entre el mundo de las ideas y el plano de lo sensible y, por tanto, su distinción y coincidencia). Por otra, la «unidad de relación de semejanza» o relación objetiva (proporcionalidad) que toma de Aristóteles. Finalmente, la «unidad de referencia a un primero» (= «per prius et posterius» = atribución) que toma del mismo Aristóteles y de la filosofía judeo-árabe. La auténtica originalidad del Angélico está en la síntesis armoniosa que consigue (cf. E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* [Salamanca 1968] p.295-296; S. GÓMEZ NOGALES, 1.c.,248).

j. Puede apreciarse en Santo Tomás una cierta evolución (cf. E. SCHILLEBEECKX, 1.c.297-321).

1. En *I* y *II Sent.* (año 1256) no habla nunca de analogía de «proporcionalidad» a no ser en un sentido metafórico. Habla de analogía «unius ad alterum», a la cual llama a veces «analogia creaturae ad creatorem» y también «similitudo imitationis», es decir, analogía de atribución o de *proporción.* Esta se entiende, no como si el mundo y Dios se refieran al *ser* (esto es lo que llama «plurium ad unum») sino en el sentido de que el mundo depende de Dios, que es el primer analogado («unius ad alterum»).

2. En *III* y *IV Sent.* (año 1357) deja de hablar de «proporción» y habla sólo de «proporcionalidad» y ello porque esta última le permite mejor subrayar la distancia infinita existente entre el mundo y Dios. Ya no se trata de un nombre que se predica primariamente de un sujeto y de los demás sólo por referencia o dependencia de él, sino de un nombre (concepto) que se predica de varios según una «igualdad de proporción» («unidad de relación de semejanza» en Aristóteles). Cierto que presupone la de atribución, pues no se trata de que Dios y las criaturas convengan en un algo superior del que participan gradualmente; sino de que lo que en Dios es plenitud *(Ipsum esse)* y, por tanto, *Primum analogatum,* es también participado gradualmente en una igualdad proporcional *(III Sent.* d.1 q.1 a.1 c y ad 3; *IV Sent.* d.1 q.ª5 ad 3; d.49 q.2 a.1 ad 6).

3. En *De Veritate* q.2 a.11 (año 1259) rechaza la analogía de atribución (llamada aquí «convenientia proportionis») y acepta sólo la de proporcionalidad, «convenientia proportionalitatis». La razón aducida es que la primera dice una *determinada distancia,* por lo que no puede predicarse de la relación mundo-Dios.

4. Más tarde, y particularmente en la *Suma Teológica* (año 1266ss) usa indistintamente una y otra. La de *proportio* o atribución, para subrayar la *dependencia* de las criaturas con respecto al Creador; la de *proporcionalidad* para remarcar la *distancia infinita.* — En el presente artículo cita tan sólo la de «proporción» (atribución), pero tanto en la q.4 a.3 como en la q.6 a.4 establece los principios para una doble analogía.

de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal. De este modo, algunos nombres son dados a Dios y a las criaturas analógicamente, y no simplemente de forma equívoca o unívoca. Pues no podemos nombrar a Dios a no ser partiendo de las criaturas, como ya se dijo (a.1). Y así, todo lo que se dice de Dios y de las criaturas se dice por la relación que la criatura tiene con Dios como principio y causa, en quien[16] preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Este modo de interrelación es el punto medio entre la pura equivocidad y la simple univocidad. Pues en la relación analógica no hay un solo sentido, como sucede con los nombres unívocos, ni sentidos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que analógicamente se da a muchas cosas expresa distintas proporciones; a algún determinado uno, como el nombre sano, dicho de la orina, expresa el signo de salud del animal; y dicho de la medicina, en cambio, expresa la causa de la misma salud.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las atribuciones es necesario reducir las equívocas a las unívocas; sin embargo, en las acciones, el agente no unívoco, necesariamente precede al agente unívoco. Pues el agente no unívoco es causa universal de toda especie, como el sol es causa generativa de todos los hombres. El agente unívoco no es causa agente universal de toda especie (en caso contrario sería agente de sí mismo, puesto que está contenido en una misma especie); sino que es causa particular de aquel individuo que participa de la especie. Así, pues, la causa universal de toda especie no es agente unívoco. La causa universal, además, es anterior a la particular. Este agente universal, aun cuando no sea unívoco, sin embargo no es completamente equívoco, porque, de serlo, no podría obrar algo semejante a sí mismo; pero puede decirse que es agente analógico, como en las atribuciones todos los unívocos son reducidos a un primero no unívoco, sino análogo, que es el ser.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza que la criatura tiene con respecto a Dios es imperfecta; porque no representa tampoco lo mismo según el género, como ya se dijo (q.4 a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no es la medida proporcionada de lo medido. De ahí que ni sea necesario que Dios y la criatura entren en un mismo género.

Todo lo dicho en sed cont.[17] lleva a la conclusión de que los nombres dados a Dios y a las criaturas no son atribuidos unívocamente; y no porque lo sean equívocamente.

ARTÍCULO 6

Los nombres, ¿son o no son dados a las criaturas antes que a Dios?

In Sent. 1.1 d.4 q.2 a.1; d.22 a.2; *De Verit.* q.4 a.1; *In Ephes.* c.3 lect.4; *Cont. Gentes* 1, 34; *Compend. Theol.* c.27.

Objeciones por las que parece que los nombres son dados a las criaturas antes que a Dios:

1. Conforme conocemos algo, lo nombramos; pues, según el Filósofo[18], los nombres son expresiones conceptuales. Pero conocemos lo creado antes que a Dios. Luego los nombres dados por nosotros les corresponden a las criaturas antes que a Dios.

2. Más aún. Según Dionisio en el *De Div. Nom.*[19], a Dios le damos nombres partiendo de las criaturas. Pero los nombres que son trasladados de las criaturas a Dios, antes han sido dados a las criaturas que a Dios, como *león, piedra* y otros. Luego todos los nombres que son dados a Dios y a las criaturas, antes son dados a las criaturas que a Dios.

3. Todavía más. Todos los nombres que son dados conjuntamente a Dios y a las criaturas, a Dios le son dados como

16. Orig.: *in qua.* Este *in qua* (femenino) tiene como antecedente *causam.* Creemos que es más correcto fijar *in quo* cuyo antecedente es *Deum.* La or. explicativa entre comas lo permite y lo exige. Por eso traducimos *en quien. (N. del T.)* 17. Referido a las dos objeciones que allí figuran y que fundamentan, al hablar de Dios, las formulaciones equívocas, como en las anteriores se fundamentan las unívocas. Ambas son superadas por las análogas. Por eso, la estructura del art., aunque se mantenga, queda alterada. Cf. por ej. a.10 y las respuestas a las objeciones que allí se ofrecen. *(N. del T.)* 18. ARISTÓTELES, *Periherm.* c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.3. 19. C.1 § 6: MG 3, 596; S. Th. lect.3.

causa de todo, como dice Dionisio[20]. Pero lo que se dice de alguien en cuanto causa, se dice consecuentemente. Ejemplo: *sano* se dice antes del animal que de la medicina, que es causa de salud. Por lo tanto, estos nombres son dados a las *criaturas antes que a Dios.*

En cambio está lo que se dice en Ef. 3,14s.: *Doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesús, de quien recibe su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Lo mismo parece que debería decirse de otros nombres que se dan a Dios y a las criaturas. Luego estos nombres se dan antes a Dios que a las criaturas.

Solución. *Hay que decir:* Todos los nombres que se dan a muchos analógicamente, es necesario que todos sean dados por su referencia a uno; y así, es necesario que tal uno entre en la definición de todos. Y porque el concepto expresado por el nombre es la definición, como se dice en IV *Metaphys.*[21], es necesario que aquel nombre sea dado antes a aquello que entra en la definición de lo otro, y después sea dado a los otros siguiendo el orden establecido por la relación más o menos estrecha que guarden con aquél. Ejemplo: *Sano* dado al animal, entra en la definición de *sano* dado a la medicina, que es llamada sana porque causa salud en el animal; también entra en la definición de *sano* dado a la orina, que es llamada sana porque es signo de la salud del animal.

Por otra parte, todos los nombres que son dados a Dios metafóricamente, han sido dados a las criaturas antes que a Dios; porque dados a Dios, no indican más que las semejanzas con tales criaturas. Ejemplo: Decir que el prado *ríe,* no significa más que, cuando florece, el prado tiene el esplendor parecido al del hombre cuando ríe. Es la semejanza de proporción. Decir que Dios es *león* no significa más que, en su actuar, Dios tiene tanta fuerza que se parece a la del león. Esto da a entender que no se puede definir el significado de los nombres dados a Dios si no se parte de lo que significan cuando son dados a las criaturas. De los otros nombres que son dados a Dios no metafóricamente, cabría decir lo mismo, siempre que sólo le sean dados en sentido causal, como ya sostuvieron algunos[22]. Ejemplo: si al decir *Dios es bueno,* no se dijera más que *Dios es causa de la bondad de la criatura;* y si este nombre *bueno,* dado a Dios, incluyera en sí mismo la bondad de la criatura. De ser así, el nombre *bueno* se daría a la criatura antes que a Dios. Pero quedó ya demostrado (a.2) que estos nombres son dados a Dios no sólo en sentido causal, sino también esencial. Pues cuando se dice *Dios es bueno* o *sabio,* no sólo se expresa que Él es causa de sabiduría o de bondad, sino que éstas preexisten en Dios en forma sublime. Por lo tanto, según esto, hay que decir: En cuanto a la realidad expresada por el nombre, éste es dado a Dios antes que a las criaturas, porque tales perfecciones brotan de Dios y se depositan en las criaturas. En cuanto al hecho de dar nombre, antes se lo damos a las criaturas, que son lo primero que conocemos. Por tanto, la significación del nombre les corresponde a las criaturas, como ya se dijo (a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal objeción es válida en cuanto referida al hecho de dar nombre.

2. *A la segunda hay que decir:* No tienen el mismo sentido los nombres dados a Dios metafóricamente que los otros, como se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Tal objeción sería válida si los nombres fueran dados a Dios sólo en sentido causal y no esencial, como *sano* dado a la medicina.

ARTÍCULO 7

Los nombres que implican relación a las criaturas, ¿son o no son dados a Dios partiendo del tiempo?

q.34 a.3 ad 2; *In Sent.* 1 d.30 a.1; d.37 q.2 a.3

Objeciones por las que parece que los nombres que implican relación a las criaturas no son dados a Dios partiendo del tiempo:

1. Como suele decirse, todos estos nombres indican la sustancia divina. Por eso Ambrosio[23] dice que el nombre *Se-*

20. *De Myst. Theol.* c.1 § 2: MG 3,1000. 21. ARISTÓTELES, 3, c.7 n.9 (BK 1012a23): S. Th. lect.16, n.733. 22. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.21: ML 210,631; reg.26: ML 210,633. 23. *De Fide* l.1 c.1: ML 16,553.

ñor es nombre de poder, que es la sustancia divina; y *Creador* indica la acción de Dios, que es su esencia. Pero la sustancia divina no es temporal, sino eterna. Luego todos estos nombres no son dados a Dios partiendo del tiempo, sino de la eternidad.

2. Más aún. A lo que le sucede algo con el tiempo, se puede decir que es hecho, pues lo que con el tiempo se vuelve blanco, se hace blanco. Pero a Dios no le corresponde ser hecho. Luego nada se le puede atribuir a Dios partiendo del tiempo.

3. Todavía más. Si algunos nombres son dados a Dios partiendo del tiempo por la relación que tienen con las criaturas, lo mismo podría decirse, al parecer, de todos los nombres que tienen relación con las criaturas. Pero algunos nombres que implican relación con las criaturas son dados a Dios partiendo de la eternidad; pues desde la eternidad conoció y amó Dios a la criatura, según aquello de Jer 31,3: *Te amé con amor eterno.* Luego todos los nombres que implican relación a las criaturas, como *Señor y Creador,* son dados a Dios desde la eternidad.

4. Aún más. Estos nombres indican relación. Por lo tanto, es necesario que tal relación sea algo, o sólo en Dios, o sólo en la criatura. Pero no es posible que esté sólo en la criatura; porque, de ser así, a Dios se le llamaría *Señor* desde su contrario, que estaría en la criatura; no obstante, nada recibe su denominación desde su contrario. Por lo tanto, debe concluirse que la relación también es algo en Dios. Pero en Dios nada puede haber partiendo del tiempo, puesto que está por encima del tiempo. Luego parece que tales nombres no son dados a Dios partiendo del tiempo.

5. Y también. Por la relación algo es llamado relativo. Ejemplo: Por el dominio, Señor; por la blancura, blanco. Por lo tanto, si la relación de dominio no está en Dios realmente, sino sólo conceptualmente, hay que concluir que, realmente, Dios no es Señor. Lo cual es evidentemente falso.

6. Por último. Las realidades relacionadas entre sí y que no se dan juntas, una puede existir y la otra no. Ejemplo: Existe lo que puede ser conocido, aunque no se tenga su conocimiento, como se dice en *Praedicamentis* [24]. Pero las relaciones existentes entre Dios y las criaturas no se dan juntas. Luego algo de Dios puede ser dicho referido a la criatura aunque no exista. De este modo, nombres como *Señor* y *Creador* son dados a Dios partiendo de la eternidad, no del tiempo.

En cambio está lo que dice Agustín en V *De Trin.* [25]: Llamar a Dios *Señor* es una denominación que le corresponde partiendo del tiempo.

Solución. *Hay que decir:* Algunos nombres que implican relación a la criatura, son dados a Dios partiendo del tiempo y no de la eternidad. Para entenderlo, conviene saber que algunos [26] sostuvieron que la relación no es una realidad natural, sino sólo conceptual. Lo cual resulta ser falso, pues las mismas cosas tienen relación y guardan un orden entre sí. Sin embargo, hay que tener presente que, como quiera que la relación requiere dos extremos, cabe una triple consideración sobre su realidad natural y conceptual. Puede suceder que cada uno de los extremos sea sólo conceptual; esto es así cuando el orden o relación entre algunos no se da más que por aprehensión conceptual. Ejemplo: *Lo mismo es igual a lo mismo.* Pues el entendimiento, al aprehender algo dos veces, establece aquel algo como dos; y de este modo concibe la relación de lo mismo consigo mismo. Algo parecido sucede en todas las relaciones que se dan entre el ser y el no ser; pues el entendimiento hace las relaciones cuando aprehende el no ser como uno de los extremos. Lo mismo sucede con todas las relaciones derivadas del acto del entendimiento, como género, especie y similares.

En cambio, otras relaciones, atendiendo a los extremos, son realidad natural; a saber, cuando dos cosas se relacionan entre sí por algo que realmente se encuentra en una y otra. Ejemplo: Todas las relaciones derivadas de la cantidad, como grande y pequeño, doble y mitad y similares; pues la cantidad está en cada uno de los extremos. Algo parecido pue-

24. ARISTÓTELES, c.5 n.18 (BK 7b30). 25. C.16: ML 42,922. 26. Cf. los citados por AVERROES, *In Metaphys.* l.12, comm.19 (8, 306B). En *De Pot.* q.8 a.2 señala: *oportet hoc etiam Porretanos dicere.*

de decirse de las relaciones derivadas de la acción y de la pasión, como motivo y móvil, padre e hijo, y similares.

Otras veces sucede que la relación en uno de los extremos es una realidad natural, y en el otro sólo conceptual. Esto se da cuando los dos extremos no son de un solo orden. Ejemplo: El sentido y el entendimiento están referidos a lo sensible y a lo cognoscible, los cuales, por ser realidades que se dan en el ser natural, están fuera del orden del ser sensible y de lo inteligible. De este modo, entre el entendimiento y el sentido hay una relación real en cuanto que están ordenados a conocer y sentir las cosas. Pero tales cosas, consideradas en sí mismas, están fuera de dicho orden. Por lo tanto, en las cosas no existe ninguna relación natural con el entendimiento y el sentido; sino sólo relación conceptual, en cuanto que el entendimiento las aprehende como términos de la relación del entendimiento y del sentido. Por eso, el Filósofo en V *Metaphys.*[27] dice que no son llamadas relativas porque vayan referidas a otras, sino porque otras van referidas a ellas mismas. Así, *derecho* no se dice de una columna, sino en cuanto que se coloca a la derecha del animal; de ahí que la relación no se dé realmente en la columna, sino en el animal.

Así, pues, como quiera que Dios está fuera de todo orden de las criaturas, y todas las criaturas están ordenadas a Él mismo, y no lo contrario, es evidente que las criaturas están referidas realmente al mismo Dios; pero en Dios no hay ninguna relación natural de Él con las criaturas, sino sólo conceptual, en cuanto que las criaturas están orientadas a Él mismo. Y así, nada impide que los nombres que implican relación a las criaturas sean atribuidos a Dios partiendo del tiempo; y no porque en Él haya algún cambio, sino por lo variable de la criatura; como la columna pasa a la derecha del animal, no porque en ella haya habido un cambio, sino porque se ha movido el animal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay algunos nombres relativos, como *Señor, siervo, padre, hijo* y similares, que se dan para indicar las relaciones existentes. Se les denomina relativos *al ser.* Otros, en cambio, como *motor y móvil, regente y regido* y similares, se dan para indicar cosas de las que se derivan algunas relaciones. Se les denomina relativos *al expresar.* Esta diferencia debe ser tenida en cuenta al tratar de los nombres divinos. Pues algunos, como *Señor,* indican la misma relación con la criatura. Y así, no indican directamente la sustancia divina, sino sólo de forma indirecta, en cuanto que la presuponen; como el dominio presupone el poder, que es la sustancia divina. Otros, en cambio, indican directamente la sustancia divina; y, consecuentemente, implican relación. *Salvador, Creador,* y similares, indican la acción de Dios, que es su esencia. Sin embargo, ambos nombres son dados a Dios partiendo del tiempo por la relación que, principal y derivadamente, conllevan. Y no porque indiquen, directa o indirectamente, la esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como quiera que las relaciones dadas a Dios partiendo del tiempo no están en Dios sino de forma conceptual, así, hacerse o ser hecho no se dice de Dios más que conceptualmente, sin que en Él se dé cambio alguno. Dice el Sal 89,1: *Señor, te has hecho un refugio para nosotros.*

3. *A la tercera hay que decir:* La acción del entendimiento y de la voluntad está en el agente. Y así, los nombres que indican relaciones derivadas de la acción del entendimiento o de la voluntad son dados a Dios partiendo de la eternidad. En cambio, los derivados de las acciones que, según nuestro modo de entender, se concretan en efectos, como *Salvador, Creador* y similares, son dados a Dios partiendo del tiempo

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones indicadas por los nombres que son dados a Dios partiendo del tiempo, en Dios están sólo conceptualmente; en las criaturas, las relaciones opuestas a aquellas están realmente. No hay inconveniente en dar nombres a Dios partiendo de las relaciones que naturalmente se dan en la realidad; sin embargo, sólo en cuanto que nuestro entendimiento las capta como relaciones opuestas a Dios. Como se dice que Dios está relacionado

27. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.8 (BK 1021 a 29): S. Th. lect.17.

con la criatura, porque la criatura está orientada a Dios, es lo mismo que dice el Filósofo en V *Metaphys.*[28] de lo cognoscible, que está relacionado porque el entendimiento está orientado a él.

5. *A la quinta hay que decir:* Al considerar que Dios está referido a la criatura en el sentido que la criatura está orientada a Dios, como quiera que la relación de dependencia es real en la criatura, se sigue que Dios es Señor no sólo conceptualmente, sino realmente. Pues se le llama Señor en el mismo sentido en el que la criatura le está sometida.

6. *A la sexta hay que decir:* Para saber si los relativos se dan juntos o no, no es necesario tener presente el orden de las cosas a las que se les aplica tales relativos, sino los significados de los mismos relativos. Pues si uno en su concepto encierra al otro, y viceversa, entonces se dan juntos, como doble y mitad, padre e hijo y similares. En este sentido hay que considerar el entendimiento y lo cognoscible. Pues lo cognoscible encierra potencialidad; el entendimiento, hábito o acto. De ahí que lo cognoscible, por su mismo significado, exista antes que el entendimiento. Pero, si se toma como acto lo cognoscible, entonces se da como acto junto con el entendimiento; pues lo conocido no es nada si no se le conoce. Así, pues, aun cuando Dios sea anterior a las criaturas, sin embargo, porque el significado de Señor incluye que tenga siervo, y viceversa, estos dos relativos, Señor y siervo, se dan juntos. Por lo tanto, Dios no fue Señor antes de tener a la criatura dependiente de Él.

ARTÍCULO 8

El nombre Dios, ¿indica o no indica naturaleza?

In Sent. 1 d.2. Exp. text.

Objeciones por las que parece que el nombre *Dios* no indica naturaleza:

1. Dice el Damasceno en el l.1[29] que *Dios viene de a theein,* que significa acudir[30], *para sostenerlo todo;* o de *aethein, esto es, arder* (pues nuestro Dios es fuego que consume toda maldad); o de *theasthai, esto es, tenerlo presente todo.* Pero todo esto va referido a su acción. Luego el nombre *Dios* indica operación, no naturaleza.

2. Más aún. Damos nombre a algo en cuanto que lo conocemos. Pero la naturaleza divina nos es desconocida. Luego el nombre *Dios* no indica naturaleza divina.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el l.1 *De Fide*[31]: *El nombre Dios indica naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* No es lo mismo el origen de un nombre y su significado, que el significado que luego se le da. Pues así como conocemos la sustancia de una cosa por sus propiedades u operaciones, así también denominamos la sustancia de una cosa por alguna propiedad u operación suya. Ejemplo: La sustancia de la piedra la denominamos por alguna acción suya, como que lastima el pie. Sin embargo, el nombre lo damos no para indicar la acción, sino la sustancia de la piedra. En cambio, hay cosas, como el calor, el frío, la blancura y otros, que, por conocerlas en cuanto tales, no los indicamos por otros. En estos casos, el significado original y el significado que se le da es el mismo. Así, pues, porque Dios no nos es conocido por su naturaleza, sino que lo intuimos por sus operaciones o efectos, a partir de ellos podemos nombrarle, como ya se dijo (a.1). De ahí que el nombre *Dios,* en cuanto a su origen, indica operación. Pues se le da este nombre por la providencia universal, ya que todos cuantos hablan de Dios, al nombrar a Dios, intentan expresar que tiene providencia de todas las cosas. Por eso dice Dionisio en el c.12 *De Div. Nom.*[32]: *La deidad es la que lo ve todo con perfecta providencia y bondad.* Por lo tanto, el nombre Dios tomado de esta operación, se le da para indicar la naturaleza divina[k].

28. Ib. 29. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94, 835. 30. Orig. *currere.* Por regla general, este verbo ha sido cambiado por *curare* (cuidar). Creemos que hay que mantener *currere* (correr), mucho más fiel al orig. griego. El contexto permite sustituir el polivalente *correr* por *acudir. (N. del T.)* 31. C.1: ML 16,553. 32. § 2: MG 3,969; S. Th. lect.1.

k. Santo Tomás adopta una postura intermedia entre Aecio († 367) y Eunomio († 394) por una parte y Filón (h.50) y Plotino († 269) por otra, acercándose más bien al Pseudo-Dionisio

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que dice el Damasceno[33] va referido a la providencia, y para indicarle se le da el nombre *Dios.*

2. *A la segunda hay que decir:* En la medida en que podemos conocer la naturaleza de alguna cosa por sus propiedades y efectos, así podemos indicarla con el nombre. Así, porque podemos conocer la sustancia de la piedra en sí misma por su propiedad, conociendo qué es la piedra, el nombre *piedra* indica la naturaleza de la piedra en cuanto tal; puesto que expresa la definición de piedra por la que conocemos qué es la piedra. Pues el concepto que expresa el nombre es la definición, como se dice en IV *Metaphys.*[34] Pero por los efectos divinos no podemos conocer la naturaleza divina tal como es en sí misma, esto es, que sepamos de ella *qué es;* sino sólo por vía de eminencia, de causalidad y de negación, como ya se dijo (q.12 a.12). Es así como el nombre *Dios* indica la naturaleza divina. Pues este nombre ha sido dado para indicar algo que está por encima de todo lo que existe, que es principio de todo y que está alejado de todo. Esto es lo que intentan expresar quienes dan nombre a Dios.

ARTÍCULO 9

El nombre Dios, ¿es o no es comunicable?

Objeciones por las que parece que el nombre *Dios* es comunicable:

1. A quien se le comunica lo significado por el nombre, también se le comunica el nombre. Pero, como se dijo (a.8), el nombre *Dios* indica la naturaleza divina, que es comunicable a otros, según aquello de 2 Pe 1,4: *Nos hizo promesas grandes y preciosas para que participemos de la naturaleza divina.* Luego el nombre *Dios* es comunicable.

2. Más aún. Sólo los nombres propios no son comunicables. Pero el nombre *Dios* no es nombre propio, sino apelativo, hecho este que resulta evidente por aquello del Sal 81,6: *Yo dije: Sois dioses.* Luego el nombre *Dios* es comunicable.

3. Todavía más. Como se dijo (a.8), el nombre *Dios* se da por la operación. Pero todos los otros nombres que se dan a Dios por las operaciones o por los efectos, como bueno, sabio y otros, son comunicables. Luego el nombre *Dios* es comunicable.

En cambio está lo que se dice en Sab 14,21: *El incomunicable nombre se lo dieron a maderos y piedras.* Está hablando del nombre de la deidad. Luego el nombre *Dios* es nombre incomunicable.

Solución. *Hay que decir;* Un nombre puede ser comunicable de dos maneras: *Una,* propiamente; *otra,* por semejanza. Un nombre es comunicable propiamente cuando toda la significación del nombre es comunicable a muchos. Es comunicable por semejanza, cuando algo de muchos está incluido en la significación del nombre. Ejemplo: El nombre *león* es comunicable propiamente a todos aquellos en quienes se encuentra la naturaleza indicada con el nombre *león.* Es comunicable por semejanza a aquellos que tienen algo de leonino, como la audacia o la fuerza, los cuales, metafóricamente, son llamados *leones.*

Para saber qué nombres son comunicables propiamente, hay que tener presente que toda forma presente en un supuesto por el que queda individualizado, es común a muchos realmente o, al menos, conceptualmente. Ejemplo: La na-

33. *De Fide Orth.* 1.1 c.9: MG 94,836.

34. ARISTÓTELES, 3 c.8 n.9 (BK 1012a23): S. Th. lect.16 n.733.

(fines s. V). Aquéllos llegaban a defender la posibilidad de comprehender a Dios por las solas fuerzas naturales; éstos negaban cualquier posibilidad de alcanzar el ser divino. S. T. se apoya en el principio de causalidad. Esto le permite deducir la existencia de una Primera Causa. Luego, por lo mismo que el efecto ha de realizarse más límpidamente en su fuente, logra afirmar de Dios una serie de perfecciones positivas. Ayudado por la revelación, consigue conocer algo de la «eminencia» entrevista por la razón. De esta forma, aunque la naturaleza de Dios esté *más allá del ser* —no porque no sea ser, sino porque lo es en un grado supereminente— el hombre puede conocer, siquiera sea deficientemente la naturaleza divina. Con lo que la palabra *Dios* se refiere a la naturaleza.

turaleza humana es común a muchos real y conceptualmente; en cambio, la naturaleza solar no es común a muchos realmente, sino sólo conceptualmente, pues la naturaleza solar puede ser entendida como existente en muchos supuestos. Esto es así porque el entendimiento comprende la naturaleza de cualquier especie por la abstracción que hace de lo singular; de ahí que, existir en un supuesto o en muchos, está fuera del concepto de naturaleza de la especie; por eso, manteniendo el concepto de la especie, puede ser entendido como existente en muchos. Pero el singular, por lo mismo que es singular, se diferencia de todos los demás. Por lo tanto, todo nombre dado para indicar algún singular, es incomunicable tanto real como conceptualmente; pues la pluralidad de un individuo ni siquiera puede entrar en la aprehensión. Por eso, ningún nombre que indique a un individuo puede ser comunicable a muchos propiamente, sino sólo por semejanza. Ejemplo: Metafóricamente, alguien puede ser llamado *Aquiles,* por tener alguna de las características de Aquiles, como la fuerza.

Por otra parte, las formas que no se individualizan por algún supósito, sino que lo hacen por sí mismas (como las formas subsistentes), si fueran entendidas tal como son en sí mismas, no serían comunicables ni real ni conceptualmente; quizá lo fueran por semejanza, tal como se ha dicho de los individuos. Pero, porque no podemos entender las formas simples tal como son en sí mismas, sino que las entendemos como los compuestos cuyas formas se dan en la materia, así también, como ya se dijo (a.1 ad 2), les damos nombres concretos que indican la naturaleza presente en algún supuesto. Por lo tanto, en lo referente al concepto de los nombres, usamos el mismo concepto para los nombres que damos para indicar las naturalezas de los compuestos y para los nombres que damos para indicar las naturalezas simples subsistentes.

Por lo tanto, como quiera que el nombre *Dios* es dado para indicar la naturaleza divina, como se dijo (a.8), y como quiera que la naturaleza divina no es multiplicable, como quedó demostrado (q.11 a.3), se sigue que el nombre Dios es incomunicable en su contenido, pero comunicable con el pensamiento; del mismo modo que el nombre Sol sería comunicable con el pensamiento poniendo muchos soles. Así, dice Gál 4,8: *Rendíais culto a quienes no eran, por su naturaleza, dioses.* Glosa [35]: *no son dioses por naturaleza, sino por el pensamiento humano.*

No obstante, el nombre Dios es comunicable si bien no en toda su significación, sino sólo en parte, por semejanza. Como son llamados dioses quienes participan por semejanza de algo divino, según aquello del Sal 81,6: *Yo dije: dioses sois.*

Por lo demás, si hubiera algún nombre dado a Dios para indicar no la naturaleza, sino el supuesto, queriendo decir: *éste,* dicho nombre sería totalmente incomunicable: como quizá ocurre con el nombre *Tetragrammaton* para los Hebreos. Algo parecido si alguien diera nombre al Sol indicando su individualidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La naturaleza divina no es comunicable, a no ser por la participación de semejanza.

2. El nombre Dios es apelativo y no propio, porque indica la naturaleza divina como presente en alguien; aun cuando el mismo Dios realmente no sea ni universal ni particular. Pues los nombres no siguen al modo de ser presente en las cosas, sino al modo de ser presente en nuestro conocimiento. Y, sin embargo, según la verdad real, es incomunicable, por lo mismo que se ha dicho del nombre *sol* (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Nombres como bueno, sabio y similares son dados por las perfecciones que, procedentes de Dios, están en las criaturas; sin embargo, no son dados para indicar la naturaleza divina, sino para indicar absolutamente las mismas perfecciones. Y así, también por la verdad real son comunicables a muchos. Pero el nombre *Dios* es dado desde la acción propia de Dios, que continuamente experimentamos, para indicar la naturaleza divina.

35. *Glossa* de Pedro LOMBARDO a *Gál* 4,8: ML 192,139; *Gloss. interl.* a *Gál* 4,8 (6,84v): ib.

ARTÍCULO 10

El nombre Dios, ¿es o no es por participación, naturaleza y opinión dado a Dios unívocamente?

Objeciones por las que parece que el nombre *Dios,* por participación, naturaleza y opinión es dado a Dios unívocamente:

1. Donde hay una significación diversa no hay contradicción del que afirma o del que niega; pues la equivocidad impide la contradicción. Pero el católico que dice: *El ídolo no es Dios,* contradice al pagano que dice: *el ídolo es Dios.* Luego en ambos casos el nombre Dios es dado unívocamente.

2. Más aún. Como el ídolo es Dios según la opinión y no según la verdad, así también al placer del deleite carnal se le llama felicidad según la opinión y no según la verdad. Pero el nombre *felicidad* se da unívocamente tanto a la felicidad opinada como a la felicidad verdadera. Luego el nombre *Dios* es dado unívocamente tanto al Dios verdadero como, al Dios opinado.

3. Todavía más. Unívocos son aquellos incluidos en un solo concepto. Pero el católico, cuando dice que Dios es uno, con el nombre de Dios indica algo omnipotente y digno de ser venerado por encima de todo. Esto mismo entiende el pagano cuando dice que el ídolo es Dios. Luego en ambos casos el nombre *Dios* es dado unívocamente.

En cambio, como se dice en I *Periherm.*[36], lo que está en el entendimiento es imagen de lo que está en la realidad. Pero el nombre *animal,* dado al animal real y al animal pintado, tiene sentido equívoco. Luego el nombre *Dios,* dado al Dios verdadero y al Dios opinado, tiene sentido equívoco.

Más aún, nadie puede indicar lo que no conoce; pero el pagano no conoce la naturaleza divina; luego, cuando dice: *el ídolo es Dios,* no indica la verdadera deidad. Esta la indica el católico que dice que no hay más que un Dios. Luego el nombre *Dios* no es dado unívocamente, sino equívocamente, al Dios verdadero y al Dios opinado.

Solución. *Hay que decir:* El nombre *Dios,* en las tres acepciones indicadas, no se toma en sentido unívoco o equívoco, sino análogo. Es evidente por lo siguiente. Porque los unívocos tienen completamente el mismo concepto; en los equívocos, completamente diverso; en los análogos, en cambio, es necesario que el nombre tomado con una significación se mantenga en su definición aunque sea tomado con otros significados. Como *ser* dicho de la sustancia, se mantiene en su definición de ser cuando se dice del accidente; y *sano* dicho del animal se mantiene en la definición de sano cuando se dice de la orina y de la medicina, pues cuando se habla de la salud del animal, la orina indica salud; la medicina, causa.

Así sucede en el caso que estamos tratando. Pues el nombre *Dios* dado al Dios verdadero entra en el concepto de Dios cuando se da a Dios por opinión o por participación. Pues cuando a alguien le llamamos Dios por participación, con el nombre Dios entendemos algo que tiene semejanza con el Dios verdadero. Parecidamente, cuando al ídolo lo llamamos Dios, con el nombre Dios entendemos que se indica algo que algunos opinan que es Dios. Así resulta evidente que, aun cuando la significación sea variada, uno de sus significados está incluido en los demás. Por lo tanto, también es evidente que se da en sentido analógico.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La multiplicidad de nombres no depende de su aplicación, sino de su significado, pues *hombre,* se dé a quien se dé, tanto de forma auténtica como falsa, se da en un solo sentido. Pero tendría sentido múltiple si por hombre intentáramos exponer cosas distintas. Ejemplo: Si uno, con *hombre* quisiera indicar lo que es verdaderamente hombre, y otro, con el mismo nombre, quisiera indicar lo que es un piedra o cualquier otra cosa. Así, resulta claro que el católico, al decir que el ídolo no es Dios, contradice al pagano que lo afirma; porque ambos usan el nombre *Dios* para indicar al verdadero Dios. Pues cuando el pagano dice que el ídolo es Dios no usa el nombre en el sentido de un Dios opinable; pues en tal caso ha-

36. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 16a5): S. Th. lect.2 n.

blaría correctamente, como también los católicos lo usan en este sentido como, por ejemplo, al decir: *Todos los dioses de los paganos son demonios* (Sal 95,5).

2 y 3. *A la segunda y a la tercera hay que decir:* Se puede responder algo parecido. Pues aquellos argumentos se centran en la diversa aplicación del nombre y no en el diverso significado.

4. *A la cuarta hay que decir: Animal,* dicho del animal real y del animal pintado, no tiene simplemente sentido equívoco; sino que el Filósofo[37] toma los equívocos en sentido amplio, en cuanto que incluyen los análogos. Porque *ser,* que es análogo, a veces se aplica equívocamente a diversos predicamentos.

5. *A la quinta hay que decir:* Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios en sí misma; pero cada uno la conoce por alguna razón de causalidad, de excelencia o de remoción, como se dijo (q.12 a.12). Por eso, el pagano, al decir que el *ídolo es Dios,* puede tomar el nombre *Dios* con el mismo significado que el católico cuando dice que *el ídolo no es Dios.* Pero si hubiera alguien que no conociera a Dios bajo ningún aspecto, no lo nombraría, a no ser, tal vez, que lo nombrara como nosotros pronunciamos nombres cuyo significado desconocemos.

ARTÍCULO 11

El nombre «El que es», ¿es o no es en grado sumo el nombre propio de Dios?

In Sent. 1 d.8 q.1 a.1.3; *In De Div. Nom.* c.5 lect.1; *De Pot.* q.2 a.1; q.7 a.5; q.10 a.1 ad 9.

Objeciones por las que parece que el nombre *«El que es»* no es en grado sumo el nombre propio de Dios:

1. Como se dijo (a.9), el nombre de *Dios* es incomunicable. Pero este nombre *El que es* no es nombre incomunicable. Luego este nombre *El que es* no es en grado sumo el nombre propio de Dios.

2. Más aún. Dionisio en el c.3 *De Div. Nom.*[38] dice: *La palabra bien manifiesta todo lo que proviene de Dios.* Esto le corresponde en grado sumo a Dios, que es principio universal de todas las cosas. Luego el nombre *bueno* y no *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios.

3. Todavía más. Todo nombre divino parece que conlleva relación a las criaturas, pues Dios no nos es conocido más que a través de las criaturas. Pero el nombre *El que es* no conlleva ninguna relación con las criaturas. Luego el nombre *El que es* no es en grado sumo el nombre propio de Dios.

En cambio está lo escrito en Ex 3,13s, cuando Moisés dice: *Si me preguntan cuál es tu nombre, ¿qué les respondo?,* el Señor le contesta: *Les responderás: EL QUE ES me envía a vosotros.* Luego el nombre *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios [l].

Solución. *Hay que decir:* Tres razones explican por qué *El que es* es en grado sumo el nombre propio de Dios. 1) Por su significado. Pues no significa alguna forma, sino el mismo ser. De ahí que, como el ser de Dios es su misma esencia y esto no le corresponde a nadie más, como ya quedó demostrado (q.3 a.4), es evidente que, entre todos los otros nombres, éste es el que en grado sumo propiamente indica a Dios, pues todo es designado por su forma. 2) *Por su universalidad.* Pues todos los otros nombres o son menos comunes, o, si le son equivalentes, sin embargo le añaden algún concepto por el que, en cierto modo, lo informan y determinan. Además, en esta vida nuestro entendimiento no puede conocer la presencia de Dios en sí misma, sino que, aun cuando exprese lo que entiende de Dios, nunca expresará todo

37. Las objeciones 4 y 5 a las que se da respuesta, están incluidas en el sed cont. ARISTÓTELES, *Cat.* c.1 n.1 (BK 1a1). 38. § 1: MG 3,680.

l. Lo fundamental es penetrar en el misterio de Dios gracias a que Dios mismo ha hablado de sí mismo. Lo esencial para el teólogo es que Dios ha pronunciado su nombre, se ha autocomunicado. No es que Santo Tomás parta de una filosofía para llegar al nombre de Dios, sino al revés: porque sabe que la Revelación ha dado su nombre, elabora una metafísica (cf. LE GUILLOU, *Le Dieu de Saint Thomas:* Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario, Congresso Internazionale, I [Roma-Nápoles 1975] p.161-171).

lo que Dios es en sí mismo. Y así, cuando algunos nombres son menos determinados y más comunes y absolutos, tanto más propiamente son dados a Dios por nosotros. Por eso dice el Damasceno [39]: *Entre todos los nombres que se dan a Dios, el principal es El que es; pues este nombre todo lo abarca, e incluye al mismo ser como un piélago infinito de inabarcable sustancia.* Pues cualquier otro nombre determina de algún modo la sustancia de la cosa; pero este nombre *El que es* no determina ningún modo de ser, sino que va referido a todos; por eso lo llama *piélago infinito de sustancia.* 3) *Por el contenido de su significado.* Pues significa existir en presente. Y eso en grado sumo propiamente se dice de Dios, cuyo existir no conoce el pasado ni el futuro, como dice Agustín en el V *De Trin.*[40]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: El que es* es el nombre de Dios más propio que el nombre *Dios,* tanto en cuanto a su origen, esto es, el *ser,* como a su significado y al contenido de su significado, como ya se dijo (sol.). Pero en cuanto a lo que se quiere indicar, es más propio el nombre *Dios,* pues se da para indicar la naturaleza divina. Y todavía más propio es el nombre *Tetragrammaton*[41] que se da para indicar la misma sustancia incomunicable o, si se puede decir así, singular, de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre *bueno* es el principal nombre de Dios en cuanto causa, sin embargo, no en sentido absoluto, pues en sentido absoluto el ser es entendido como anterior a la causa.

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario que todos los nombres divinos conlleven relación a las criaturas; basta con que sean dados partiendo de algunas perfecciones que, provenientes de Dios, están en las criaturas. Y entre todas las perfecciones, la primera, de la que se toma el nombre *El que es,* es el mismo ser.

ARTÍCULO 12

¿Pueden o no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios?

In Sent. 1 d.4 q.2 a.1; d.22 a.2 ad 1; *Cont. Gentes* 1,36; *De Pot.* q.7 a.5 ad 2.

Objeciones por las que parece que no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios:

1. Dice Dionisio en el c.2 *De Cael. Hier.*[42]: *Las negaciones sobre Dios son verdaderas; las afirmaciones, poco consistentes.*

2. Más aún. Boecio, en el libro *De Trin.*[43], dice: *La forma simple no puede ser sujeto.* Pero Dios es en grado sumo forma simple, como se demostró (q.3 a.7). Luego no puede ser sujeto. Pero todo aquello de lo que se hace una proposición afirmativa es tenido como sujeto. Luego no pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios.

3. Todavía más. Es falso todo entendimiento que entiende una cosa de manera distinta a lo que es. Pero Dios tiene el ser sin composición, como se probó (q.3 a.7). Así, pues, como quiera que todo entendimiento afirmativo entiende algo con composición, parece que no pueden formarse verdaderamente proposiciones afirmativas de Dios.

En cambio está el hecho de que lo falso no es contenido de fe. Pero hay algunas proposiciones afirmativas que sí son contenido de fe, como que Dios es trino y uno, y omnipotente. Luego verdaderamente pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Verdaderamente pueden formarse proposiciones afirmativas de Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que, en cualquier proposición afirmativa verdadera, es necesario que el predicado y el sujeto signifiquen de algún modo lo mismo realmente, y distinto conceptualmente. Y esto resulta evidente tanto en las proposiciones de predicado accidental como en las de predicado sustancial. Es evidente que hombre y blanco son lo mis-

39. *De Fide Orth.* l.1 c.9: MG 94,836. 40. C.2: ML 42,912. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.8 c.1 (QR 1,58). 41. Esta palabra, que ya salió anteriormente (a.9, sol.), viene de *Tetra* (Téttara) y *gramma* = cuatro letras. Nombre compuesto de cuatro letras. Usado solamente con referencia al de Dios, que tiene cuatro letras en hebreo y otras lenguas. *(N. del T.)*
42. § 3: MG 3,140. 43. C.2: ML 64,1250.

mo en el sujeto, y se distinguen conceptualmente; pues uno es el concepto de hombre y otro el de blanco. Algo parecido sucede cuando digo *el hombre es animal,* pues aquello mismo que es hombre, verdaderamente es animal; pues en el mismo supuesto está la naturaleza sensible por la que es animal y la naturaleza racional por la que es hombre. Por eso, aquí también el predicado y el sujeto son lo mismo en el supuesto, pero la conceptualización es distinta. En las proposiciones en las cuales se afirma lo mismo de lo mismo, de algún modo se encuentra lo dicho, pues el entendimiento traslada al supuesto lo que hay en el sujeto; y lo que hay en el predicado lo traslada a la naturaleza de la forma presente en el supuesto, por lo que se dice: *Los predicados se consideran formalmente; los sujetos, materialmente.* A esta diversidad, que es conceptual, se debe la pluralidad de predicados y sujeto; su identidad, el entendimiento la expresa uniéndolos.

Dios, considerado en sí mismo, es completamente uno y simple; y, sin embargo, nuestro entendimiento, al no poder ver lo que es Él en sí mismo, lo conoce con diversas conceptualizaciones. No obstante, aun cuando lo conozca con diversas conceptualizaciones, le corresponde absolutamente una única y misma realidad. Por lo tanto, esta pluralidad, que es conceptual, el entendimiento la representa mediante la pluralidad de predicado y de sujeto; la unidad la representa uniéndolos.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio dice[44] que las afirmaciones sobre Dios son poco consistentes o *incongruentes,* según otra versión, porque ningún nombre, como ya se dijo (a.3), puede expresar lo que Dios es.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestro entendimiento no puede aprehender las formas simples subsistentes tal como son en sí mismas. Pero las aprehende tal como lo hace con los compuestos, en los cuales hay algo que sustenta y algo que las constituye. Y así, aprehende la forma simple como sujeto y le atribuye algo.

3. *A la tercera hay que decir:* La proposición: *Es falso todo entendimiento que entiende una cosa de manera distinta a lo que es,* incluye un doble aspecto, pues el adverbio *de manera distinta* puede determinar el verbo *entiende* por parte de lo entendido, o por parte del que entiende. Si es por parte de lo entendido, la proposición es verdadera, siendo su sentido el siguiente: es falso todo entendimiento que entiende que una cosa es distinta a lo que es. Pero en nuestro caso no interesa ese aspecto, porque nuestro entendimiento, formando una proposición sobre Dios, no dice que Él sea compuesto, sino simple. Y si es por parte del que entiende, la proposición es falsa. Pues la situación del entendimiento entendiendo es distinta a la de la cosa siendo. Ya que es evidente que nuestro entendimiento conoce las cosas materiales inferiores a él de modo inmaterial, no porque piense que son inmateriales, sino porque su modo de entender es inmaterial. De forma parecida, cuando entiende las cosas simples superiores a él, las entiende según su propio modo, esto es, compuesto; y, sin embargo, no las entiende como si fueran compuestas. Por lo tanto, no es falso nuestro entendimiento cuando hace proposiciones compuestas sobre Dios.

CUESTIÓN 14

Sobre la ciencia de Dios

Después de haber tratado lo concerniente a la sustancia divina, falta por analizar lo referente a su operación[a]. Y porque una es la operación que per-

44. *De Cael. Hier.* C.2 § 3: MG 3,140.

a. No se pregunta si nosotros conocemos a Dios, antes si hay en Dios conocimiento intelectivo. Y analiza tres puntos: a) *an sit,* existencia, el hecho (a.1); b) *quid sit,* naturaleza (aa.2-14); c) *quomodo sit,* propiedades (aa.15-16).

manece en Él, y otra la que se concreta en un efecto exterior a Él, primero trataremos sobre la ciencia y la voluntad (pues el entender está en el que entiende, y el querer en el que quiere); después, el poder de Dios que es tenido como el principio de la operación divina que se transmite en el efecto exterior. Además, porque entender es un modo concreto de vivir, después de la ciencia divina habrá que tratar sobre la vida divina. Porque la ciencia lo es de lo verdadero, también habrá que tratar sobre la verdad y la falsedad. Además, porque todo lo conocido está en el que conoce, y los conceptos de las cosas tal como están en Dios son llamados ideas, al análisis de la ciencia habrá que añadir el de las ideas.

La presente cuestión sobre la ciencia divina plantea y exige respuesta a dieciséis problemas:

1. ¿Hay o no hay ciencia en Dios?—2. ¿Se conoce o no se conoce Dios a sí mismo?—3. ¿Se comprehende o no se comprehende?—4. Su entender, ¿es o no es su sustancia?—5. ¿Entiende o no entiende lo distinto a Él?—6. De lo distinto a Él, ¿tiene o no tiene conocimiento propio?—7. La ciencia de Dios, ¿es o no es discursiva?—8. La ciencia de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?—9. La ciencia de Dios, ¿abarca o no abarca también lo inexistente?—10. ¿También el mal?—11. ¿Y lo singular?—12. ¿Y lo infinito?—13. ¿Y lo contingente futuro?—14. ¿Y lo enunciable?—15. La ciencia de Dios, ¿es o no es modificable?—16. La ciencia que Dios tiene de las cosas, ¿es especulativa o práctica?

ARTÍCULO 1

¿Hay o no hay ciencia en Dios? [b]

3 q.9 a.1; *In Sent.* 1.1 d.35 a.1; *De Verit.* q.2 a.1; *Cont. Gentes* 1,44; *Compend. Theol.* c.28; *In Metaphys.* 12 lect.8.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay ciencia:

1. La ciencia es un hábito, y éste, por ser medio entre la potencia y el acto, no le corresponde a Dios. Por lo tanto, en Dios no hay ciencia.

2. Más aún. La ciencia lo es de conclusiones, por tanto, es un conocimiento causado por otro conocimiento, el de los principios. Pero en Dios no hay nada causado. Por lo tanto, en Dios no hay ciencia.

3. Todavía más. Toda ciencia o lo es de lo universal o de lo particular. Pero como resulta evidente por lo ya dicho (q.13 a.9 ad 2), en Dios no hay ni universal ni particular. Por lo tanto, en Dios no hay ciencia.

En cuanto a la naturaleza, como quiera que ésta depende de los objetos, estudia: a) objeto primario, Dios mismo (aa.2-4); b) objeto secundario, lo-que-no-es-Dios (aa.5-14). Esto último lo mira: en general (aa.5-8) y en particular o en concreto (aa.9-14).

b. Como siempre, su punto de partida es la Palabra de Dios. Aunque es escueto en las citas —en el *sed contra* menciona a Rm 11,33— su apoyo escriturario puede corroborarse por los lugares paralelos (cf. *Cont. Gent.* 1,44). Él sabe que «Dios conoce lo pasado y lo futuro, aun lo más oculto» (Eccl 42,15-25) y que Pablo queda sobrecogido por «la profundidad de la sabiduría y de la ciencia de Dios» (Rm 11,33). Sabe también que los Padres de la Iglesia son unánimes en dar testimonio de esta fe (cf. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* XV,13: BAC V,701).

Pero lo que se propone en la Suma es *razonar* la fe. Y el argumento que aduce es la *inmaterialidad.* Conocer radica en la posibilidad de «hacerse otro distinto de sí mismo», lo cual está en íntima relación con el grado de inmaterialidad. Lo material coarta la forma, la limita, la individualiza, la concretiza. Lo inmaterial puede hacerse múltiple. Puede abarcar más espacio, más formas o representaciones. Puede engrandecerse. Ser lo otro en cuanto otro, esto es conocer: recibir la forma de algo distinto a sí, no para restringirla o encerrarla en sus propios límites —como hace la materia— sino para ser con ella lo que ella es. Quien conoce se identifica —bien que intencional o representativamente— con el objeto conocido (1 q.75 a.3; q.78 a.3; *De Verit.* q.2 a.1). Por tanto, si Dios es inmaterial —y lo es en máximo grado, pues es espíritu puro— se halla también en la cumbre de los seres cognoscitivos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 11,33: *¡Oh sublime riqueza de la sabiduría y ciencia de Dios!*

Solución. *Hay que decir:* En Dios hay ciencia y del modo más perfecto. Para probarlo, hay que tener presente que la diferencia entre los seres que tienen conocimiento y los que no lo tienen, estriba en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que a aquéllos les es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce. Así, resulta evidente que la naturaleza de lo que no tiene conocimiento es más reducida y limitada: en cambio, la naturaleza del que tiene conocimiento es más amplia y extensa. Por todo lo cual, el Filósofo en III *De Anima* [1] dice: *En cierto modo el alma lo es todo.* La limitación de la forma se debe a la materia. Por eso, y como ya dijimos (q.7 a.1 y 2), las formas, cuanto más inmateriales son, tanto más se acercan a la infinitud. Así, pues, queda claro que la inmaterialidad es lo que hace que algo sea cognoscitivo: y según el grado de inmaterialidad, así será el grado de conocimiento. De ahí que en II *De Anima* [2] se diga que las plantas, por ser materiales, no tienen conocimiento. Por su parte, el sentido es cognoscitivo, porque puede recibir especies inmateriales. Y el entendimiento es todavía más cognoscitivo, porque está más separado de la materia y no se mezcla con ella [c], tal como se dice en III *De Anima* [3]. Por lo tanto, Dios, por ser el grado sumo de la inmaterialidad, como se demostró (q.7 a.1), tiene el grado sumo de conocimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Porque las perfecciones que, provenientes de Dios, hay en las criaturas, en Dios están de un modo más sublime, como ya se dijo (q.4 a.2), es necesario que, cuando a Dios se le da un nombre tomado de las criaturas, el significado de dicho nombre sea despojado de todo aquello que implica la imperfección existente en la criatura. De ahí que en Dios la ciencia no sea cualidad o hábito, sino sustancia y acto puro.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo aquello que en la criatura es diviso y múltiple, en Dios es único y simple, como ya se dijo (q.13 a.4). Por su parte, el hombre tiene diversos conocimientos según la diversidad de lo conocido. Pues, por conocer los principios, se dice que tiene *inteligencia.* Por conocer las conclusiones, *ciencia.* Por conocer la causa sublime, *sabiduría.* Por conocer la vida práctica, *consejo* o *prudencia.* Pero Dios de todo esto tiene un conocimiento único y simple, como se demostrará (a.7). De ahí que el conocimiento simple de Dios pueda ser indicado con todos estos nombres. Sin embargo, al darles significación divina, deberán ser despojados de todo lo que implique imperfección, conservando sólo aquello que implique perfección. Así se dice en Job 12,13: *En Él están la sabiduría y la fortaleza. De Él son el consejo y la inteligencia.*

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia se acomoda al que conoce; pues lo conocido está en quien conoce acomodándose a su modo de ser. Así, como quiera que el modo de ser de la esencia divina es más sublime que el de las criaturas, la ciencia divina no tiene la acomodación de la ciencia creada, como, por ejemplo, que sea universal o particular, en acto o en potencia, o determinada por este o aquel modo.

ARTÍCULO 2

¿Se conoce o no se conoce Dios a sí mismo? [d]

De Verit. q.2 a.2; *Cont. Gentes* 1,47; *Compend. Theol.* c.30; *In Metaphys.* 12 lect.11; *De causis,* c.13.

Objeciones por las que parece que Dios no se conoce a sí mismo:

1. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 431b21): S. Th. lect.13 n.787. 2. ARISTÓTELES, c.12 n.4 (BK 424a32): S. Th. lect.24 n.557. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.3.6 (BK 429a18; b5): S. Th. lect.7 n.677-685.

---

c. Los sentidos son receptivos de formas, pero todavía «con condiciones materiales». El entendimiento, en cambio, las recibe totalmente «depuradas de las condiciones materiales» *(De Verit.* q.2 a.2).

d. El hombre conoce; Dios es conocimiento. «Existe en Dios la más perfecta unión entre la inteligencia y lo entendido en razón de objeto inteligible. Luego Dios se entiende por sí mis-

1. Se dice en el libro *De causis* [4]: *Todo aquel que conoce su esencia retorna del todo a su esencia.* Pero Dios no sale de su esencia, ni hay en Él mutabilidad alguna. Por lo tanto, no le corresponde retornar a su esencia. Luego no conoce su esencia.

2. Más aún. Como se dice en el III *De Anima* [5], conocer es un determinado sentir y cambiar: es también asemejarse a lo conocido: y lo conocido perfecciona al que conoce. Pero nada cambia, ni siente, ni se perfecciona por sí mismo. Ni, como dice Hilario [6], *es imagen de sí mismo.* Luego Dios no se conoce a sí mismo.

3. Todavía más. Principalmente somos semejantes a Dios por el entendimiento. Porque, como dice Agustín [7], por el entendimiento manifestamos ser hechos a imagen de Dios. Pero nuestro entendimiento no se conoce a sí mismo, a no ser conociendo otras cosas, como se dice en el III *De Anima* [8]. Luego tampoco Dios se conoce a sí mismo, a no ser, quizá, conociendo otras cosas.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 2,11: *Lo de Dios nadie lo conoce menos el espíritu de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Dios se conoce a sí mismo por sí mismo [e]. Para probarlo, hay que saber que, en las operaciones que pasan a un efecto exterior, el objeto de la operación, que es llamado término, es algo que está fuera del que actúa. Sin embargo, en las operaciones que se dan en el que actúa, el objeto que es llamado término de la operación está en el mismo que actúa: y tal como está en él, así está la operación en acto. De ahí que en el libro *De Anima* [9] se diga que lo sensible en acto es el sentido en acto, y lo inteligible en acto es el entendimiento en acto [f]. Pues entendemos y sentimos algo porque el entendimiento y el sentido en acto están informados por la especie sensible o inteligible. Y sólo por eso se distinguen el sentido y el entendimiento de lo sensible y lo inteligible, porque ambos están en potencia.

Así, pues, como en Dios no hay nada de potencialidad, sino que es acto puro, es necesario que en Él, tanto el entendimiento como lo entendido, sean lo mismo de todas las maneras: es decir, que no le falte nada de la especie inteligible, como le sucede a nuestro entendimiento cuando está en potencia: ni que la especie inteligible sea distinta de la sustancia del entendimiento divino, como le sucede a nuestro entendimiento cuando está en acto: pero la misma especie inteligible es el mismo entendimiento divino. De este modo, se conoce a sí mismo por sí mismo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la*

4. § 14 (BA 17 7.6): S. Th. lect.15. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b24); c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.9.12 n.720. 6. *De Trin.* 3 c.23: ML 10,92. 7. *De Gen. ad Litt.* 6 c.12: ML 34,347. 8. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 43a2): S. Th. lect.9 n.721. 724-726. 9. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.7 (BK 426a16); c.4 n.12 (BK 430a3); c.8 n.1.2 (BK 431b20): S. Th. lect.13 n.878.

---

mo. La esencia divina está transida de inteligibilidad. Dios no *se hace* inteligente, ni *tiene* inteligencia: *es* la inteligencia misma por esencia. Ni *se hace* inteligible, ni *tiene* inteligibilidad: *es* la inteligibilidad esencial. Dios es inteligencia de la inteligencia, o —como ya dijera Aristóteles en el libro XII de la "Metafísica"—«pensamiento de pensamiento» (A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Teología Natural* [Madrid 1949] p.448).

Más adelante se verá que este auto-conocimiento divino tiene una estructura trinitaria. No es la esencia de Dios quien conoce, sino las Personas. Los actos corresponden a los sujetos (1 q.36 a.4 ad 7; 1 q.33 a.2). El Padre se abarca en una conciencia tan perfecta de sí mismo que emite un Logos, produce una Palabra, engendra un Hijo (1 q.27 aa.1-2; a.33 aa.1-2). Padre e Hijo se contemplan y se aman, se abrazan en un mismo amor y, como un solo principio, producen como un *verbum amoris,* que es el Espíritu Santo (1. q.36 a.4; cf. S. FUSTER, *El Espíritu Santo como «amor mutuo» del Padre y del Hijo:* EscVed XV [1985] 7-44).

e. Más que afirmar el hecho, subraya una característica del mismo, cuyo desconocimiento da lugar a las objeciones, principalmente la tercera: que Dios se conoce a sí mismo por sí mismo, es decir, con un conocimiento inmediato, sin distinción de sujeto y objeto, sin interposición de imagen o idea alguna.

f. Entendimiento y objeto conocido llegan a hacerse uno. Cf. 1 q.27 a.1 ad 2; *De Verit.* q.8 a.1; *De Pot.* q.9 a.5; q.10 a.1 ad 6; H-D. SIMONIN, *L'identité de l'intellect et de l'intelligibile dans l'acte d'intellection:* Angelicum 7 (1930) 218-248.

primera hay que decir: Retornar a su esencia no significa sino que algo subsiste en sí mismo. Pues la forma, en cuanto que perfecciona a la materia dándole el ser, de algún modo se derrama sobre ella; pero en cuanto que tiene el ser en sí misma, retorna a sí misma. Así pues, las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino que son actos de algunos órganos, no se conocen a sí mismas, como resulta evidente en cada uno de los sentidos. Pero las facultades cognoscitivas subsistentes por sí mismas se conocen a sí mismas. Por eso, en el libro *De causis*[10], se dice: *El que conoce su esencia retorna a su esencia.* Pero subsistir por sí mismo es algo que en grado sumo le corresponde a Dios. Por eso, y siguiendo ese modo de hablar, Él mismo es en grado sumo el que retorna a su esencia y el que se conoce a sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Cambiar y sentir tienen sentido equívoco cuando se dice que el entender es un determinado cambiar y sentir, tal como se dice en el III *De Anima*[11]. Pues entender no es un movimiento, tomado como acto de lo imperfecto, que pasa de una cosa a otra, sino acto de lo perfecto que se da en el mismo agente. De forma parecida, ser perfeccionado por lo inteligible o asemejarse a ello es algo que le corresponde al entendimiento, que a veces está en potencia. Porque, por estar en potencia, se diferencia de lo inteligible, y se le asemeja por la especie inteligible, que es la imagen de lo entendido: y se perfecciona por ella misma como la potencia por el acto. Pero el entendimiento divino, que de ningún modo está en potencia, no se perfecciona por lo inteligible ni se le asemeja; sino que él mismo es su perfección y su inteligible.

3. *A la tercera hay que decir:* La materia prima, que está en potencia, no es ser natural más que cuando, por la forma, pasa a estar en acto. Y nuestro entendimiento posible en el orden de lo inteligible es como la materia en el orden natural: pues con respecto a lo inteligible está en potencia, como la materia prima lo está con respecto a lo natural. Por eso, nuestro entendimiento posible no puede tener una operación inteligible más que cuando es perfeccionado por la especie inteligible de algo. Así, se entiende a sí mismo, como a lo demás, por la especie inteligible: ya que es evidente que, por conocer lo inteligible, conoce su mismo conocer: y por el acto conoce la facultad intelectiva. Dios es acto puro, tanto en el orden de lo existente como en el de lo inteligible: y por eso se entiende a sí mismo por sí mismo.

ARTÍCULO 3

¿Se comprehende o no se comprehende Dios a sí mismo?

In Sent. 1 d.43 q.1 a.1 ad 4; 3 d.14 a.2 q.ª1; *De Verit.* q.2 a.2 ad 5; *Cont. Gentes* 1,3; 3,55; *Compend. Theol.* c.106.

Objeciones por las que parece que Dios no se comprehende a sí mismo:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[12]: *Lo que se comprehende a sí mismo, para sí mismo es finito.* Pero Dios es de todas las maneras infinito. Luego no se comprehende.

2. Más aún. Si se dice que Dios es infinito para nosotros, pero finito para sí mismo, se replica: Más verdadero es aquello según lo que es para Dios que según lo que es para nosotros. Así, pues, si Dios para sí mismo es finito, y para nosotros infinito, será más verdadero que Dios es finito que el que es infinito. Esto va contra lo establecido anteriormente (q.7 a.1). Luego Dios no se comprehende a sí mismo.

En cambio está lo que dice Agustín allí mismo[13]: *Todo lo que se conoce a sí mismo se comprehende.* Pero Dios se conoce. Luego se comprehende.

Solución. *Hay que decir:* Dios se comprehende a sí mismo perfectamente. Se prueba de la siguiente manera. Se dice que algo se comprehende cuando llega al total conocimiento de sí mismo: y esto se da cuando algo es conocido tan perfectamente como puede ser conocido. Como se comprehende una proposición demostrable cuando se la conoce por demostración, no cuando se la conoce por alguna razón probable. Es evidente que Dios se conoce a sí mismo tan perfecta-

10. § 14 (BA 177.6): S. Th. lect.15. 11. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b24); c.8 n.1 (BK 431a6). 12. Q.15: ML 40,15. 13. Ib.

mente como puede ser conocido. Pues todo es cognoscible según su modo de ser en acto; ya que no se conoce algo tal como es en potencia, sino en acto, según se dice en IX *Metaphys.* [14] Y la capacidad de Dios conociendo es tanta cuanta su actualidad existiendo: porque, por ser acto, y por estar separado de toda materia y potencia, Dios puede conocerse, como se demostró (a.1 y 2). Por lo tanto, es evidente que se conoce a sí mismo tanto cuanto puede ser conocido. Por eso, se comprehende a sí mismo perfectamente.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* En sentido propio, *comprehender* significa que algo tiene y encierra otra cosa. Y así, es necesario que todo lo comprehendido sea finito, como todo lo encerrado. Pero no es éste el sentido con el que se dice que Dios se comprehende a sí mismo, como si su entendimiento fuera distinto a Él mismo entendiéndolo y encerrándolo. Sino que todas estas expresiones hay que entenderlas como negaciones. Pues, así como se dice que Dios existe en sí mismo porque no está encerrado en nadie fuera de Él, así también se dice que se comprehende a sí mismo porque no desconoce nada de lo que es. Dice Agustín en el libro *De videndo Deum* [15]: *De tal manera se comprehende todo lo que se ve, que nada queda oculto a quien lo mira.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice: *Dios para sí es finito,* hay que entenderlo según una determinada semejanza de proporción: porque así como no sobrepasa su capacidad de entender, así algo finito no sobrepasa su capacidad finita de entender. Pero no se dice que Dios para sí es finito como si se diera a entender que Él se tiene por algo finito.

ARTÍCULO 4

El entender de Dios, ¿es o no es su sustancia?

q.54 a.1; *Cont. Gentes* 1, 45; *Compend. Theol.* c.31; *In Metaphys.* 12, lect.11.

Objeciones por las que parece que el entender de Dios no es su sustancia:

1. Entender es una determinada operación. Y operación significa algo que procede del que actúa. Luego el mismo entender de Dios no es la misma sustancia de Dios.

2. Más aún. Cuando alguien sabe que se conoce, esto no es conocer algo grande o principal, sino secundario y accesorio. Así pues, si Dios es el mismo conocer, conocer a Dios será como cuando conocemos el conocer. Y, así, conocer a Dios no será algo grande.

3. Todavía más. Todo conocer implica conocer algo. Luego cuando Dios se conoce, si Él no es más que su mismo conocer, sabe que se conoce, y sabe que conoce el conocerse, y así indefinidamente. Luego el entender de Dios no es su sustancia.

En cambio está lo que dice Agustín en VII *De Trin.*[16]: *En Dios lo mismo es ser que ser sabio.* Y ser sabio es lo mismo que entender. Luego en Dios lo mismo es ser que entender. Pero, como quedó demostrado (q.3 a.4), el ser de Dios es su sustancia. Luego el entender de Dios es su sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Es imprescindible afirmar que el entender de Dios es su sustancia. Pues si el entender de Dios fuera algo distinto a su sustancia, sería necesario que, como dice el filósofo en XII *Metaphys.*[17], alguna otra cosa fuera acto y perfección de la sustancia divina, a la cual estuviera orientada la sustancia divina como lo está la potencia al acto (lo cual es imposible); pues entender es la perfección y el acto del que entiende.

Hay que analizar cómo sucede. Como se dijo (a.2), entender no es una acción que tienda a algo extrínseco, sino que permanece como acto y perfección en quien actúa, como el ser es la perfección de lo que existe. Pues bien, así como el ser sigue a la forma, así también el entender sigue a la especie inteligible. En Dios, como quedó demostrado (q.3 a.4), no hay forma que sea distinta a su ser. Por eso, como su misma esencia es también especie inteligible, como se dijo (a.2), necesariamente se sigue que su entender es su esencia y su ser. De todo lo establecido (a.2), queda claro que, en

14. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 1051 a 31): S. Th. lect.10 n.1894. 15. *Epist.* 147 c.9: ML 33,606. 16. C.2: ML 42,927; 1.6 c.4: ML 42,936. 17. 11, c.9 n.1 (BK 1074b18): S. Th. lect.11, n.2601.

Dios, su entendimiento, lo conocido, la especie inteligible y el mismo entender, son completamente uno y el mismo. Por todo lo cual resulta evidente que, al decir que Dios conoce, nada se le añade a su sustancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entender no es una operación que salga del mismo que actúa, sino que permanece en él.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se entiende aquel conocer que no es subsistente, no se entiende algo grande: como cuando entendemos nuestro conocer. Por eso, no es comparable al entender divino, que es subsistente.

3. *A la tercera hay que decir:* La respuesta resulta clara por lo dicho. Pues el entender divino, subsistente en sí mismo, es de sí mismo y no de algún otro, pues lo contrario justificaría un proceso indefinido.

ARTÍCULO 5

¿Conoce o no conoce Dios lo distinto a Él?[g]

In Sent. 1 d.35 a.2; *De Verit.* q.2 a.3; *Cont. Gentes* 1, 48.49; *Compend. Theol,* c.30; *In Metaphys.* 12, lect.11; *De Causis,* c.13.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo distinto a Él:

1. Todo lo que no es Dios está fuera de Él. Pero Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[18], dice: *Dios no ve nada fuera de sí mismo.* Luego no conoce lo distinto a Él.

2. Más aún. Lo conocido perfecciona al que conoce. Luego, si Dios conociera lo distinto a Él, algo perfeccionaría a Dios y sería más noble que Él mismo. Lo cual es imposible.

3. Todavía más. El mismo conocer toma su especie de lo inteligible, como todo acto lo hace de su objeto. De ahí que el conocer sea tanto más noble cuanto lo sea lo que se conoce. Pero, como se ha dicho (a.4), Dios es su mismo entender. Así, pues, si Dios conoce algo distinto de sí mismo, el mismo Dios quedará especificado por algo distinto de sí mismo. Esto es imposible. Por lo tanto, no conoce lo distinto de sí mismo.

En cambio está lo que se dice en Heb 4,13: *Todo está desnudo y abierto ante tus ojos.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que Dios conozca lo distinto a Él. Es evidente que Él se conoce a sí mismo perfectamente: en caso contrario, su ser no sería perfecto, ya que su ser es su entender. Si algo se conoce perfectamente, es necesario que conozca también perfectamente su capacidad. Pero la capacidad de algo no se puede conocer perfectamente a no ser que se conozca aquello a lo que llega tal capacidad. Por lo tanto, como quiera que la capacidad divina se extiende a otras cosas, pues es la primera causa efectiva de todo, como quedó demostrado (q.2 a.3), es necesario que Dios conozca lo distinto a Él.

Y esto se prueba también, si se añade que el mismo ser de la causa agente primera, Dios, es su mismo entender. Por lo tanto, como quiera que todos los efectos preexisten en Dios como en su causa primera, es necesario que también estén en su mismo conocer y que todo esté en Él de modo inteligible: pues todo lo que está en otro está según el modo de ser de ese otro. Para saber cómo conoce algo distinto a Él, hay que

18. Q.46: ML 46,30.

---

g. Dios se conoce por el mero hecho de ser. Y conoce todo lo que no es Él por la simple razón de hacerlo ser. Comprehendiéndose, abarca en un simple acto toda la virtualidad contenida en su poder de hacer existir cuanto hay, hubo o habrá en el mundo. No ve las cosas en sí mismas, sino en sí mismo. Las ve como desde arriba, en su eternidad. De esta forma, conoce en un solo acto lo que para nosotros es posible (a.9), presente (a.11) o futuro (a.13). El tiempo no cuenta para Él. Su acto de conocer es eternamente presente, como su acto de ser. Todo le es actual.

Los ojos de Dios están en todas partes, observando a los malos y a los buenos (Prov 15,3), fijándose en toda la redondez de la tierra (Zac 4,10), de suerte que con su mirada abarca cuanto hay bajo la bóveda del cielo (Job 28,24). Nada hay que no sea manifiesto a sus ojos (Hb 4,12-13), ¡cuánto más los corazones de los hombres! (Prov 15,11). Es inútil esconderse (Jer 23,24): «si hasta los cielos subo, allí estás tú; si en el sol me acuesto, allí te encuentras» (Sal 139,8). Su sabiduría no tiene límites (Is 40,28; Job 9,4).

tener presente que algo puede ser conocido de una doble manera: *Una,* en sí mismo; *otra,* en otro. Se conoce algo en sí mismo cuando lo conocemos por su propia especie adecuada a lo cognoscible. Ejemplo: el ojo ve al hombre por la especie de hombre. Se conoce algo en otro cuando se ve lo que se ve por la especie de lo que la contiene. Ejemplo: la parte se ve en el todo por la especie del todo, el hombre se ve en el espejo por la especie del espejo, o de cualquier otro modo que se vea algo en otra cosa.

Por lo tanto, hay que decir que Dios se ve en sí mismo porque se ve por su esencia. Las cosas distintas a Él las ve no en sí mismas, sino en sí mismo, en cuanto que su esencia contiene la imagen de lo que no es Él.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase de Agustín cuando dice que *Dios no ve nada fuera de sí mismo,* no hay que entenderla como si no conociera nada existente fuera de Él mismo, sino que la dice porque lo que existe fuera de sí mismo no lo ve más que en sí mismo, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Lo conocido perfecciona al que conoce, no sustancialmente, sino específicamente, esto es, tal como está la especie en el entendimiento, como su forma y perfección: *La piedra no está en el alma, sino su especie,* como se dice en III *De Anima* [19]. Lo que es distinto de Dios es conocido por Dios en cuanto que la esencia de Dios contiene toda especie, como ya se dijo (sol.). Por lo tanto, no puede deducirse que algo, a excepción de la misma esencia de Dios, perfeccione el entendimiento divino.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocer no se especifica por lo que se conoce en otro, sino por el objeto principal en el que se contiene lo demás. Pues el entendimiento se especifica por su objeto tanto en cuanto la forma inteligible es principio de la operación intelectual: pues toda operación se especifica por la forma que es principio de la operación, como la calefacción por el calor. Por lo tanto, la operación intelectual se especificará por aquella forma inteligible que pone en acto al entendimiento. Y ésta es la especie principal de lo entendido: y que en Dios no es más que su esencia en la que están comprendidas toda las especies. Consecuentemente, no es necesario que el entender divino, o mejor, el mismo Dios, se especifique por algo que no sea la esencia divina.

ARTÍCULO 6

¿Conoce o no conoce Dios con conocimiento propio lo distinto a Él?

In Sent. 1 d.35 a.3; *De Verit.* q.2 a.4; *Cont. Gentes* 1, 50; *De Pot.* q.6 a.1; *De Causis,* c.10,

Objeciones por las que parece que Dios no conoce con conocimiento propio lo distinto a Él:

1. Como se dijo (a.5), Dios conoce lo distinto a Él tal como está en Él mismo. Pero lo distinto a Él está en Él como en la primera causa general y universal. Luego lo distinto a Él es conocido por Dios como estando en la causa primera y universal. Por lo tanto, Dios conoce en general lo distinto a Él, no con un conocimiento propio.

2. Más aún. La distancia entre la esencia de lo creado y la esencia divina es idéntica a la distancia entre la esencia divina y la esencia de lo creado. Pero, como ya se dijo (q.12 a.2), la esencia divina no puede ser conocida por la esencia de lo creado. Luego tampoco la esencia de lo creado puede ser conocida por la esencia divina. Por lo tanto, como quiera que Dios no conoce más que por su esencia, se sigue que no conoce a la criatura esencialmente, es decir, que no conoce *lo que es,* pues esto es lo que significa tener un conocimiento propio.

3. Todavía más. No se tiene conocimiento propio de algo más que por su concepto propio. Pero, como quiera que Dios lo conoce todo por su esencia, no parece que lo conozca por su concepto propio; pues el mismo concepto propio no lo puede ser de cosas múltiples y diversas. Luego Dios no tiene de las cosas un conocimiento propio, sino general; ya que no conocer algo por su concepto propio es conocerlo sólo en general.

En cambio, tener conocimiento propio de las cosas es conocerlas, no sólo

19. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 431b29): S. Th. lect.13 n.789.

en general, sino en cuanto distintas unas de otras. Y así las conoce Dios. Por eso se dice en Heb 4,12s: *Penetra hasta el punto de la división del espíritu y del alma, de órganos y medula, juzga pensamientos y sentimientos. No hay criatura que escape a su mirada.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esto algunos[20] se equivocaron diciendo que Dios no conoce lo distinto a Él más que con un conocimiento general, es decir, en cuanto que son seres. Pues, así como si el fuego se conociera a sí mismo como principio del calor, conocería la naturaleza del calor y todo lo demás en cuanto que es caliente, así también Dios, en cuanto que se conoce a sí mismo como principio de ser, conoce la naturaleza del ser y todo lo demás en cuanto que es ser. Pero esto no es posible. Pues conocer algo en general y no específicamente es conocerlo de forma imperfecta. Por eso, nuestro entendimiento, mientras pasa de la potencia al acto, tiene un conocimiento general y confuso de las cosas antes que un conocimiento propio, como un paso de lo imperfecto a lo perfecto, tal como consta en I *Physic.*[21]. Así, pues, si el conocimiento que Dios tiene de lo distinto a Él fuera sólo general y no específico, se seguiría que su entendimiento no es absolutamente perfecto, y, consecuentemente, no es su mismo ser: lo cual va contra todo lo que ya quedó demostrado (q.4 a.1). Así, pues, es obligatorio afirmar que conoce lo distinto a Él con conocimiento propio, y no sólo por la coincidencia conceptual de ser, sino en cuanto que un ser se distingue de otro. Para probar esto hay que tener presente que algunos[22], queriendo mostrar que Dios en uno conoce a muchos, utilizan algunos ejemplos. Como, si el centro se conociera a sí mismo, conocería todas las líneas que salen del centro; o, si la luz se conociera a sí misma, conocería todos los colores. Pero tales ejemplos son válidos en cuanto que se parecen a algo, como puede ser la causalidad universal; sin embargo son insuficientes, porque la multiplicidad y la diversidad no son causadas por aquel principio universal en cuanto que no es el principio de diversificación, sino sólo de lo que hay en común. Pues la diversidad de colores no la produce la luz del sol, sino la diversa diafanidad del que la recibe. Lo mismo puede decirse de las diversas líneas y de su diversa situación. De todo esto se deduce que la diversidad y multiplicidad no puede ser conocida, en su principio, con conocimiento propio, sino sólo general.

Pero en Dios no sucede así. Pues ya quedó demostrado (q.4 a.2), que cualquier perfección que hay en cualquier criatura, preexiste y está contenida totalmente en Dios de modo sublime. Además, no sólo aquello en lo que las criaturas coinciden, como el ser, pertenece a la perfección; sino también todo aquello en que se distinguen, como vivir, entender, y todo aquello por lo que se distinguen los vivientes de los que no tienen vida, los dotados de entendimiento de los que no lo tienen. Y toda forma, por la que una cosa queda constituida en su propia especie, es una determinada perfección. Así, todo preexiste en Dios, no sólo en lo que tienen de común las cosas, sino también aquello en lo que se distinguen realmente. Así, como quiera que Dios contiene todas las perfecciones, se compara la esencia de Dios a todas las esencias de las cosas, pero no como lo general a lo particular, como puede ser la unidad a los números o el centro a las líneas; sino como el acto perfecto a los imperfectos, como si dijéramos, el hombre al animal; o el seis, que es número perfecto, a los números imperfectos que contiene. Es evidente que los actos imperfectos pueden ser conocidos, no sólo en general, sino también con conocimiento propio por el acto perfecto. Como el que conoce al hombre, conoce al animal con conocimiento propio; y el que conoce el seis, conoce el tres con conocimiento propio. Así, pues, como la esencia de Dios tiene en sí misma todas las perfecciones que

20. Esta opinión la atribuye *(In Sent.* 1 d.35 q.1 a.3) a AVERROES. Pero éste de hecho no opina así, sino que *In Metaphys.* 12, comm.51; 337A, la menciona como suscrita por otros pero no aceptándola. Su verdadera opinión la trae a colación el mismo Sto. Tomás en *De Verit.* q.2 a.5. Cf. supra q.13 a.5. 21. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 184b18): S. Th. lect.1 n.6-8. 22. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.166 (QR 1,249); DIONISIO, *De Div. Nom.* c.7 § 2: MG 3,870.

tiene la esencia de cualquier otra cosa, y muchas más, Dios puede, en sí mismo, conocerlo todo con conocimiento propio. Pues la naturaleza propia de alguna cosa consiste en que de algún modo participa de la naturaleza divina. Además, Dios no se conocería a sí mismo perfectamente si no conociera perfectamente todo lo que puede ser participada su perfección por otros. Como tampoco conocería perfectamente la naturaleza de su ser si no conociera todos los modos de ser.

Por lo tanto, es evidente que Dios conoce todas las cosas con conocimiento propio, en cuanto unas se distinguen de otras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Conocer algo tal como está en quien conoce, puede ser entendido de dos maneras: 1) *Una,* cuando el adverbio *tal como* se refiere al modo de conocimiento por parte de lo conocido. Y así es falso. Pues no siempre quien conoce conoce lo conocido según aquel ser que tiene en su conocimiento. Ejemplo: el ojo no conoce una piedra según el ser que tiene en el ojo, sino que, por la especie de piedra que tiene en sí, conoce la piedra según el ser que tiene fuera del ojo. Y si alguien conoce lo conocido según el modo de ser que tiene en él, no por eso deja de conocerlo según el que tiene fuera. Ejemplo: nuestro entendimiento conoce una piedra según el ser inteligible que tiene en el entendimiento, en cuanto conoce que conoce. Pero no por eso conoce lo que es la piedra en su propia naturaleza.

2) *Otra* manera es: Cuando el adverbio *tal como* se refiere al modo de conocimiento por parte del que conoce, es verdad que así sólo el que conoce conoce lo conocido; porque cuanto más perfecto está lo conocido en quien conoce, tanto más perfecto es el modo de conocer. Así pues, hay que decir que Dios no sólo conoce las cosas tal como están en Él mismo, sino que, en cuanto que en sí mismo contiene las cosas, las conoce en su propia naturaleza. Y tanto más. perfectamente cuanto más perfectamente están en Él.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia de la criatura se compara a la esencia de Dios como el acto imperfecto al perfecto. Así, la esencia de la criatura no lleva suficientemente al conocimiento de la esencia divina, pero sí al revés.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo mismo no puede ser tomado como concepto adecuado de realidades diversas. Pero la esencia divina es algo que sobrepasa todas las criaturas. Por tanto, puede ser tomada como concepto propio de todo en cuanto que de varias formas la pueden imitar y participar.

ARTÍCULO 7

La ciencia de Dios, ¿es o no es discursiva?

q.85 a.5; *De Verit.* q.2 a.1 ad 4.5; q.2 a.3 ad 3; a.13; *In Iob.* a.12 lect.2; *Cont. Gentes* 1, 55.57; *Compend. Theol.,* c.29.

Objeciones por las que parece que la ciencia de Dios es discursiva:

1. El saber de Dios no es un saber habitual, sino un conocer en acto. Pero, según el Filósofo en II *Topic.*[23], el saber habitual abarca muchas cosas a un tiempo, pero el conocer en acto, una sola. Como quiera que Dios conoce muchas cosas, a sí mismo y a los demás, como quedó demostrado (a.2 y 5), parece que no lo conoce todo a un tiempo, sino que su conocer lleva un orden pasando de una cosa a otra.

2. Más aún. Conocer el efecto por la causa es un saber discursivo. Pero Dios lo conoce todo por sí mismo, como el efecto por la causa. Luego su conocer es discursivo.

3. Todavía más. Dios conoce cualquier cosa mucho más perfectamente que como la conocemos nosotros. Pero nosotros conocemos los efectos de las causas creadas, y así pasamos de las causas a lo causado. Luego algo parecido sucede en Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[24]: *Dios no ve las cosas de una en una, o pasando la mirada de aquí a allá, o de esto a aquello, sino que todo lo ve a un tiempo.*

Solución. *Hay que decir:* En el conocer divino no hay ningún proceso discursivo. Se demuestra de la siguiente

23. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 114b34).

24. C.14: ML 42,1077.

manera. En nuestro conocer hay un doble proceso discursivo. *Uno,* simplemente sucesivo. Por ejemplo, cuando conocemos algo y pasamos a conocer otra cosa. *Otro,* basado en la causalidad. Ejemplo: por los principios llegamos a las conclusiones. El primer proceso discursivo no puede corresponderle a Dios. Pues muchas cosas que nosotros conocemos sucesivamente cuando consideramos cada una en particular, las entendemos todas a la vez cuando están en un solo objeto. Ejemplo: cuando entendemos las partes presentes en el todo, o cuando vemos diversas imágenes en un espejo. Como quedó establecido (a.5), Dios lo ve todo en uno solo, Él mismo. Por lo tanto, todo lo ve a un tiempo, no sucesivamente.

Lo mismo puede decirse del segundo proceso, pues tampoco le corresponde a Dios. 1) *En primer lugar,* porque el segundo proceso presupone el primero, pues pasar de los principios a las conclusiones implica que no se consideran a un tiempo. 2) *En segundo lugar,* porque tal proceso discursivo pasa de lo conocido a lo ignorado. Por lo cual, resulta evidente que, cuando se conoce lo primero, todavía se ignora lo segundo. Así, lo segundo no se conoce en lo primero, sino a partir de lo primero. El proceso discursivo tiene su final cuando, reduciendo los efectos a las causas, se ve lo segundo en lo primero. Entonces acaba el proceso discursivo. Por lo tanto, como Dios ve sus efectos en sí mismo como en la causa, su conocer no es discursivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si bien es cierto que el acto de entender en sí mismo es uno solo, sin embargo, como ya se dijo (sol.), pueden conocerse muchas cosas en una sola.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no conoce efectos ignorados porque conozca con anterioridad la causa, sino que los conoce en la causa. Por lo tanto, como ya se dijo (sol.), su conocer no es discursivo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios ve los efectos de las causas creadas en sus mismas causas mucho mejor que nosotros. Sin embargo, el conocimiento que tiene de los efectos no es producido, como en nosotros, por el conocimiento de las causas creadas. Por lo tanto, su ciencia no es discursiva.

ARTÍCULO 8

La ciencia de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?

In Sent. 1 d.38 a.1; *De Verit.* q.2 a.14.

Objeciones por las que parece que la ciencia de Dios no es causa de las cosas:

1. Dice Orígenes en su comentario a la carta *Ad Rom.* [25]: *No sucederá algo porque Dios conozca que ha de suceder; sino que, porque ha de suceder, Dios lo conoce antes de que ocurra.*

2. Más aún. Establecida la causa, le sigue el efecto. Pero la ciencia de Dios es eterna. Luego si la ciencia de Dios es la causa de las cosas creadas, parece que lo creado exista desde la eternidad.

3. Todavía más. Como se dice en X *Metaphys.*[26]: Lo cognoscible es anterior a la ciencia; también es su medida. Pero lo que es posterior y medido, no puede ser causa. Luego la ciencia de Dios no es causa de las cosas.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[27]: *Todas las criaturas, espirituales y materiales, no porque existan las conoce Dios, sino que existen porque las conoce.*

Solución. *Hay que decir:* La ciencia de Dios es la causa de las cosas. Pues la ciencia de Dios es a las cosas creadas lo que la ciencia del artista a su obra. La ciencia del artista es causa de sus obras: y puesto que el artista realiza su obra porque le guía su pensamiento, es necesario que la forma del entendimiento sea principio de operación como el calor lo es de la calefacción. Pero hay que tener presente que la forma natural, en cuanto forma que permanece en aquello a lo que da existencia, no es principio de acción, sino que tiende al efecto. De manera parecida, la forma inteligible no es principio de acción en cuanto que está en el que conoce, a no ser que se le añada una tendencia al efecto, cosa que sucede por la voluntad. Como quiera que la forma inteligible puede representar

25. L.7: MG 14,1126. 26. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.14 (BK 1053a33): S. Th. 2 n.1956-1959. 27. C.13: ML 42,1076; 1.6 c.10: ML 42,931.

cosas opuestas (pues el conocimiento de cosas opuestas es el mismo), no producirá un efecto determinado a no ser que estuviera determinado para ello por el apetito, como se dice en IX *Metaphys.*[28]

Es evidente que Dios causa las cosas por su conocer, pues su conocer es su ser. Por lo tanto, es necesario que su ciencia sea causa de las cosas, pues la tiene unida a la voluntad[h]. De ahí que la ciencia de Dios, en cuanto causa de las cosas, suela ser llamada *ciencia de aprobación.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo expresado por Orígenes va referido al concepto de ciencia que no conlleva causalidad a no ser que esté unida a la voluntad, como se dijo (sol.). Con respecto a que Dios conoce previamente algo que sucederá, hay que entenderlo como causalidad de consecuencia, no de existencia. Por lo tanto, algunas cosas sucederán porque Dios ya lo sabe; sin embargo, que vayan a suceder no es la causa de que Dios lo sepa.

2. *A la segunda hay que decir:* La ciencia de Dios es causa de las cosas en cuanto que las cosas están en su ciencia. Pero no estuvo en la ciencia de Dios el que las cosas existieran desde la eternidad. Por lo tanto, aun cuando la ciencia de Dios sea eterna, no se sigue que las cosas existan desde la eternidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Las cosas naturales son el punto medio entre la ciencia de Dios y la nuestra. Pues nosotros adquirimos la ciencia a partir de las cosas naturales cuya causa es Dios por su ciencia. Por lo tanto, así como las cosas naturales que pueden ser conocidas son anteriores a nuestra ciencia y también su medida, así también la ciencia de Dios es anterior a las cosas naturales y su medida. Sucede algo así como un edificio que es el punto medio entre la ciencia del arquitecto que lo hizo y la ciencia de aquel que lo conoce después de hecho.

ARTÍCULO 9

Dios, ¿conoce o no conoce lo inexistente?

In Sent. 1 d.38 a.4; 3 d.14 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.2 a.8; q.3 a.3 ad 8; *Cont. Gentes* 1,66.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo inexistente:

1. La ciencia de Dios no lo es sino de lo verdadero. Pero decir verdadero y decir ser es lo mismo. Luego Dios no conoce lo inexistente.

2. Más aún. La ciencia requiere la semejanza entre el que conoce y lo conocido. Pero lo inexistente no puede tener ninguna semejanza con Dios, que es el ser mismo. Luego lo inexistente no puede ser conocido por Dios.

3. Todavía más. La ciencia de Dios es causa de lo conocido por Él mismo. Pero no es causa de lo inexistente porque el no ser no tiene causa. Luego Dios no conoce lo inexistente.

En cambio está lo que dice el Apóstol (Rom 4,17): *Dios llama tanto a lo inexistente como a lo existente.*

Solución. *Hay que decir:* Dios lo conoce todo sea cual fuere el modo de su existencia. Nada impide que lo que no es totalmente, no sea de algún modo. Pues ser totalmente lo es lo que está en acto. Pero lo que no está en acto, está en potencia, en la de Dios o en la de las criaturas; bien en la activa o en la pasiva; bien en la de opinar, bien en la de imaginar, bien en la de cualquier modo que se quiera. Así, pues, todo lo que puede ser hecho o pensado o dicho por la criatura, y también cualquier cosa que pueda hacer, todo, aunque no esté en acto, lo conoce Dios. Por lo tanto, puede decirse que también conoce lo inexistente. Pero en todo lo que no está en acto, hay que tener presente una cierta diversidad. Pues algunas cosas que no están ahora en acto, sin embargo, o fueron, o serán. Todas estas cosas las conoce Dios con ciencia de visión. Porque, como el conocer de Dios, que es su ser, se mide por la eternidad, que incluye sin

28. ARISTÓTELES, 8, c.5 n.3 (BK 1048a11): S. Th. lect.4, n.1819.

h. Los seres *posibles* dependen tan sólo de la inteligencia; los *reales* o existentes, también de la voluntad. Ningún posible pasa a existir si no es por un querer (a.4 ad 4; 1-2 q.17 a.1).

sucesión todo el tiempo, la mirada de Dios está fija en todo tiempo y en todo lo que existe en cualquier tiempo como estando presente ante Él. Hay otras cosas que están en la potencia de Dios o de la criatura y que, sin embargo, no son, ni serán, ni fueron. De estas cosas no se dice que Dios tenga ciencia de visión, sino de simple inteligencia [i]. Y se dice así porque lo que es visto por nosotros, tiene un existir distinto fuera del que lo ve.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas que están en potencia tienen verdad como la tienen las que están en acto, ya que es verdad que están en potencia. Y así son conocidas por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Como quiera que Dios es el ser mismo, cualquier cosa existe tanto en cuanto participa de la semejanza de Dios. Como algo está caliente tanto en cuanto participa del calor. Así, lo que está en potencia, aun cuando no esté en acto, es conocido por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de Dios, unida a la voluntad, es la causa de las cosas. Por lo tanto, no es necesario que lo que Dios conoce sea, fuere, o fuera: sino sólo que quiere o permite que exista. Además, en la ciencia de Dios no está el que las cosas existan, sino que puedan existir.

ARTÍCULO 10

Dios, ¿conoce o no conoce el mal?

In Sent. 1 d.36 q.1 a.2; *De Verit.* q.2 a.15; q.3 a.4; *Quodl.* q.2; *Cont. Gentes* 1,71.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce el mal:

1. Dice el Filósofo en el III *De Anima* [29]: El entendimiento que no está en potencia, no conoce la privación. Pero el mal es *privación de bien,* como dice Agustín [30]. Así, pues, como el entendimiento de Dios nunca está en potencia, sino siempre en acto, como ya quedó demostrado (a.2), parece que Dios no conozca el mal.

2. Más aún. Toda ciencia, o causa lo conocido o es causado por ello. Pero la ciencia de Dios no causa el mal ni es causada por él. Luego Dios no conoce el mal.

3. Todavía más. Todo lo que se conoce, es conocido por su semejanza o por su opuesto. Pero, como quedó demostrado (a.2 y 5), lo que Dios conoce, lo conoce por su esencia. Pero la esencia divina ni es semejanza del mal ni se le opone el mal, pues nada es contrario a la esencia divina, como dice Agustín en XII *De Civ. Dei* [31]. Luego Dios no conoce el mal.

4. Por último. Lo que se conoce no por sí mismo, sino por otro, se conoce imperfectamente. Pero el mal no es conocido por Dios por sí mismo, porque, para ello, sería necesario que el mal estuviera en Dios; ya que es necesario que lo conocido esté en quien conoce. Luego, si es conocido por otro, esto es, por el bien, sería conocido imperfectamente. Esto es imposible, porque ningún conocimiento de Dios es imperfecto. Luego Dios no conoce el mal.

En cambio está lo que se dice en Prov. 15,11: *El infierno y la perdición están ante Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Todo el que conoce algo perfectamente es necesario que conozca todo lo que le puede ocurrir. Hay algunos bienes a los que les puede ocurrir que sean corrompidos por el mal. Luego Dios no conocería perfectamente el bien si no conociera el mal. Además, todo lo que es cognoscible, lo es según lo que es. De ahí que, como el mal es privación de bien, por lo mismo que Dios conoce el bien, conoce también el mal, como las tinieblas son conocidas por la luz. Por eso, en el c.7 *De*

29. ARISTÓTELES, c.6 n.6 (BK 430b23): S. Th. lect.11 n.757-759. 30. *Confess.* l.3 c.7: ML 32,688; *Enchirid,* c.11: ML 40,236. 31. C.2: ML 41,350.

i. Ciencia de *simple inteligencia:* es especulativa, se refiere sólo a los *posibles.* Dios los ve en sí mismo, pero prescindiendo de cualquier voluntad creadora.—Ciencia de *visión:* es práctica y se refiere a las cosas reales y existentes. Dios las ve también en sí mismo (a.5), en su propia esencia, pero ya determinada por un querer creador. Las ve en los *decretos* de su voluntad, bien positivos, bien permisivos (3 q.10 a.2 ad 2; q.13 a.1 ad 2).

Div. Nom.[32], Dionisio dice que Dios tiene en sí mismo la visión de las tinieblas, puesto que no las ve más que por la luz.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La frase del Filósofo quiere decir que el entendimiento que no está en potencia, no conoce la privación por la privación existente en el mismo. Y esto concuerda con lo que dijera anteriormente: El punto, y todo lo indivisible, es conocido por la privación de división. Esto es así porque las formas simples e indivisibles, en nuestro entendimiento, no están en acto, sino sólo en potencia. Así, lo simple es conocido por la sustancia separada. Así, pues, Dios no conoce el mal por la privación que hay en él, sino por ser opuesto al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La ciencia de Dios no es causa del mal, sino del bien por el que se conoce el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando el mal no se opone a la esencia divina, que no puede ser corrompida por el mal, sin embargo, sí se opone a los efectos de Dios. Tales efectos los conoce por su esencia, y conociéndolos, conoce el mal que se les opone.

4. *A la cuarta hay que decir:* Conocer algo sólo por otro es un conocer imperfecto si aquello puede ser conocido directamente. Pero el mal no puede ser conocido directamente, ya que su concepto incluye la privación de bien. De este modo, no puede ser definido ni conocido más que por el bien.

ARTÍCULO 11

Dios, ¿conoce o no conoce lo singular?

In Sent. 1 d.36 q.1 a.1; 2 d.3 q.3 a.3; *De Verit.* q.2 a.5; *Cont. Gentes* 1,50.63.65; *De Anima,* a.20; *In Periherm.* 1, lect.14.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo singular:

1. El entendimiento divino es más inmaterial que el entendimiento humano. Pero el entendimiento humano, por su inmaterialidad, no conoce lo singular, sino que, como se dice en II *De Anima*[33]. *la razón conoce lo universal; los sentidos, lo singular.* Luego Dios no conoce lo singular.

2. Más aún. En nosotros, las únicas facultades que no conocen lo singular son las que utilizan especies abstraídas de las condiciones materiales. Pero las cosas en Dios están en grado sumo abstraídas de toda materialidad. Luego Dios no conoce lo singular.

3. Todavía más. Todo conocimiento se da por alguna semejanza. Pero la semejanza de lo singular, en cuanto tal, parece que no se da en Dios, porque el principio de la singularidad es la materia, la cual, por estar sólo en potencia, es completamente distinta de Dios, acto puro. Luego Dios no puede conocer lo singular.

En cambio está lo que se dice en Prov. 16,2: *Todos los caminos de los hombres están ante sus ojos.*

Solución. *Hay que decir:* Dios conoce lo singular. Pues, como quedó demostrado (q.4 a.2), todas las perfecciones que se encuentran en las criaturas, en Dios preexisten de un modo más sublime. Conocer lo singular es algo que pertenece a nuestra perfección. Pues también el Filósofo encuentra incongruente que haya algo conocido por nosotros que no sea conocido por Dios. Por eso, refutando a Empédocles, argumenta en el I *De Anima*[34] y en el III *Metaphys.*[35] que Dios sería muy ignorante si no conociera la discordia. Pero las perfecciones que en los seres inferiores están desperdigadas, en Dios están de forma única y total. Y aun cuando nosotros por una facultad conozcamos lo universal e inmaterial, y por otra lo singular y material, sin embargo, Dios lo conoce todo por su simple entendimiento.

Algunos[36], queriendo demostrar cómo es posible esto, dijeron que Dios conoce lo singular por las causas universales; pues nada hay en lo singular que no provenga de una causa universal. Y ponen el siguiente ejemplo: Si algún astrólogo conociera todos los movimientos universales del cielo, podría

32. § 2: MG 3,869: S. Th. lect.3. 33. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 417b22): S. Th. lect.12 n.385-377. 34. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 410b4): S. Th. lect.12 n.186. 35. 2, c.4 n.15 (BK 1000b3): S. Th. lect.11 n.470. 36. AVICENA, *Metaphys.* tr.8 c.6 (100rb); indirectamente, también en ALGAZEL, *In Sent.* 1.1 d.38 q.1 a.3; d.36 q.1 a.1; cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.6; 9,85F.

predecir todos los eclipses futuros. Pero esto no es suficiente. Porque los singulares toman de las causas universales ciertas formas y facultades que, aun cuando estén íntimamente unidas, no se individualizan más que por la materia individual. Así, quien conociera a Sócrates por ser blanco, o al hijo de Sofronio, o a cualquier otro por lo mismo, no lo conocería en cuanto es este hombre. Por lo tanto, en este sentido, Dios no conocería lo singular en su particularidad.

Otros[37] dijeron que Dios conoce lo singular aplicando las causas universales a los efectos particulares. Pero esto no dice nada. Porque nadie puede aplicar nada a otro a no ser que lo conozca. Por lo tanto, dicha aplicación no puede ser motivo para conocer lo particular, ya que presupone el conocimiento de lo singular.

Así, poniéndonos en otra dimensión, hay que decir que, como Dios es, por su ciencia, la causa de las cosas, como se dijo (a.8), tanto abarca la ciencia de Dios canto abarca su causalidad. De ahí que, como la fuerza activa de Dios abarca no sólo las formas, de las que se toma la razón de lo universal, sino también la materia, como se demostrará (q.44 a.2), es necesario que la ciencia de Dios abarque también lo singular, que está individualizado por la materia. Pues como conoce lo distinto a Él por su esencia, en cuanto que es semejanza de las cosas o su principio activo, es necesario que su esencia sea principio suficiente para conocer, no sólo en lo universal, sino también en lo singular, todo lo que es hecho por Él. Y lo mismo podría decirse de la ciencia del artista si produjera toda la obra y no sólo la forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestro entendimiento abstrae la especie inteligible de los principios de individuación, de ahí que la especie inteligible de nuestro entendimiento no puede ser semejanza de los principios individuales. Por eso nuestro entendimiento no conoce lo singular. Pero la especie inteligible del entendimiento divino, la esencia de Dios, no es inmaterial por abstracción, sino por sí misma, principio de todos los principios que entran en la composición de la realidad, tanto de la especie como del individuo. Así, por ella Dios conoce no sólo lo universal, sino también lo singular.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque las especies del entendimiento divino por su mismo ser no tienen condicionamientos materiales como las especies que se reciben en la imaginación y en el sentido, sin embargo, como ya se dijo (sol.), su capacidad abarca tanto lo inmaterial como lo material.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la materia, por su potencialidad, esté alejada de la semejanza de Dios, sin embargo, por tener ser, conserva cierta semejanza con el ser divino.

ARTÍCULO 12

Dios, ¿puede o no puede conocer cosas infinitas?

In Sent. 1 d.39 q.1 a.3; *De Verit.* q.2 a.9; q.20 a.4 ad 1; *Cont. Gentes* 1,69; *Compend. Theol.* c.133; *Quodl.* 3, q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que Dios no puede conocer cosas infinitas:

1. Lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido; porque, como se dice en III *Physic.*[38], lo infinito *es aquello a lo que siempre que se le quite algo, siempre le queda algo por quitar.* También Agustín, en XII *De Civ. Dei.*[39], dice: *Todo lo que cabe en una ciencia, cabe en la comprehensión del científico.* Pero lo infinito no puede caber. Luego infinitas cosas no caben en la ciencia de Dios.

2. Más aún. Si se dijera: lo infinito en sí mismo es finito en la ciencia de Dios, hay que replicar: La razón de infinito está en que no se puede recorrer; en cambio, lo finito sí, como se dice en III *Physic.*[40]. Pero, como se prueba en VI *Physic.*[41], lo infinito no puede ser recorrido ni por lo finito ni por lo infinito. Luego lo infinito no puede ser finito en lo finito ni en lo infinito. Y, de este modo, infinitas cosas no son finitas en la ciencia de Dios, que es infinita.

3. Todavía más. La ciencia de Dios es la medida de lo conocido. Pero el ser medido va contra la razón de ser de lo

37. Cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.6 (9.85M). 38. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. Th. lect.11 n.3. 39. C.18: ML 41,368. 40. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 204a3): S. Th. lect.7 n.9. 41. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 238b17): S. Th. lect.9 n.5-1.

infinito. Luego infinitas cosas no pueden ser conocidas por Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *De Civ. Dei.*[42]: *Aun cuando no exista la cifra de los números infinitos, sin embargo no resulta incomprensible a aquel cuya ciencia no tiene número.*

Solución. *Hay que decir:* Como Dios conoce no sólo las cosas que están en acto, sino también las que están en potencia, bien suya, bien de la criatura, como ya se demostró (a.9), y estas cosas son infinitas, es necesario afirmar que Dios conoce infinitas cosas. Y si bien la ciencia de visión, que se refiere a lo que es, o ha sido o será, no abarca infinitas cosas, como dicen algunos, puesto que nosotros no admitimos que el mundo haya existido desde siempre, ni que la generación y el movimiento duren siempre, condición para que los individuos se multipliquen hasta el infinito, sin embargo, si se piensa mejor, es necesario decir que también la ciencia de visión abarca infinitas cosas. Porque Dios conoce también los pensamientos y sentimientos de los corazones, que se multiplicarán hasta el infinito, puesto que las criaturas racionales permanecerán sin fin. Y esto es así también porque el conocimiento de cualquiera abarca tanto cuanto el modo de la forma que es principio de conocimiento. Pues la especie sensible, que está en el sentido, es la imagen de un solo individuo. De ahí que por ella sólo pueda ser conocido un individuo. La especie inteligible de nuestro entendimiento es imagen de la realidad en cuanto a la naturaleza de la especie, que puede ser participada por infinitos individuos. De este modo, nuestro entendimiento, por la especie inteligible de hombre, conoce en cierto modo infinitos hombres. Pero no en cuanto se distingan entre sí, sino en cuanto tienen en común la misma naturaleza de la especie. Por eso, la especie inteligible de nuestro entendimiento no es imagen de los hombres en cuanto a los principios individuales, sino en cuanto a los principios de la especie.

Por su parte, la esencia divina por la que conoce el entendimiento divino es imagen suficiente de todo lo que es o puede ser, no sólo en cuanto a los principios generales, sino también en cuanto a los principios propios de cada uno, como quedó demostrado (a. 11). De todo eso se deduce que la ciencia de Dios abarca infinitas cosas, incluso en cuanto distintas entre sí.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en I *Physic.*[43], *la razón de infinito conviene a la cantidad.* Propio de la cantidad es el orden de las partes. Luego conocer lo infinito de modo infinito es conocer una parte después de otra. Con este proceso, de ningún modo se llega a conocer lo infinito; porque cualquiera que sea la cantidad de partes conocida, siempre queda algo por conocer. Pero no es así, es decir, una parte después de otra, como Dios conoce lo infinito o infinitas cosas; pues, como se dijo (a.7), Dios lo conoce todo simultáneamente, no sucesivamente. Por lo tanto, nada impide que conozca infinitas cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Recorrer implica pasar de una parte a otra; y por eso, lo infinito no puede ser recorrido ni por lo finito ni por lo infinito. Pero al concepto de comprehensión le basta la adecuación; porque se dice que algo es comprehendido cuando nada queda fuera del que lo comprehende. Por eso, no va contra la razón de ser de lo infinito el que sea comprehendido por lo infinito. Y así, lo que en sí mismo es infinito puede decirse que es finito para la ciencia de Dios, en cuanto comprehendido, pero no en cuanto puede ser recorrido por partes.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de Dios es la medida de las cosas, pero no medida cuantitativa, pues lo infinito no la tiene; sino porque mide la esencia y la verdad de la realidad. Pues cada ser tiene la verdad de su naturaleza tanto en cuanto imita la ciencia de Dios, como la obra artística en cuanto que concuerda con el arte. Pero aunque hubiera alguna multitud infinita en acto, por ejemplo, infinitos hombres; o aunque hubiera alguna cantidad continua infinita, por ejemplo, que hubiera infinita cantidad de aire, como dijeron algunos antiguos[44], sin embargo, tales

42. C.18: ML 41,368. 43. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 185a3): S. Th. lect.3 n.2. 44. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.4 n.4 (BK 203a18); *Metaphys.* 1 c.3 n.7 (BK 984a5), y los autores allí citados como Anaxímenes y Diógenes.

cosas tendrían un ser determinado y finito, porque, su ser estaría limitado a unas naturalezas concretas. Por lo tanto, serían medidas por la ciencia de Dios.

ARTÍCULO 13

Dios, ¿conoce o no conoce lo futuro contingente?

q.86 a.4; *In Sent.* 1 d.38 a.5; *De Verit.* q.2 a. 12; *Quodl.* 11 q.3; *Cont. Gentes* 1, 67; *De rat. Fidei,* c.10; *Compend. Theol.* c.132-133; *De Malo* q.16 a.7; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo futuro contingente:

1. De una causa necesaria surge un efecto necesario. Pero la ciencia de Dios es causa de lo conocido, como ya se dijo (a.8). Como ella misma es necesaria, se sigue que también lo es lo que conoce. Luego la ciencia de Dios no incluye lo contingente.

2. Más aún. En toda condicional cuyo antecedente es absolutamente necesario, también el consecuente lo es. Pues la relación entre antecedente y consecuente es la misma que hay entre principio y conclusión, ya que de principios necesarios se deducen conclusiones necesarias, como se prueba en I *Poster.*[45] Pero también la condicional[46]: *Si Dios supo que eso será, eso será* es verdadera; porque la ciencia de Dios no lo es sino de lo verdadero. El antecedente de esta condicional es absolutamente necesario; tanto porque es eterno como porque indica un pasado. Luego también el consecuente es absolutamente necesario. Así, la ciencia de Dios no incluye lo contingente.

3. Todavía más. Todo lo conocido por Dios es necesario que exista; porque también lo conocido por nosotros es necesario que exista, aunque, sin embargo, la ciencia de Dios es más cierta que la nuestra. Pero ningún contingente futuro es necesario que exista. Luego ningún contingente futuro es conocido por Dios.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 32,15: *Él formó uno a uno los corazones de los hombres. Él conoce todas las obras de los hombres.* Pero las obras de los hombres son contingentes, puesto que dependen del libre albedrío. Luego Dios conoce lo contingente futuro.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se ha demostrado (a.9) que Dios conoce no sólo lo que está en acto, sino también lo que está en potencia, bien suya, bien de la criatura, algunas de cuyas cosas son contingentes futuros, hay que deducir que Dios conoce lo contingente futuro.

Para probarlo, hay que tener presente que lo contingente puede ser considerado en un doble aspecto. 1) *Uno,* en sí mismo, en cuanto que está en acto. Si es así, no es visto como futuro, sino como presente; y, por lo tanto, no puede ser tenido como contingente, sino como algo que es, y por existir, infaliblemente puede ser conocido con tanta certeza como la que me proporciona el sentido de la vista cuando veo a Sócrates sentado. 2) *Otro* aspecto es el de considerar lo contingente tal como está en su causa, y, por lo tanto, es visto como algo futuro, sin una determinada existencia, porque la causa contingente está relacionada con lo opuesto. Así, no puede tenerse un conocimiento cierto de lo contingente. Por eso el que conoce un efecto contingente sólo como presente en su causa, más que conocimiento tiene una conjetura. Pero Dios conoce todo lo contingente, no sólo como está en sus causas, sino también como cada una de las cosas contingentes es en sí misma. Y aun cuando lo contingente pase a ser en acto de forma sucesiva, Dios, sin embargo, no lo conoce en su ser concreto de forma sucesiva, como nosotros, sino simultáneamente. Porque su conocimiento se mide por la eternidad, como también su ser. Pero la eternidad, que existe totalmente de forma simultánea, abarca todo el tiempo, como ya se dijo (q.10 a.2 ad 4). Por eso, todo lo que existe en el tiempo está presente en Dios desde la eternidad, y no sólo como una idea, como dicen algunos; sino que desde la eternidad su mirada se extiende sobre todo como presente en Él.

Por lo tanto, es evidente que lo contingente es infaliblemente conocido por Él como algo que está presente en Él, aun cuando, equiparado a su causa, se trate de un contingente futuro.

45. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 75a4): S. Th. lect.13 n.10. 46. Cf. S. ANSELMO, *De Concord. Praesc. cum Lib. Arb.* q.1: ML 158,509.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la causa suprema sea necesaria, sin embargo, el efecto puede ser contingente debido a que la causa próxima es contingente; como es contingente el brotar de una planta por la causa próxima contingente, aun cuando el movimiento del sol, que es la causa primera, es necesaria. De forma parecida, lo conocido por Dios es contingente por las causas próximas, aun cuando la ciencia de Dios, que es la causa primera, sea necesaria.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[47] dicen que el antecedente *Dios conoció este contingente futuro,* no es necesario, sino contingente; porque, aun cuando sea pasado, incluye relación con el futuro. Pero esto no le quita necesidad, pues lo que tuvo esta relación, necesariamente la tuvo, aunque el futuro no haya sucedido.

Otros[48] dicen que este antecedente es contingente porque está hecho de lo necesario y de lo contingente, como lo es la frase *Sócrates es un hombre blanco.* Pero tampoco esto significa nada. Porque cuando se dice *Dios conoció que este contingente en el futuro será, contingente* no está ahí más que como materia verbal, no como parte principal de la proposición. Por lo tanto, su contingencia o necesidad nada dice sobre si la proposición es necesaria o contingente, verdadera o falsa. Pues podría ser tan verdadero que yo haya dicho que el hombre es un asno como que Sócrates corre, o que Dios existe. Lo mismo cabe decir de lo necesario y de lo contingente.

Por lo tanto, hay que decir que este antecedente es absolutamente necesario. Sin embargo, tampoco se sigue de ello, como dicen algunos[49], que el consecuente sea absolutamente necesario; porque el antecedente es causa remota del consecuente, que por su causa próxima es contingente. Pero tampoco esto dice nada. Pues sería una condicional falsa aquella cuyo antecedente fuese la causa remota necesaria, y el efecto consecuente fuera contingente. Como si dijéramos, por ejemplo: *Si el sol se mueve, la hierba brotará.*

Así, y puestos en otra dimensión, hay que decir que, cuando en el antecedente se coloca algo referente al acto del alma, el consecuente hay que tomarlo no como es en sí mismo, sino tal como está en el alma. Pues el ser de algo en sí mismo es distinto a este mismo ser en el alma. Ejemplo: Si digo: *Si el alma entiende algo, aquello es inmaterial,* hay que entender que aquello es inmaterial tal como está en el entendimiento, no tal como es en sí mismo. De forma parecida, si digo: *Si Dios conoció algo, aquello será,* el consecuente hay que entenderlo como está en la ciencia divina, es decir, en cuanto está presente en Él. Y así, es necesario, como el antecedente: *porque todo lo que es, mientras es, es necesario que sea,* como se dice en I *Periherm.*[50]

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que pasa a estar en acto en el tiempo, es conocido por nosotros de forma sucesiva en el tiempo, pero Dios lo conoce en la eternidad, que está por encima del tiempo. Por lo tanto, para nosotros, que conocemos lo contingente futuro como contingente, no reviste certeza; sólo la tiene en Dios cuyo conocer está en la eternidad por encima del tiempo. Como quien va por un camino no ve a los que van detrás de él; pero quien desde alguna altura divisa todo el camino, simultáneamente ve a todos los que van por el camino. Así, lo que es conocido por nosotros es preciso que sea necesario incluso en sí mismo; porque lo que en sí mismo es contingente futuro no puede ser conocido por nosotros. Pero lo que es conocido por Dios, es preciso que sea necesario en cuanto que está presente en la ciencia divina, como ya se dijo (ad 1). Pero no de forma absoluta, si se considera en sus causas propias.

De ahí que la proposición: *Todo lo conocido por Dios es necesario que exista,* suela recibir una distinción. Porque puede referirse *a lo conocido, o a lo dicho.* Si se entiende de lo conocido, la proposición es divisa y falsa, ya que su sentido es: *Todo lo que Dios conoce es necesario.* Si se entiende de lo dicho, la proposición es compuesta y verdadera, ya que su sentido es:

47. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.38 a.2, q.2 (QR 1,678); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1 d.38 a.4 (BO 26,290). 48. Cf. ROBERTO GROSSATESTA, *De Lib. Arb.* c.6 (BR 170.8). 49. Cf. PREPOSITINO, *Summa* 1, Cod.71 fol.76C, citado por los editores de ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.233 (QR 328, nota 5. Cf. STO. TOMÁS, *In Sent.* 1 d.38 a.5. 50. ARISTÓTELES, c.9 n.11 (BK 19a23): S. Th. lect.15.

La proposición: Lo conocido por Dios existe, es necesaria.

Pero algunos[51] opinan lo contrario, diciendo que esta distinción sólo es aplicable a las formas separadas del sujeto. Como si digo: *Lo blanco es posible que sea negro.* Pero esto, aplicado a lo dicho, es falso; y al contenido, verdadero. Pues lo que es blanco puede ser negro. Pero el dicho *lo blanco es negro,* nunca puede ser verdadero.

Pero en las formas inseparadas del sujeto, tal distinción no es aplicable. Como si digo: *Un cuervo negro es posible que sea blanco,* porque en ambos sentidos es falsa.

El ser conocido por Dios es inseparable de la realidad; porque lo conocido por Dios no puede ser ignorado. Y este razonamiento sería aplicable si lo que llamo *conocido* implicara alguna disposición inherente al sujeto, Pero como va referido a acto del que conoce, a la misma realidad conocida, aunque sea conocida desde siempre, se le puede atribuir algo esencial y que no se le atribuye en cuanto conocida. Ejemplo: A una piedra se le atribuye la materialidad, que no se le atribuye en cuanto inteligible.

ARTÍCULO 14

Dios, ¿conoce o no conoce lo enunciable?

In Sent. 1 d.38 a.3; d.41 a.5; *De Verit.* q.2 a.7; *Cont. Gentes* 1, 58.59.

Objeciones por las que parece que Dios no conoce lo enunciable:

1. Conocer lo enunciable le corresponde a nuestro entendimiento en cuanto que compone y divide. Pero en el entendimiento divino no hay ningún tipo de composición. Luego Dios no conoce lo enunciable.

2. Más aún, Todo conocimiento se hace por alguna semejanza. Pero en Dios no hay ninguna semejanza de lo enunciable, puesto que es completamente simple. Luego Dios no conoce lo enunciable.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 93,11: *El Señor conoce los pensamientos de los hombres.* Pero lo enunciable se encuentra en los pensamientos de los hombres. Luego Dios conoce lo enunciable.

Solución. *Hay que decir:* Puesto que construir lo enunciable está en la facultad de nuestro entendimiento, y Dios conoce todo lo que está en su potencia o en la de la criatura, como se dijo (a.9), es necesario que Dios conozca todos los enunciables posibles. Pero, así como conoce lo material inmaterialmente, y lo compuesto simplemente, así también conoce lo enunciable no como son los enunciables, es decir, construidos por medio de la composición y la división, que es el modo de conocerlos de nuestro entendimiento, sino que de cada uno tiene un conocimiento simple, conociendo la esencia de cada uno. Como si nosotros, conociendo lo que es el hombre, conociéramos todo lo que se puede decir del hombre. Pero esto no lo puede hacer nuestro entendimiento, cuyo proceso discursivo pasa de un aspecto a otro, debido a que la especie inteligible cuando configura un aspecto no configura otro. Por eso, conociendo lo que es el hombre, no por eso conocemos otras cosas que están en él; sino que lo conocemos divididamente, esto es, una cosa después de otra. Por eso es necesario que las distintas cosas que conocemos mediante un proceso de composición y división, las reduzcamos a una construyendo un enunciado. Pero la especie del entendimiento divino, esto es, su esencia, es suficiente para demostrarlo todo. De ahí que, conociendo su esencia, conozca la esencia de todo y cualquier cosa que le pueda suceder.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento sería válido si Dios conociera lo enunciable según el modo de ser de lo enunciable.

2. *A la segunda hay que decir:* La composición de lo enunciable indica algún modo de ser de la realidad; y Dios, por su ser, que es su esencia, configura todo lo que se puede indicar con lo enunciable.

ARTÍCULO 15

La ciencia de Dios, ¿es o no es modificable?

In Sent. 1 d.38 a.2; d.39 q.1 a. 1.2; d.41 a.5; *De Verit.* q.2 a.5 ad 11; a.13

Objeciones por las que parece que la ciencia de Dios es modificable:

51. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1 n.185 (QR 1,271).

1. La ciencia está relacionada con lo que se puede conocer. Pero todo lo que conlleva relación con la criatura es atribuido a Dios desde el tiempo y se modifica si se modifica la criatura. Luego la ciencia de Dios es modificable según cambie la criatura.

2. Más aún. Todo lo que Dios puede hacer, lo puede conocer. Pero Dios puede hacer más cosas de las que hace, luego puede conocer más de lo que conoce. Por lo tanto, la ciencia de Dios es modificable por aumentar o disminuir.

3. Todavía más. Dios supo que Cristo iba a nacer. Pero ahora no sabe que Cristo va a nacer, porque Cristo no va a nacer. Luego no todo lo que Dios supo lo sabe. Por lo tanto, parece que la ciencia de Dios es modificable.

En cambio está lo que se dice en Sant 1,17: En Dios *no hay modificación ni sombra de alteración.*

Solución. *Hay que decir:* Como la ciencia de Dios es su sustancia, como se dijo (a.4), así como la sustancia de Dios es completamente inmutable, como se demostró (q.9 a.1), así también es necesario que su ciencia sea completamente inmodificable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los nombres *Señor, Creador* y similares, conllevan relación con las criaturas por lo que son en sí mismas. Pero la ciencia de Dios conlleva relación con las criaturas porque están en Él; puesto que cualquier cosa es conocida según el modo de ser del que las conoce. Y las cosas creadas están en Dios sin posible modificación, mientras que en sí mismas son modificables.

O, en otra dimensión, hay que decir: Los nombres *Señor, Creador* y similares, conllevan relaciones concretadas en actos que, para nosotros, acaban en las criaturas tal como son en sí mismas; y así, al atribuir tales relaciones a Dios se modifican según la modificación que se produce en las criaturas. Pero la ciencia, el amor y similares, conllevan relaciones concretadas en actos que están en Dios. Por eso son atribuidos a Dios sin posible modificación.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios conoce también lo que puede hacer y no hace. Pero del hecho de que puede hacer más cosas de las que hace no se sigue que pueda conocer más cosas de las que conoce, a no ser que entren dentro de la llamada ciencia de visión, por la que se dice que conoce lo que existe en un tiempo concreto. Sin embargo, del decir que conoce algunas cosas que pueden existir y no son, o que no existen las que son, no se sigue que su ciencia sea modificable. Pero si hubiera algo que primero Dios no lo hubiese conocido y después sí, entonces podría decirse que su ciencia es modificable. Pero esto no es posible, porque todo lo que existe o puede existir en un tiempo concreto, Dios lo conoce desde su eternidad. De este modo, si se piensa en cualquier cosa que pueda existir en el tiempo que fuere, hay que pensar también que Dios lo conoce desde la eternidad. Por lo tanto, no debe admitirse que Dios pueda conocer más cosas de las que conoce, porque una proposición así implica que primero desconoce lo que después sabe.

3. *A la tercera hay que decir:* Los antiguos nominalistas[52] dijeron que las expresiones *Cristo nace, Cristo nacerá, Cristo ha nacido,* son la misma, pues las tres se refieren a lo mismo: el nacimiento de Cristo. Concluyendo que todo lo que Dios supo, lo sabe; porque ahora sabe que Cristo ha nacido, lo cual significa para Él lo mismo que Cristo nacerá. Pero esta opinión es falsa. Tanto porque las distintas partes de la oración gramatical forman otros tantos enunciados distintos. Tanto porque se seguiría que una proposición que es verdadera una vez, lo es siempre; lo cual va contra el Filósofo cuando dice[53] que la oración gramatical *Sócrates está sentado* es verdadera cuando está sentado y es falsa cuando está de pie.

Se puede admitir que la proposición *Todo lo que Dios supo, lo sabe* no es verdadera si va referida a lo enunciable. Pero de ahí no se sigue que la ciencia de Dios sea modificable. Pues, así como Dios sabe, sin necesidad de que haya modificación en su ciencia, que una cosa existe en un tiempo y no en otro; así también, y sin necesidad de modificación en su ciencia, sabe cuándo una proposición es verdadera y cuándo es falsa. La ciencia

52. Cf. ABELARDO, *Intr. ad Theol.* 3, c.5: ML 178,1102; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1 d.41 c.3 (QR 1,258). 53. ARISTÓTELES, *Cat.* c.3 n.22 (BK 4a23).

de Dios sería modificable si conociera los enunciables por medio de un proceso de composición y división, como nos sucede a nosotros. Precisamente nuestro conocimiento se modifica según la verdad o la falsedad; como, por ejemplo, si habiendo cambiado una cosa, mantenemos la misma opinión de ella. O se modifica según las diversas opiniones, como, por ejemplo, si primero opinamos que alguien está sentado y después opinamos que no está sentado. Pero todo esto no es así en Dios.

ARTÍCULO 16

La ciencia que Dios tiene de las cosas, ¿es o no es especulativa?

De Verit. q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que la ciencia que Dios tiene de las cosas no es especulativa:

1. La ciencia de Dios es causa de las cosas, como ya se demostró (a.8). Pero la ciencia especulativa no es causa de las cosas conocidas. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.

2. Más aún. La ciencia especulativa se hace por abstracción de las cosas; pero eso no le corresponde a la ciencia divina. Luego la ciencia de Dios no es especulativa.

En cambio a Dios hay que atribuirle todo lo que es más noble. Pero la ciencia especulativa es más noble que la ciencia poética, como nos consta por el Filósofo al comienzo de la *Metaphys.*[54] Luego la ciencia que Dios tiene de las cosas es especulativa.

Solución. *Hay que decir:* Alguna ciencia es sólo especulativa, y alguna es sólo práctica; y alguna es en parte especulativa y en parte práctica. Para probarlo, hay que saber que alguna ciencia puede ser llamada especulativa de tres maneras. 1) *Primero,* por parte de lo conocido, en cuanto que no puede ser cambiado por el que lo conoce: es lo que sucede con la ciencia que el hombre tiene de lo natural o de lo divino. 2) *Segundo,* por el modo de conocer. Ejemplo: cuando un arquitecto analiza una casa definiendo, dividiendo y considerando los principios universales que le son aplicables. Esto es factible considerándolo especulativamente, no porque sea factible; pues factible es aquello a cuya materia se le aplica la forma; y no la reducción de los componentes a principios formales universales. 3) *Tercero,* por el fin. Pues, tal como se dice en el III *De Anima*[55]: *El entendimiento práctico se distingue del especulativo en el fin.* Pues el entendimiento práctico está ordenado al fin de la acción; mientras que el entendimiento especulativo tiene por fin el encuentro de la verdad. Por eso, cuando un arquitecto piensa cómo puede ser construida una casa, no para construirla, sino para saberlo, con respecto al fin estará ante una consideración especulativa aun cuando sea factible.

Así, pues, la ciencia que analiza especulativamente lo conocido, es sólo especulativa. La que lo analiza según el modo o según el fin, en parte será especulativa y en parte práctica. Y cuando está ordenada al fin de la acción, será exclusivamente práctica.

Por lo tanto, hay que decir que la ciencia que Dios tiene de sí mismo es sólo especulativa; pues Él no puede ser hecho. Pero de todo lo demás, su ciencia es especulativa y práctica. Especulativa en cuanto al modo, pues todo lo que nosotros conocemos especulativamente de las cosas definiendo y analizando, todo esto lo conoce Dios mucho más perfectamente. Pero de todo lo que puede hacer y nunca hace, no tiene ciencia práctica, en cuanto que el ser ciencia práctica le viene por el fin. Pero sí tiene ciencia práctica de aquello que realiza en el tiempo.

Con respecto al mal, aun cuando no lo pueda hacer, sin embargo, entra dentro de su conocimiento práctico, como el bien, en cuanto que lo permite, lo impide o lo subordina. Es como las enfermedades, que forman parte de la ciencia práctica del médico en cuanto que, con su arte, las cura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia de Dios es causa, no de sí mismo, sino de lo demás. Causa real de aquello que existe en algún tiempo determinado; causa virtual de aquello que puede hacer y nunca hizo.

54. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.12 (BK 982a1): S. Th. lect.1 n.35. 55. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 433a14): S. Th. lect.15 n.820.

2. *A la segunda hay que decir:* El que la ciencia provenga de lo conocido no es esencial a la ciencia especulativa, sino sólo accidental por ser humana.

En cuanto a lo objetado en sentido contrario, hay que decir: De lo factible no se tiene un conocimiento perfecto a no ser que se conozca en cuanto que es factible. Y así, como quiera que la ciencia de Dios es absolutamente perfecta, es necesario que sepa lo que por sí es factible, y que lo sepa en cuanto tal, no sólo en cuanto que se puede especular sobre ello. Sin embargo, esto no quita valor a la ciencia especulativa, porque Él lo ve todo en sí mismo, y se conoce a sí mismo especulativamente. Por eso, en el conocer especulativo de sí mismo conoce tanto especulativa como prácticamente todo lo demás.

CUESTIÓN 15

Sobre las ideas

Después de haber estudiado la ciencia de Dios, queda por analizar lo referente a las ideas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Hay o no hay ideas?—2. ¿Son muchas o una sola?—3. Las cosas que Dios conoce de todo, ¿son o no son ideas?

ARTÍCULO 1

¿Hay o no hay ideas?

q.44 a.3; *In Sent.* 1 d.36 q.2 a.1; *De Verit.* q.3 a.1; *In Metaphys.* l.1 lect. 15.

Objeciones por las que parece que no hay ideas:

1. En el c.7 *De Div. Nom.*[1], Dionisio dice que Dios no conoce las cosas por las ideas. Pero las ideas no tienen más objetivo que el de que, por ellas, sean conocidas las cosas. Luego no hay ideas.

2. Más aún. Como ya se dijo (q.14 a.5), Dios lo conoce todo en sí mismo. Pero a sí mismo no se conoce por ideas. Luego tampoco así conoce lo demás.

3. Todavía más. La idea es considerada como principio para conocer y actuar. Pero la esencia divina es suficiente principio para conocerlo todo y para hacerlo todo. Luego no hay necesidad de ideas.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[2]: *Es tanta la fuerza existente en las ideas que, sin entenderlas, nadie puede ser sabio.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que haya ideas en la mente divina. Pues *idea,* palabra griega, en latín se dice *forma;* de ahí que por las ideas se entiendan las formas de otras cosas existentes fuera de estas mismas cosas. La forma de una cosa existente fuera de esta misma cosa puede tener dos funciones: *una,* que sea ejemplar de aquello que se llama forma; *otra,* que sea principio de conocimiento de sí misma, en cuanto que las formas de lo cognoscible están en quien conoce. En los dos casos es necesario que haya ideas. Se demuestra de la siguiente manera.

En todas aquellas cosas que no son engendradas por casualidad, es necesario que la forma sea el fin del engendrarse de cada una. Además el que actúa no lo hace por la forma a no ser que la imagen de la forma esté en él. Y esto puede suceder de dos maneras. Pues en algunos agentes preexiste la forma de actuar como ser natural, como en los que actúan por naturaleza. Ejemplo: el hombre engendra al hombre; el fuego, al fuego. Pero en algunos, la forma preexiste como ser inteligible, como en los que actúan por conocimiento. Ejemplo: la imagen de la casa preexiste en la mente del constructor. Y esto puede ser llamado idea de la casa, porque el constructor intenta asemejar la casa a la forma que concibió en la mente.

1. § 2: MG 3,868. 2. Q.46: ML 40,29.

Así, pues, como el mundo no existe por casualidad, sino que ha sido hecho por Dios por conocimiento, como se verá más adelante (q.19 a.4; q.44 a.3), es necesario que en la mente divina esté la forma a cuya semejanza se hizo el mundo. Y en esto consiste la idea.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios no conoce las cosas por alguna idea que exista fuera de Él. Y así, también Aristóteles[3] desaprueba la opinión que Platón tenía de las ideas, pues éste las ponía como existentes por sí mismas, no en el entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando Dios conoce y conoce lo demás por su esencia, sin embargo, su esencia es principio operativo de lo demás, no de sí mismo; por eso tiene sentido de idea si se la compara a otras cosas, no si se la compara al mismo Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios por su esencia es semejanza de todo. Por eso en Dios la idea no es más que la misma esencia divina.

ARTÍCULO 2

¿Hay o no hay muchas ideas?

q.34 a.3 ad 4; q.44 a.3; q.47 a.1 ad 2; *In Sent.* 1 d.36 q.2 a.2; 2 d.14 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.3 a.2; *Cont. Gentes* 1,54; *De Pot.* q.3 a.16 ad 13.14; *Quodl.* q.1.

Objeciones por las que parece que no hay muchas ideas:

1. En Dios la idea es su esencia. Pero la esencia de Dios no es más que una. Luego no hay más que una idea.

2. Más aún. Como la idea es principio para conocer y actuar, así también lo es el arte y la sabiduría. Pero en Dios no hay muchas artes y sabidurías. Luego tampoco hay muchas ideas.

3. Todavía más. Si se dice que las ideas se multiplican con respecto a la diversidad de criaturas, se replica: la pluralidad de ideas existe desde la eternidad. Luego, si las ideas son muchas y las criaturas son temporales, lo temporal será causa de lo eterno.

4. Por último. Estas relaciones o son reales sólo en las criaturas, o también lo son en Dios. Si lo son sólo en las criaturas, como las criaturas no son eternas, tampoco lo será la pluralidad de ideas, si es que se multiplican sólo por estas relaciones. Por otra parte, si existen realmente en Dios, se sigue que en Dios hay otra pluralidad además de las Personas. Y esto va contra el Damasceno[4] cuando dice que en Dios todo es uno menos *la ingeneración, la generación y la procesión.* Así pues, no hay muchas ideas.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5]: *Las ideas son ciertas formas principales o razones de las cosas, estables e inmutables porque no han sido formadas, siendo por ello eternas e inmodificables, contenidas en la inteligencia divina. Pero aun cuando no nacen ni mueren, sin embargo, se dice que por ellas se forma todo lo que puede nacer y morir, todo lo que nace y muere.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que haya muchas ideas. Para demostrarlo, hay que tener presente que, en cualquier efecto, aquello que es el último fin, propiamente es lo intentado por el agente principal; como la disciplina del ejército por el jefe. Por el Filósofo en XII *Metaphys.*[6] nos consta que lo mejor que hay en las cosas es el bien del orden en el universo. Así pues, el orden en el universo es propiamente lo intentado por Dios, y no algo fortuito cuyo origen estaría en sucesivos agentes. Pues algunos han dicho que Dios creó sólo la primera criatura, y que ésta creó la segunda, y así sucesivamente hasta llegar a la multitud existente. Según esta opinión, Dios no tendría más idea que la de la primera criatura. Pero si el mismo orden del universo ha sido creado en sí mismo por Él, y por Él intentado, es necesario que tenga la idea de dicho orden del universo. Pues no se puede tener idea de un todo si no se tiene de los distintos elementos que constituyen dicho todo. Ejemplo: el constructor no puede concebir la idea de una casa si no hubiera concebido la idea de cada una de las partes. Por lo tanto, es necesario que en la mente divina esté la razón de ser de todo. Por eso dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[7]: *Cada cosa ha sido creada con su propia razón de ser por Dios.* Así, pues, hay en la mente divina muchas ideas.

3. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 2, c.2 n.16 (BK 997b6): S., Th. lect.15 n.231-234. 4. *De Fide Orth.* 1 c.10: MG 94,837. 5. Q.46: ML 40,30. 6. ARISTÓTELES, 11, c.10 n.1 (BK 1075a13): S. Th. lect.12 n.2627-2631. 7. Q.46: ML 40,30.

Que esto no es contrario a la simplicidad divina es fácil de ver si se tiene presente que la idea de lo hecho está en la mente del que lo hace como algo que se conoce; pero no como la especie por la que se conoce, pues esto último es la forma que da acto al entendimiento. Ejemplo: en la mente del constructor, la forma de la casa es algo que ha sido concebido y a tal semejanza construye la casa materialmente.

Y no es contrario a la simplicidad divina que conozca muchas cosas. Sí lo sería si su entendimiento estuviera formado por muchas ideas. Por eso, en la mente divina hay muchas ideas que están como conocidas. Esto se puede ver de la siguiente manera. Él mismo conoce perfectamente su esencia; por lo tanto, la conoce de cualquier modo como pueda ser conocida. Puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino en cuanto que es participable según algún modo de semejanza por las criaturas. Cada criatura tiene su propia especie por la que de algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así, pues, como Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura, la conoce como idea y razón de tal criatura. Y lo mismo hay que decir de todo lo demás. De este modo resulta evidente que Dios conoce muchas razones propias de muchas cosas, es decir, en Él hay muchas ideas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La idea no indica la esencia divina en cuanto esencia, sino en cuanto semejanza o razón de ser de esta o aquella cosa. Por eso, que haya muchas razones conocidas desde una sola esencia es lo mismo que decir que hay muchas ideas.

2. *A la segunda hay que decir:* La sabiduría y el arte en Dios indican aquello por lo que Él conoce; pero la idea indica aquello que conoce. Dios en uno conoce a muchos; y no sólo según lo que son en sí mismos, sino también en cuanto conocidos; lo cual significa conocer muchas razones de las cosas. Ejemplo: el arquitecto, cuando conoce la forma de una casa construida, se dice que conoce la casa; cuando conoce la forma de la casa en cuanto algo especulado, porque sabe que la conoce, se dice que conoce la idea o razón de la casa.

Dios no sólo conoce muchas cosas por su esencia, sino que también sabe que las conoce. Y esto es conocer muchas razones de las cosas; o que en su entendimiento hay muchas ideas conocidas.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas estas relaciones, por las que se multiplican las ideas, no son causadas por las cosas, sino por el entendimiento divino cuando da la semejanza de su esencia a las cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones que multiplican las ideas no están en las cosas creadas, sino en Dios. Sin embargo, no son relaciones reales como aquellas por las que se distinguen las Personas, sino relaciones conocidas por Dios.

ARTÍCULO 3

Las cosas que Dios conoce de todo, ¿son o no son en Él ideas?

In Sent. 1 d.36 q.2 a.3; *De Verit.* q.3 a.3.4.5.6.7.8; *In De Div. Nom.* c.5 lect.3; *De Pot.* q.1 a.5 ad 10.11; q.3 a.1 ad 13.

Objeciones por las que parece que no todo lo que Dios conoce es idea en Él:

1. La idea de mal no está en Dios; de lo contrario el mal estaría en Dios. Pero los males son conocidos por Dios. Luego las cosas que Dios conoce de todo no son ideas.

2. Más aún. Como ya se dijo (q.14 a.9), Dios conoce lo que no existe, lo que no fue y lo que nunca será. Pero de todo esto no hay ideas, porque Dionisio dice en el c.5 *De Div. Nom.*[8]: *Los ejemplares son las voluntades divinas determinantes y efectivas de las cosas.* Luego no todas las cosas que Dios conoce de todo son ideas en Él.

3. Todavía más. Dios conoce la materia prima a la que no le puede corresponder ninguna idea, pues no tiene ninguna forma. Luego lo mismo que antes.

4. Por último. Consta que Dios conoce no sólo la especie, sino también los géneros, las particularidades y los accidentes. Pero de todo esto no hay ideas, según la postura de Platón, el primero

8. § 8: MG 94,824.

que introdujo las ideas, como dice Agustín[9]. Luego no de todo lo conocido por Dios hay ideas en Él.

En cambio, como nos consta por Agustín[10], las ideas son razones existentes en la mente divina. Pero Dios tiene razones propias de todo lo que conoce. Luego tiene idea de todo lo que conoce.

Solución. *Hay que decir:* El doble carácter de las ideas establecido por Platón[11], esto es, como principio de conocimiento y generación de las cosas, hay que situarlo en la mente divina. En cuanto principio efectivo, puede ser llamado *ejemplar;* y pertenece al conocimiento práctico. En cuanto principio cognoscitivo, propiamente se llama *razón;* y también puede pertenecer al conocimiento especulativo. En cuanto ejemplar, está relacionado con todo lo que Dios hace en cualquier tiempo. En cuanto principio cognoscitivo está relacionado con todo lo conocido por Dios, incluso aunque nunca fuera hecho; y relacionado también con todo lo que es conocido por Dios según su propia razón y por especulación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal es conocido por Dios no por su razón propia, sino por razón del bien. Por eso en Dios no hay idea del mal, ni como ejemplar ni como razón.

2. *A la segunda hay que decir:* De todo lo que no existe, ni fue, ni será, Dios no tiene un conocimiento práctico, sino sólo virtual. Y de todo esto en Dios no hay idea como ejemplar, sino sólo como razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Según algunos[12], Platón estableció la materia no creada; así, no estableció una idea de materia, sino una concausa. Pero como nosotros admitimos que la materia ha sido creada por Dios, aunque nunca sin la forma, en Dios hay cierta idea de la materia, pero no distinta de la idea del compuesto, ya que la materia en sí misma ni existe ni es cognoscible.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los géneros no pueden tener una idea distinta de la idea de especie, si se toma la idea como ejemplar, porque el género nunca se da sin la especie. Lo mismo puede decirse de los accidentes, que son inseparables del sujeto. A los accidentes ya hechos simultáneos con el sujeto, les corresponde una idea especial. Ejemplo: el constructor, por la forma que tiene de la casa, hace todos los accidentes que desde el principio le corresponden a la casa. Todos aquellos accidentes que se le dan posteriormente a la casa ya hecha, como la pintura o algún otro, los da respondiendo a alguna otra forma. En cambio, según Platón, los individuos no tenían más idea que la idea de especie, bien porque los singulares se individualizan por la materia, para él increada y concausa de la idea, como son interpretados algunos, bien porque lo que la naturaleza se propone son las especies, y si produce individuos es para que por ellos se salven las especies. Pero la providencia divina no sólo llega a las especies, sino también a los individuos, como se dirá más adelante (q.22 a.2).

CUESTIÓN 16

Sobre la verdad

Puesto que la ciencia lo es de lo verdadero, después de haber analizado lo referente a la ciencia de Dios, hay que investigar ahora lo concerniente a la verdad. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. La verdad, ¿está en las cosas o sólo en el entendimiento?—2. ¿Está o no está sólo en el entendimiento que compone y divide?—3. Relación en-

9. *Octog. Trium Quaest.* q.46: ML 40,29. 10. Ib. 11. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* Iα c.9 n.11 (BK 991b3); ALBERTO MAGNO, *In Eth.* 1 tr.5 c.12 (BO 7,72). 12. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.1 c.1 (QR 1,307).

tre verdadero y ser.—4. Relación entre verdadero y bien.—5. Dios, ¿es o no es la verdad?—6. ¿Todo es verdadero con una sola verdad o con muchas?—7. Sobre la eternidad de la verdad.—8. Sobre su inmutabilidad.

ARTÍCULO 1

La verdad, ¿está o no está sólo en el entendimiento?

1-2 q.64 a.3; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De Verit.* q.1 a.2; *Cont. Gentes* 1,60; *In Periher.* 1 lect.3; *In Metaphys.* 6 lect.4.

Objeciones por las que parece que la verdad no está sólo en el entendimiento, sino más bien en las cosas.

1. Agustín, en el libro *Soliloq.*[1] rechaza la siguiente definición de verdadero: *Verdadero es lo que se ve;* porque, de ser así, las piedras que están en lo más profundo de la tierra, porque no se ven, no serían verdaderas piedras. También rechaza la siguiente: *Verdadero es aquello que es tal como le parece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo;* porque, de ser así, si nada pudiera ser conocido, nada sería verdadero. Y define lo verdadero de la siguiente manera: *Verdadero es lo que existe.* Por lo que parece que la verdad está en las cosas y no en el entendimiento.

2. Más aún. Lo que es verdadero, lo es por la verdad. Así, pues, si la verdad está sólo en el entendimiento, nada será verdadero más que cuando es conocido; y éste es uno de los errores de los antiguos filósofos[2] cuando decían: *Es verdadero todo lo que lo parece.* De ser así, cosas contradictorias serían simultáneamente verdaderas si a diversos pensadores simultáneamente les pareciera que cosas contradictorias son verdaderas.

3. Todavía más. Como consta en I *Poster.*[3]: *Aquello de lo que depende una cosa es más que ella.* Pero, tal como dice el Filósofo en *Praedicamentis* [4]*: De que una cosa sea o no sea depende que una opinión u oración gramatical sea verdadera o falsa.* Luego la verdad está más en las cosas que en el entendimiento.

En cambio está lo que el Filósofo dice en VI *Metaphys.*[5]: *Lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento.*

Solución. *Hay que decir:* Así como se llama bien aquello a lo que tiende el apetito, se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento. La diferencia entre el apetito, el entendimiento o cualquier otro tipo de facultad, está en que el conocimiento es tal según está lo conocido en quien lo conoce; y el apetito es tal según el que apetece tiende hacia lo apetecido. De este modo, el fin del apetito, que es el bien, está en lo apetecido; pero el fin del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento. Como el bien está en la cosa, en cuanto que está relacionada con el apetito; y por eso la razón de bondad deriva de la cosa apetecida al apetito, por lo cual, si es apetito del bien se llama apetito bueno; así también, como lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre éste y lo conocido, es necesario que la razón de verdadero derive del entendimiento a lo conocido, como también se llama verdadera aquella cosa conocida en cuanto que tiene alguna relación con el entendimiento.

La relación que lo conocido tiene con el entendimiento puede ser esencial o accidental. Es esencial cuando su propio existir depende del entendimiento; y accidental en cuanto que es cognoscible por el entendimiento. Ejemplo: Una casa tiene relación esencial con el entendimiento de su constructor; y accidental con cualquier otro entendimiento del que no dependa.

Pues bien, el juicio sobre una cosa se fundamenta en lo que es esencial en ella, no en lo que en ella es accidental. Por eso, cualquier cosa se dice que es absolutamente verdadera según la relación que tiene con el entendimiento del que depende. Por eso también, se dice que las cosas artificiales son llamadas verdaderas por su relación con nuestro entendimiento. Así, se dice que una casa es

1. 2 c.5: ML 32,888. 2. Cf. las referencias dadas por ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.5 n.1 (BK 1009a8): S. Th. lect.9-5 nn.661-719. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.15 (BK 72a29): S. Th. lect.6 n.3. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.22 (BK 4b8). 5. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b25): S. Th. lect.4 n.1230-1240.

verdadera cuando se asemeja a la imagen que hay en la mente del constructor; y que una frase es verdadera cuando expresa un pensamiento verdadero.

Asimismo, se dice que las cosas son verdaderas por asemejarse a la imagen de las especies que hay en la mente divina. Ejemplo: se dice que una piedra es verdadera piedra cuando posee la naturaleza propia de la piedra, según la concepción previa existente en el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad principalmente está en el entendimiento; secundariamente está en las cosas en cuanto que se relacionan con el entendimiento como principio.

Según todo esto, la verdad puede ser definida de varias maneras. Pues Agustín, en el libro *De Vera Relig.*[6], dice: *La verdad es aquello con lo que se pone al descubierto lo que algo es.* E Hilario[7] dice: *Verdadero es el ser que desvela, que deja en evidencia.* Todo eso se refiere a la verdad en cuanto que está en el entendimiento. A la verdad de algo en cuanto relacionado con el entendimiento pertenece la definición que Agustín da en el libro *De Vera Relig.*[8]: *La verdad es la semejanza total con el principio; en ella no hay ninguna disimilitud.* Y aquella definición que da Anselmo[9]: *Verdad es la coherencia sólo perceptible por la mente;* pues coherencia es lo que concuerda con el principio. También la definición que da Avicena[10]: *La verdad de una cosa es la propiedad del ser que está afincado en ella.* Cuando se dice: *Verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento,* esto incluye los dos aspectos indicados.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla de la verdad del objeto, excluyendo, del concepto de este tipo de verdad, su relación con nuestro entendimiento. Pues todo lo accidental queda excluido de cualquier definición.

2. *A la segunda hay que decir:* Los antiguos no sostenían que las especies naturales provenían de algún entendimiento, sino de la casualidad. Y porque consideraban que lo verdadero conlleva relación con el entendimiento, se vieron obligados a construir la verdad de las cosas en relación con nuestro entendimiento. De todo lo cual se seguían una serie de inconvenientes que el Filósofo menciona en IV *Metaphys.*[11] Estos inconvenientes no se dan si la verdad de las cosas la constituimos en relación con el entendimiento divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la verdad de nuestro entendimiento está causada por el objeto, sin embargo, no es necesario que la razón de verdad se encuentre primero en el objeto. Ejemplo: la razón de salud no se encuentra antes en la medicina que en el animal; pues el poder de la medicina, no su salud, causa salud, ya que no es agente unívoco. Igualmente, el ser del objeto, no su verdad, causa la verdad del entendimiento. Por eso, el Filósofo dice[12] que una opinión y una oración son verdaderas *porque las cosas son, no porque sean verdaderas.*

ARTÍCULO 2

La verdad, ¿está o no está en el entendimiento que compone y divide?

In Sent. 1 d.19 q.5 ad 7; *De Verit.* q.1 a.3.9; *Cont. Gentes* 1,59; *In De Anima* 3, lect.11; *In Metaphys.* 6 lect.4; *In Periherm.* 1 lect.3.

Objeciones por las que parece que la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide:

1. El Filósofo, en el III *De Anima*[13] dice que, así como los sentidos que captan sus sensibles propios siempre son verdaderos, así también lo es el entendimiento, que conoce *lo que es.* Pero la composición y división no están ni en el sentido ni en el entendimiento que conoce *lo que es.* Luego la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide.

2. Más aún. En el libro *De definitionibus*[14], Isaac dice que la verdad es la adecuación entre el objeto y el entendimiento. Pero así como el entendimiento de lo complejo puede adecuarse a las cosas, también lo podrá hacer el entendi-

6. C.36: ML 34,151. 7. *De Trin.* 5 n.14: ML 10,131. 8. C.36: ML 34,152. 9. *De Verit.* c.11: ML 158,480. 10. *Metaphys.* tr.8 c.6 (100r). 11. ARISTÓTELES, 3 c.5 (BK 1009a6); c.6 (BK 1011a3). 12. ARISTÓTELES, *Cat.* c.3 n.22 (BK 4b8). 13. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b27): S. Th. lect.11 n.762. 14. AVICENA, *Metaphys.* tr.1 c.9 (74r). Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1, n.89 (QR 1,142, nota 2).

miento de lo no complejo, y también el sentido que siente una cosa como es. Luego la verdad no está sólo en el entendimiento que compone y divide.

En cambio está lo que dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[13]: *Sobre lo simple y sobre lo que algo es* no hay verdad ni en el entendimiento ni en las cosas.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), lo verdadero, en cuanto a su primera razón, está en el entendimiento. Como toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto tiene la imagen de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto que conoce. Y por eso, la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y el objeto. De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad. Esto no lo conocen de ninguna manera los sentidos; pues aunque la vista tenga la imagen de lo visible, sin embargo, no conoce la adecuación existente entre lo visto y lo que aprehende de ello. No obstante, el entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido; pero no la aprehende por conocer de algo *aquello que es,* sino cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende. Entonces, en primer lugar conoce y dice lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo; pues en toda proposición, la forma indicada por el predicado o la aplica a alguna cosa concretada en el sujeto, o la separa de ella. Así, parece bien que sea verdadero el sentido al sentir algo, o que lo sea el entendimiento conociendo de algo *lo que es;* pero no porque conozca o diga lo verdadero. Lo mismo cabe decir de frases complejas o incomplejas.

Así, pues, la verdad puede estar en el sentido, o en el entendimiento que conoce de algo lo que es, o en una cosa verdadera. Pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que conlleva el nombre de *verdadero;* ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo *lo que es.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 3

¿Se identifican o no se identifican lo verdadero y el ser?

In Sent. 1 d.8 q.1 a.3; d.19 q.5 ad 3.7; *De Verit.* q.1 a.1; a.2 ad 1; q.21 a.1.

Objeciones por las que parece que lo verdadero y el ser no se identifican:

1. Propiamente, lo verdadero está en el entendimiento, como se dijo (a.1). Y propiamente, el ser está en las cosas. Luego no se identifican.

2. Más aún. Lo que es aplicable al ser y al no ser no se identifican con el ser. Pero lo verdadero es aplicable al ser y al no ser, ya que verdadero es lo que el ser es; y lo que no es el no ser. Luego lo verdadero y el no ser no se identifican.

3. Todavía más. Las cosas que entre sí unas son anteriores y otras posteriores, no parece que se identifiquen. Pero lo verdadero parece ser anterior al ser, pues el ser no es conocido más que bajo la razón de lo verdadero. Luego no parece que sean convertibles.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Metaphys.*[16]: *La posición de las cosas es la misma en el ser y en la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Como lo bueno está relacionado con el apetito, lo verdadero lo está con el conocimiento. Algo tiene ser en tanto en cuanto es cognoscible. Por eso, en el III *De Anima*[17] se dice que, en cuanto al sentido y al entendimiento, *el alma en cierto modo lo es todo.* Así, como el bien se identifica con el ser, también lo verdadero. Sin embargo, así como lo bueno añade al ser la razón de apetecible, también lo verdadero añade algo por su relación con el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (a.1), lo verdadero está en las cosas y en el en-

15. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.130-140. 16. ARISTÓTELES, lα c.1 n.5 (BK 993b30): S. Th. lect.2 n.298. 17. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 431b21): S. Th. lect.13 n.787.

tendimiento. Lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ser sustancialmente. Pero lo verdadero que hay en el entendimiento se identifica con el ser como lo que pone en evidencia con lo puesto en evidencia. Ya que esto entra en la razón de verdadero, como se dijo (a.1).

Asimismo, puede decirse que, como lo verdadero, también el ser está en las cosas y en el entendimiento; si bien principalmente lo verdadero está en el entendimiento y el ser lo está en las cosas. Esto es así porque lo verdadero y el ser son conceptos distintos.

2. *A la segunda hay que decir:* El no ser no tiene en sí mismo nada por lo que se le pueda conocer, sino que es conocido porque el entendimiento lo hace cognoscible. De ahí que lo verdadero se fundamente en el ser, puesto que el no ser es un determinado ente de razón, es decir, aprehendido por la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice que el ser no puede ser aprehendido sin la razón de lo verdadero, esto puede entenderse de dos maneras. Una, que el ser no es aprehendido más que cuando la razón de lo verdadero es consecuencia de la aprehensión del ser. En este sentido, la frase contiene verdad. Otra, que el ser no puede ser aprehendido más que cuando se aprehende la razón de lo verdadero. En este sentido, la frase expresa algo falso; porque el ser entra en la razón de lo verdadero. Lo mismo sucedería si comparáramos lo inteligible al ser. Pues, de no ser inteligible, el ser no sería entendido; sin embargo, puede ser entendido a pesar de no entenderse su inteligibilidad. Por lo mismo, es verdadero el ser conocido; sin embargo, conociendo al ser no se conoce lo verdadero.

ARTÍCULO 4

Conceptualmente, ¿es o no es anterior el bien a lo verdadero?

Supra q.5 a.3 ad 4; *De Verit.* q.21 a.3; *In Hebr.* 11 lect.1.

Objeciones por las que parece que, conceptualmente, el bien es anterior a lo verdadero:

1. Como consta en I *Physic.*[18], lo que es universal, conceptualmente es lo primero. Pero el bien es más universal que lo verdadero, ya que lo verdadero es un determinado bien, es decir, un bien del entendimiento. Luego conceptualmente el bien es anterior a lo verdadero.

2. Más aún. Como se dijo (a.2), el bien está en las cosas; lo verdadero está en la composición y división que hace el entendimiento. Pero lo que está en las cosas es anterior a lo que está en el entendimiento. Luego conceptualmente el bien es anterior a lo verdadero.

3. Todavía más. Como consta en IV *Ethic.*[19], la verdad es una especie de virtud. Pero la virtud se encuentra dentro del bien, ya que, como dice Agustín[20], es una buena cualidad de la mente. Luego el bien es anterior a lo verdadero.

En cambio, lo que está en muchos, conceptualmente es lo primero. Pero lo verdadero está en cosas en las que no se encuentra lo bueno, por ejemplo en las matemáticas. Luego lo verdadero es anterior al bien.

Solución. *Hay que decir:* Aun cuando en la realidad el bien y lo verdadero se identifiquen con el ser, sin embargo, se diferencian conceptualmente. Por eso, hablando en sentido absoluto, lo verdadero es anterior al bien. Esto es así por dos motivos: 1) *Primero,* porque lo verdadero está más cerca que el bien del ser, que es anterior. Pues lo verdadero contempla al mismo ser de forma total e inmediata; pero el concepto de bien sigue al ser, en cuanto que de algún modo es perfecto; lo cual lo convierte en apetecible. 2) *Segundo,* porque el conocimiento por naturaleza precede al apetito. Por eso, como lo verdadero está vinculado con el conocimiento, y el bien con el apetito, conceptualmente lo verdadero es anterior al bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente; pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer al entendimiento. Así, entre las cosas que son orientadas hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del en-

18. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 189a5): S. Th. lect.10 n.6-10. 19. ARISTÓTELES, c.7 n.6 (BK 1127a29): S. Th. lect.15 n.835. 20. S. AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio, 2* c.19: ML 32,1267.

tendimiento, y viceversa. De ahí que, en el orden de lo apetecible, el bien es tenido como universal, y lo verdadero como particular. En el orden de lo inteligible es al revés. Y en cuanto que lo verdadero es un determinado bien, se sigue que el bien es anterior en el orden de lo apetecible, pero no porque sea anterior en sentido absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Conceptualmente es anterior lo que primero concibe el entendimiento. Lo primero que aprehende el entendimiento es el mismo ser; lo segundo, que conoce el ser; lo tercero, que apetece el ser. Luego *primero* se da el concepto de ser; *después,* el de lo verdadero; *por último,* el de bien aun cuando éste se dé en las cosas.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud llamada *verdad* no es una verdad común, sino una determinada verdad según la cual el hombre, en dichos y hechos, se manifiesta como es. Y particularmente, se llama *verdad de la vida,* en cuanto que el hombre cumple aquello a lo que está ordenado por el entendimiento divino. Como se dijo (a.1), la verdad está en ciertas cosas. Y la *verdad de la justicia* lo es en cuanto que el hombre cumple lo que la ley ordena con respecto a la relación entre los hombres. De todas estas verdades particulares no se puede pasar a la verdad en general.

ARTÍCULO 5

Dios, ¿es o no es la verdad?

1-2 q.3 a.7; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.1; *De Verit.* q.1 a.7; *Cont. Gentes* 1,60.61.62; 3,51.

Objeciones por las que parece que Dios no es la verdad:

1. La verdad consiste en la composición y división que hace el entendimiento. Pero en Dios no hay ni composición ni división. Luego en Él no está la verdad.

2. Más aún. Según Agustín en el libro *De Vera Religione*[21]: *La verdad es la imagen del principio.* Pero en Dios no hay imagen de ningún principio. Luego en Dios no está la verdad.

3. Todavía más. Lo que se dice de Dios se dice en cuanto que Él es la primera causa de todo. Como el ser de Dios causa todo ser, y su bondad todo bien, si en Dios está la verdad, todo lo verdadero lo será por Él. Que se peca es algo verdadero. Luego también lo será por Él. Esto es evidentemente falso.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 14,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), la verdad se encuentra en el entendimiento en cuanto que aprehende las cosas como son; y en las cosas en cuanto que son adecuables al entendimiento. Todo esto es así en Dios en grado sumo. Pues su ser no sólo se conforma a su entendimiento, sino que también es su mismo entendimiento. Y su conocer es la medida y causa de cualquier otro ser y entendimiento. Y Él mismo es su ser y su conocer. Por lo tanto, en Él no sólo está la verdad, sino que Él mismo es la primera y suma verdad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en el entendimiento divino no hay composición ni división, sin embargo, por su inteligencia simple todo lo juzga y todo lo complejo lo conoce. Así, en su entendimiento está la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo verdadero de nuestro entendimiento se da cuando se conforma a su principio, esto es, a las cosas, de las cuales toma el conocer. La verdad de las cosas se da cuando se conforman a su principio, esto es, al entendimiento divino. Por esto, propiamente no se puede decir de la verdad divina, a no ser, tal vez, si se le aplica al Hijo, que tiene principio. Pero si hablamos de la verdad esencialmente, no es admisible, a no ser que la convirtamos en una proposición afirmativa o negativa. Ejemplo: *El Padre existe por sí mismo porque no existe por otro.* Igualmente puede decirse: La verdad divina es *imagen del principio,* en cuanto que su ser no es distinto de su entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* El no ser y las privaciones por sí mismas no contienen verdad, sólo la tienen por la aprehensión del entendimiento. Toda aprehensión del entendimiento proviene de Dios. Por eso, lo que de verdad tiene la frase: *Este acto de fornicar es verdadero,*

21. C.36: ML 34,152.

proviene de Dios totalmente. Pero si se argumenta: *Luego este acto de fornicar proviene de Dios,* la frase no es más que el llamado sofisma de accidente.

ARTÍCULO 6

¿Hay o no hay una sola verdad como criterio de todo lo verdadero?

In Sent. 1 d.19 q.5 a.2; *De Verit.* q.1 a.4; q.21 a.4 ad 5; q.27 a.1 ad 7; *Cont. Gentes* 3,47; *Quodl.* 10, q.4 a.1; *De Carit.* a.9 ad 1.

Objeciones por las que parece que sólo hay una verdad, criterio de todo lo verdadero:

1. Según Agustín[22], superior a la mente humana sólo lo es Dios. Pero la verdad es superior a la mente humana; pues aun cuando la mente juzga sobre la verdad, sin embargo, lo hace no según propios principios, sino según los de la verdad. Luego sólo Dios es la verdad. Por lo tanto, no hay más verdad que Dios.

2. Más aún. Dice Anselmo en el libro *De veritate*[23]: Así como el tiempo está relacionado con lo temporal, la verdad lo está con lo verdadero. Pero sólo hay un tiempo para todo lo temporal. Luego sólo hay una verdad para todo lo verdadero.

En cambio está lo que se dice en el Sal 11,2: *¡Cuán pocas son las verdades entre los hombres!*

Solución. *Hay que decir:* En cierto modo una es la verdad por la que todo es verdadero, y en cierto modo no lo es. Para probarlo hay que tener presente que, cuando algo se atribuye a muchos unívocamente, aquello mismo se encuentra en cada uno propiamente, como *animal* se encuentra en cualquier especie de animal. Pero cuando algo se dice de muchos análogamente, aquello mismo se encuentra en uno solo de ellos propiamente, por el que son denominados todos los demás. Como *sano* se dice del animal, de la orina y de la medicina, no porque la salud esté en el animal sólo, sino porque por la salud del animal se llama medicina sana porque la produce, y orina sana porque la manifiesta. Y cuando la salud no está ni en la medicina ni en la orina, sin embargo, en ambas hay algo por lo que una la produce y otra la manifiesta.

Se ha dicho (a.1) que la verdad está primero en el entendimiento y después en las cosas, en cuanto que están orientadas hacia el entendimiento divino. Por lo tanto, si hablamos de la verdad en cuanto que está en el entendimiento, según su propia razón, en muchos entendimientos creados hay muchas verdades; lo mismo que en un solo entendimiento si conoce muchas cosas. Por eso, la Glosa[24] al Sal. 11,2: *¡Cuán pocas son las verdades entre los hombres!,* etc., dice que así como por una sola cara humana resultan muchas imágenes en un espejo, así para una sola verdad divina resultan muchas verdades. Y si hablamos de la verdad según está en las cosas, todas serían verdaderas con una sola verdad, a la que cada una se asemeja según su propia entidad. De este modo, aun cuando sean muchas las esencias o formas de las cosas, sin embargo, una sola es la verdad del entendimiento divino, según la cual todas las cosas son llamadas verdaderas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma no juzga todas las cosas según la verdad de cada una, sino según la verdad primera reflejada en ella como en un espejo según los primeros principios. De ahí se sigue que la verdad primera es mayor que el alma. Y, sin embargo, también la verdad creada, presente en nuestro entendimiento, es mayor que el alma, no absolutamente, sino en cierto modo, esto es, en cuanto que la perfecciona. Así, también puede decirse que la ciencia es superior al alma. Pero es verdad que ningún ser subsistente es superior al alma. Sólo Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo dicho por Anselmo contiene verdad por cuanto que las cosas son llamadas verdaderas por relación con el entendimiento divino.

22. S. AGUSTÍN, *De Trin.* 1.15 c.1: ML 42,1057. 23. C.14: ML 158,484. 24. *Glossa* de PEDRO LOMBARDO (ML 191,155); cf. *Glossa interl.* (3,102r).

ARTÍCULO 7

La verdad creada, ¿es o no es eterna?

Supra q.10 a.3 ad 3; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.3; *De Verit.* q.1 a.5; *Cont. Gentes* 2,36.83.84; *De Pot.* q.3 a.17 ad 27.

Objeciones por las que parece que la verdad creada es eterna:

1. Agustín, en el libro *De libero arbitrio*[25], dice que nada hay más eterno que la razón de círculo y que dos y tres son cinco. Pero se trata de una verdad creada. Luego la verdad creada es eterna.

2. Más aún. Todo lo que existe siempre es eterno. Pero los universales están en todas partes y siempre. Luego son eternos. Por lo tanto, también lo verdadero que es universal en grado sumo.

3. Todavía más. Todo lo que es absolutamente verdadero, siempre fue verdadero y siempre lo será. Pero como la verdad de la proposición referida al presente es una verdad creada, también lo es la del futuro. Luego alguna verdad creada es eterna.

4. Por último. Todo lo que carece de principio y de fin es eterno. Pero la verdad de lo enunciable carece de principio y de fin. Porque si la verdad comenzó antes de que existiese, verdadero será que la verdad no existía; y como era verdadero por alguna verdad, verdadero será que había verdad antes que comenzara a existir. Igualmente, si se dice que la verdad tiene final, se sigue que es después de dejar de existir; pues verdadero será que la verdad no existe. Luego la verdad es eterna.

En cambio, como se ha establecido anteriormente (q.10 a.3), sólo Dios es eterno.

Solución. *Hay que decir:* La verdad de lo enunciable no es más que una verdad del entendimiento. Pues lo enunciable está en el entendimiento y en la palabra. En cuanto que está en el entendimiento, en sí mismo contiene verdad. En cuanto que está en la palabra, es un enunciable verdadero si expresa la verdad del entendimiento; no por alguna verdad existente en el enunciable como en su sujeto. Ejemplo: se dice que la orina es sana, no por la salud que contiene, sino porque indica la salud existente en el animal. Igualmente, como se dijo (a.1), las cosas son llamadas verdaderas por la verdad del entendimiento. Por eso, si ningún entendimiento fuera eterno, ninguna verdad lo sería. Pero, porque el único entendimiento eterno es el divino, sólo en Él la verdad es eterna. Tampoco por eso se sigue que algo sea eterno como Dios, pues la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios, como ya se demostró (a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La razón de círculo y que dos y tres son cinco contienen eternidad en la mente divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Que algo exista siempre y en todas partes, puede ser entendido de dos maneras. 1) *Una,* en cuanto que tiene la capacidad de extenderse a todo tiempo y lugar, como Dios a quien le corresponde estar en todas partes y siempre. 2) *Otra,* cuando no contiene nada que esté determinado por algún lugar o tiempo; como la materia prima, de la que se dice que es una, no porque tenga una forma, como el hombre es uno por la unidad de una forma, sino porque no tiene ninguna forma que produzca distinciones. Es en este sentido en el que se dice que cualquier universal está en todas partes y siempre, es decir, en cuanto que los universales prescinden del aquí y ahora. Pero no se sigue que sean eternos a no ser en el entendimiento si éste es el entendimiento eterno.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquello que ahora es, el que fuera antes de ser responde a que en su causa estaba el poder ser. Por eso, anulada la causa, hubiera sido anulado su poder ser. Sólo la causa primera es eterna. Pero de ahí no se sigue que lo que ahora es, en aquella causa siempre hubiera sido real el llegar a ser, a no ser en cuanto que en la causa eterna siempre fue real que llegara a ser. Esta causa sólo lo es Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Porque nuestro entendimiento no es eterno, tampoco lo es la verdad de los enunciables formados por nosotros, sino que empezó. Y antes de que existiera la verdad, no era verdadero decir que tal verdad no existiese, a no ser por el entendimiento divino, el único en el que la ver-

25. L.2c.8: ML 32,1251.

dad es eterna. Pero ahora es verdadero decir que entonces la verdad no existía. Y que algo no es verdadero, no lo es más que por la verdad que ahora hay en nuestro entendimiento; no por alguna verdad que provenga de la cosa. Porque ésta es la verdad del no ser, pues el no ser nada tiene en sí que sea verdadero, sino sólo por parte de nuestro entendimiento cuando lo concibe. Por eso, decir que la verdad no existía sería verdadero en tanto en cuanto concibamos el mismo no ser como previo a su ser.

ARTÍCULO 8

La verdad, ¿es o no es inmutable?

In Sent. 1 d.19 q.5 a.3; *De Verit.* q.1 a.6.

Objeciones por las que parece que la verdad es inmutable:

1. Agustín, en el libro II *De libero arbitrio*[26], dice que la verdad no es igual a la mente porque sería mutable como lo es la mente.

2. Más aún. Es inmutable lo que permanece después de todo cambio, como la materia prima, que es ingénita e incorruptible porque permanece después de toda generación y corrupción. Pero la verdad permanece después de todo cambio, porque después de todo cambio es verdadero decir ser o no ser. Luego la verdad es inmutable.

3. Todavía más. Si cambia la verdad de un enunciado, en grado sumo cambiaría si cambiase lo enunciado. Pero ni así cambia. Pues, según Anselmo[27], la verdad es una determinada rectitud por la que algo cumple lo que de él hay en la mente divina. La proposición *Sócrates está sentado,* de la mente divina recibe el significado de estar sentado Sócrates; y también el mismo significado cuando no está sentado. Luego la verdad de la proposición en nada cambia.

4. Por último. Donde hay una misma causa, hay un mismo efecto. Pero una misma cosa es causa de estas tres proposiciones: *Sócrates está sentado, estará sentado, estuvo sentado.* Luego la misma verdad hay en las tres. Por lo tanto, la verdad de tales proposiciones permanece inmutable. Lo mismo que la verdad de cualquier otra proposición.

En cambio está lo que se dice en el Sal 11,2: *¡Cuán pocas son las verdades entre los hombres!*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), propiamente la verdad está en el entendimiento, y las cosas son llamadas verdaderas por la verdad que hay en algún entendimiento. Por lo tanto, la mutabilidad de la verdad hay que analizarla con respecto al entendimiento, cuya verdad consiste en que tenga conformidad con las cosas conocidas. Y dicha conformidad puede cambiar de dos maneras, lo mismo que cualquier otra semejanza, según el cambio de uno de los términos de la comparación. Una manera, por parte del entendimiento, que se tenga una u otra opinión de una misma cosa. La otra manera, si, manteniendo la misma opinión de una cosa, esa cosa no cambia.

Por lo tanto, si hay algún entendimiento en el que no pueda darse un cambio de opinión, o al que no se le escape nada, en él la verdad es inmutable. Como se demostró (q.14 a.15), un entendimiento así lo es el divino. Por eso, la verdad del entendimiento divino es inmutable. En cambio, la verdad de nuestro entendimiento es cambiable. No porque ella esté sometida a mutación, sino porque nuestro entendimiento pasa de la verdad a la falsedad. Así, puede decirse que las formas son cambiables. Pero la verdad del entendimiento divino, criterio de que todo lo demás sea o no sea verdadero, es completamente inmutable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la verdad divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo verdadero y el ser son convertibles. Por eso, así como el ser no se genera ni se corrompe en cuanto tal, sino sólo accidentalmente, esto es, en cuanto que se genera o se corrompe esto o aquello, como se dice en I *Physic.*[28], así también la verdad cambia no porque en ella no permanezca ninguna verdad, sino porque no permanece la verdad que era antes.

3. *A la tercera hay que decir:* La proposición no sólo contiene verdad como otras cosas de las que se dice que la contienen, en cuanto que cumplen lo que

26. C.12: ML 32,1259. 27. *De Verit.* c.7: ML 158, 475; c.10: ML 158,478. 28. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 191b17): S. Th. lect.14 n.4-7.

está ordenado por el entendimiento divino, sino que se dice que contiene verdad de un modo especial, en cuanto que expresan la verdad del entendimiento, la cual consiste en la conformidad entre el entendimiento y la cosa. Anulada dicha conformidad, cambia la verdad de la opinión y, consecuentemente, la verdad de la proposición. Así, pues, la proposición *Sócrates está sentado,* al estar sentado la proposición será verdadera por la verdad del hecho, en cuanto que lo indica; y también por la verdad del significado, en cuanto que expresa una opinión verdadera. Pero al levantarse Sócrates, la primera verdad permanece y cambia la segunda.

4. *A la cuarta hay que decir:* La acción de estar sentado de Sócrates, que es la causa de la verdad de la proposición *Sócrates está sentado,* no es tenida por igual mientras Sócrates está sentado que después o antes de estar sentado. De ahí que la verdad causada por el hecho sea tenida de diversas maneras; y de diversas maneras se expresa con proposiciones en presente, en pretérito o en futuro. De ahí no se sigue que, aun cuando una de las tres proposiciones sea verdadera, la misma verdad permanezca invariable.

CUESTIÓN 17

Sobre la falsedad

Ahora hay que tratar sobre la falsedad. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La falsedad, ¿está o no está en las cosas?—2. ¿Está o no está en el sentido?—3. ¿Está o no está en el entendimiento?—4. Oposición entre verdadero y falso.

ARTÍCULO 1

La falsedad, ¿está o no está en las cosas?

In Sent. 1 d.19 q.5 a.1; *De verit,* q.1 a.10; *In Metaphys.* 5, lect.22; 6, lect.4.

Objeciones por las que parece que la falsedad no está en las cosas: 1. Agustín, en el libro *Soliloq.*[1] dice: *Si lo verdadero es lo que es, habrá que concluir, aun cuando todos se opusieran, que lo falso no está en ninguna parte.*

2. Más aún. Falso viene de falsear[2]. Pero las cosas no falsean, como dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[3], *porque no muestran más que su especie.* Luego lo falso no se encuentra en las cosas.

3. Todavía más. Se dice que lo verdadero está en las cosas por relación con el entendimiento divino, como ya se indicó (q.16 a.1). Pero cualquier cosa por existir ya imita a Dios. Luego cualquier cosa es verdadera, sin falsedad. Por lo tanto, ninguna cosa es falsa.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[4]: *Todo cuerpo es verdadero cuerpo y es falsa unidad.* Porque imita a la unidad y no es unidad. Pero cualquier cosa imita la bondad divina, y no la iguala. Luego la falsedad está en todas las cosas.

Solución. *Hay que decir:* Como lo verdadero y lo falso se oponen, y los opuestos lo son sobre lo mismo, es necesario que la falsedad se busque antes

1. L.2 c.8: ML 32,892. 2. El original latino dice: *Falsum est a fallendo.* El sentido exacto es el de *engañar.* Hemos traducido *falsear* porque queda más evidente la raíz verbal. No obstante, *falsear* implica el *engañar,* ya que se quiere dar a conocer lo distinto a lo que algo es realmente. La siguiente frase de Agustín: *quia non ostendunt aliud quam suam speciem,* y que hemos traducido literalmente, puede traducirse: *porque no manifiestan más que lo que son.* Es decir, no falsean; y, por lo tanto, no engañan. *(N. del T.)* 3. C.36: ML 34,152. 4. C.34: ML 34,150. Aquí se incluye una nueva objeción a la que responde en su ad 4. De ahí que las objeciones sean 4 y no 3. Cf. q.13 a.10 ad 4.5. *(N. del T.)*

allí donde primero se encuentra la verdad; esto es, en el entendimiento. Pero en las cosas no hay ni verdad ni falsedad más que en relación con el entendimiento. Como quiera que a cualquier cosa, por lo que le corresponde esencialmente, se le aplica el sentido absoluto, y por lo que le corresponde accidentalmente, se le aplica el sentido de en cierto modo, una cosa cualquiera puede ser llamada absolutamente falsa al compararla con el entendimiento del que depende si se la compara esencialmente; y con respecto a otro entendimiento, si se la compara accidentalmente, no podrá ser llamada falsa más que en cierto modo.

Las cosas naturales dependen del entendimiento divino como del entendimiento humano dependen las artificiales. Así, pues, son llamadas cosas artificiales falsas absoluta y esencialmente en cuanto que les falta el contenido del arte; por eso se dice que un artista hace una obra falsa cuando no la realiza según los patrones del arte.

Así, en las cosas dependientes de Dios no se puede encontrar la falsedad por su comparación con el entendimiento divino, ya que lo que hay en las cosas procede del dictamen del entendimiento divino; a no ser, quizás, que se encuentre sólo en los agentes con voluntad, en los cuales está la capacidad de no seguir lo ordenado por el entendimiento divino; pues en esto consiste el mal de culpa; de ahí que en las Escrituras esos pecados sean llamados *falsedad* y *mentira,* tal como se dice en el Sal. 4,3: *¿Por qué amáis la vanidad; por qué buscáis el engaño?* De la misma forma que, por oposición, se llama *verdad de vida* aquella obra virtuosa que sigue lo ordenado por el entendimiento divino, tal como se dice en Jn 3,21: *Quien practica la verdad, encuentra la luz.* Pero por relación a nuestro entendimiento, al que se comparan las cosas naturales accidentalmente, pueden ser llamadas falsas no en sentido absoluto, sino en cierto modo. Y esto de doble manera. 1) *Una,* por razón del significado; llamando falso en las cosas a aquello que, verbal o conceptualmente, se indica o se define en sentido falso. Así, cualquier cosa puede ser llamada falsa en cuanto se refiera a lo que no le corresponde. Como si dijéramos: el diámetro es un falso medible, tal como señala el Filósofo en V *Metaphys.*[5]; o *el actor es un falso Héctor,* tal como señala Agustín en el libro *Soliloq.*[6] Y, por el contrario, cualquier cosa puede ser llamada verdadera por lo que le corresponde.

2) *Otra,* por razón de la causa. Así, se dice que es falsa una cosa que está hecha de tal forma que de ella se tiene una falsa opinión. Y porque llevamos innato el juzgar por apariencias, puesto que el origen de nuestro conocimiento está en los sentidos, los cuales lo primero e inmediato que captan es lo externo, llamamos falsas a las cosas que por sus apariencias tienen cierta semejanza con otras, por las que aquéllas son llamadas falsas. Ejemplo: la hiel es falsa miel; el estaño es falsa plata. Según esto, en el libro *Soliloq.*[7] Agustín dice: *Llamamos falsas a aquellas cosas que concebimos como similares.* Y el Filósofo, en el V *Metaphys.*[8] dice: Son llamadas falsas *aquellas cosas que están hechas para parecer lo que no son o como no son.* Por lo mismo, se llama falso al hombre con inclinación a pensar y decir falsedades. Pero no ocurre así cuando el hombre puede caer en errores; porque, de lo contrario, también los sabios y los eruditos serían llamados falsos, como se dice en V *Metaphys.*[9].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Lo comparado al entendimiento, según lo que es, es llamado verdadero; según lo que no es, es llamado falso. Por eso, *un verdadero actor es un falso Héctor,* como se dice en II *Soliloq.*[10]. Por lo tanto, así como en lo que es se encuentra algo de no ser, así también en lo que es se encuentra alguna razón de falsedad.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cosas no engañan por sí mismas, sino accidentalmente. Pues dan pie para las falsedades, por tener semejanza con aquello que no son.

3. *A la tercera hay que decir:* No se llaman falsas las cosas por su relación al entendimiento divino; de ser así, serían falsas absolutamente. Sino por su rela-

5. ARISTÓTELES, 4 c.29 n.l (BK 1024b19): S. Th. lect.22. 6. L.2 c.10: ML 32,893. 7. L.2 c.6: ML 32,889. 8. ARISTÓTELES, 4 c.29 n.1 (BK 1024b21). 9. ARISTÓTELES, 4 c.29 n.5 (BK 1025a2). 10. S. AGUSTÍN, c.10: ML 32,893.

ción a nuestro entendimiento, por lo cual se las llama falsas en cierto modo.

4. *A la cuarta hay que decir:* La imagen o semejanza defectuosa no reviste carácter de falsedad a no ser en cuanto que da pie para una falsa opinión. Por lo tanto, no se dice que sea falso aquello donde se encuentra la semejanza; sino allí donde hay una semejanza tal que induce a que haya una falsa opinión no en algunos, sino en muchos.

ARTÍCULO 2

La falsedad, ¿está o no está en el sentido?

q.54 a.5; q.85 a.6; *In Sent.* 2 d.7 q.2 a.1 ad 1; d.39 q.1 a.1 ad 5; *De Verit.* q.1 a.2.11; *In De anima* 3, lect.6; *In Metaphys.* 4 lect.12; *De Malo* q.7 a.5 ad 6.

Objeciones por las que parece que la falsedad no está en el sentido:

1. Dice Agustín en el libro *De Vera Religione*[11]: *Si todos los sentidos del cuerpo, lo que reciben lo comunican tal cual, desconozco qué más se les puede exigir.* Si es así, parece que los sentidos no nos engañan. Por lo tanto, la falsedad no está en el sentido.

2. Más aún. Dice el Filósofo en IV *Metaphys.*[12]: *La falsedad no es algo propio de los sentidos, sino de la fantasía.*

3. Todavía más. Lo verdadero y lo falso no está en lo simple, sino en lo compuesto. Pero al sentido no le corresponde ni componer ni dividir. Luego la falsedad no está en el sentido.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Soliloq.*[13]: *Es claro que somos engañados por la seducción de lo parecido que captan los sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* En el sentido no hay que buscar la falsedad a no ser en cuanto que allí está la verdad. Pero la verdad no está en el sentido de tal forma que el sentido conozca la verdad, sino en cuanto que el sentido capta verdaderamente lo sensible, como se dijo (q.16 a.2). Esto sucede cuando capta las cosas tal como son. De ahí que la falsedad esté en el sentido en cuanto que los sentidos captan o juzgan las cosas como distintas a lo que son. El sentido puede conocer las cosas en cuanto que en él hay imagen de las cosas. Y la imagen de alguna cosa está en el sentido de tres maneras. 1) *Una,* primaria y directamente: como en la vista está la imagen de los colores y de otras cosas propias de lo sensible. 2) *Otra,* directa pero no primariamente: como en la vista está la imagen de la figura o del tamaño y otras cosas comunes de lo sensible. 3) *La última,* ni primaria ni directamente, sino de forma accidental: como en la vista está la imagen del hombre, no en cuanto hombre, sino porque este o aquel color se da en el hombre.

Con respecto a las propiedades de lo sensible, el sentido no tiene un falso conocimiento a no ser accidentalmente, y pocas veces. Esto sucede por la indisposición del órgano sensitivo que no capta en toda su dimensión la forma sensible. Como sucede con las facultades pasivas que, por indisposición, reciben deficientemente la sensación. Ejemplo: a un enfermo que tenga mal el paladar, lo dulce le parecerá amargo. En cambio, de lo que es común y accidental en lo sensible, incluso un sentido perfecto puede formarse un juicio falso, ya que el sentido no lo capta de manera directa, sino accidental; o, partiendo de los derivados, en cuanto que su punto de referencia está en otras cosas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Afectar un sentido es su mismo sentir. Y puesto que los sentidos comunican tal como reciben, se sigue que no nos equivocamos al decir que sentimos algo. Pero, debido a que el sentido puede recibir algo distinto a lo que la cosa es realmente, se sigue que nos puede comunicar algo distinto a lo que la cosa es realmente. Por eso nos engañamos por el sentido con respecto a la cosa, no con respecto al sentir en sí mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la falsedad no es algo propio de los sentidos porque no se equivocan con respecto a su propio objeto. Por eso, otra versión mucho más clara, dice: *El sentido de lo que es su objeto sensible no es falso.* Por lo demás, la falsedad se atribuye a la fantasía, porque representa la imagen incluso de lo que no está presente. Por eso,

11. C.33: ML 34,149. 12. ARISTÓTELES, 3 c.5 n.7 (BK 1010b2): S. Th. lect.14 n.692. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.4 comm.24 (8, 91H). 13. L.2 c.6: ML 32,890.

cuando alguien toma la imagen por la realidad, incurre en falsedad. De ahí que el Filósofo, en V *Metaphys.* [14], diga que las sombras, las pinturas y los sueños son llamados falsos porque no incluyen aquello de lo que sólo se han hecho una imagen.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es válido por lo que implica: la falsedad no está en lo sensible como lo verdadero y lo falso en quien conoce.

ARTÍCULO 3

La falsedad, ¿está o no está en el entendimiento?

q.58 a.5; q.85 a.6; *In Sent.* 1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De Verit* q.1 a.12; *Cont. Gentes* 1,59; 3,108; *In De anima* 3, lect.11; *In Metaphys.* 6, lect.4; 9 lect.11; *In Periherm.* 1, lect.3.

Objeciones por las que parece que la falsedad no está en el entendimiento:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[15]: *Todo el que engaña no conoce aquello en que se engaña.* Pero se dice que lo falso está en algo conocido por lo que nos engañamos. Luego la falsedad no está en el entendimiento.

2. Más aún. Dice el Filósofo en el III *De Anima*[16]: *El entendimiento es siempre correcto.* Luego la falsedad no está en el entendimiento.

En cambio está lo que se dice en el III *De Anima*[17]: *Donde se forman los conceptos, allí está lo verdadero y lo falso.* Pero los conceptos se forman en el entendimiento. Luego lo verdadero y lo falso están en el entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Así como una cosa tiene el ser por su propia forma, así también la facultad cognoscitiva conoce la imagen de lo conocido. Por eso, así como a una cosa natural no le falta el ser que le corresponde por su forma, si bien le pueden faltar accidentes o derivados; o así como a un hombre le pueden faltar los dos pies, pero no el ser hombre, así también la facultad cognoscitiva conociendo no puede fallar con respecto a alguna cosa cuya imagen la informa, pero sí puede fallar con respecto a algún derivado o accidente de aquella misma cosa. Como ya se dijo (a.2), la vista no falla con respecto a lo que es su objeto propio sensible, aunque sí con respecto a sus derivados y accidentes.

Además, así como lo sensible está informado directamente por la imagen de su propio objeto, así también el entendimiento está informado por la imagen de la esencia del objeto. Por eso, con respecto a *lo que algo es,* el entendimiento no falla; como tampoco lo hace el sentido con respecto a su objeto propio. Pero puede fallar al componer y dividir, ya que, mientras conoce la esencia de su objeto, puede atribuirle algo que no le corresponde o algo que se le opone. Pues, para juzgar, el entendimiento se encuentra como el sentido a la hora de juzgar lo sensible común o accidental.

Sin embargo, hay que establecer la misma diferencia que se expuso al hablar de la verdad (q.16 a.2): que la falsedad puede estar en el entendimiento, no sólo porque el entendimiento tenga un conocimiento falso, sino porque el entendimiento la conoce como conoce la verdad; por otra parte, como ya se dijo (a.2), la falsedad no está en el sentido como algo conocido. Porque la falsedad del entendimiento se da directamente sólo con respecto a la composición del entendimiento, accidentalmente puede estar también en la operación por la que el entendimiento conoce *lo que algo es,* en cuanto que allí se mezcla con la composición que hace el entendimiento. Y esto puede suceder de dos maneras. 1) *Una,* porque el entendimiento atribuye a una cosa la definición de otra. Ejemplo: aplicar al hombre la definición de círculo. Así, la definición de una cosa es falsa en otra. 2) *Otra,* porque se mezclan partes de definición que no pueden ir juntas a un tiempo. Así, la definición no es falsa sólo con respecto a algo, sino que lo es en sí misma. Ejemplo: si se construye la definición de *animal racional cuadrúpedo,* el entendimiento que lo haga es falso, pues falsa es la construcción *algún animal racional es cuadrúpedo.* Por eso, conociendo las esencias simples, un entendimiento no puede ser falso; sino que o es verdadero o no entiende absolutamente nada.

14. ARISTÓTELES, 4, c.29 n.1 (BK 1024b23): S. Th. lect.22 n.1128. 15. Q.32: ML 40,22. 16. ARISTÓTELES, c.10 n.4 (BK 433a26): S. Th. lect.15 n.826. 17. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 430a27): S. Th. lect.11 n.747.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto propio del entendimiento es la esencia de una cosa. Propiamente, decimos que entendemos algo cuando, al haberlo reducido a *lo que es,* lo juzgamos. Así sucede con las demostraciones en las que no hay falsedad. Y así hay que entender lo que dice Agustín:[18]: *Todo el que se engaña no conoce aquello en que se engaña.* Pero no hay que entenderlo como si no nos engañáramos en ninguna operación del entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento es siempre correcto con respecto a los principios. Y con respecto a ellos no falla, lo mismo que tampoco lo hace con respecto a *lo que algo es.* Pues principios directamente evidentes son aquellos que se entienden una vez entendidos sus términos, pues el predicado entra en la definición de sujeto.

ARTÍCULO 4

Lo verdadero y lo falso, ¿son o no son contrarios?

q.58 a.4 ad 2; 1-2 q.8 a.1 ad 3; q.35 a.5 ad 2; q.36 a.1; q.64 a.3 ad 3; *Cont. Gentes* 2,50.55; *In Metaphys.* 7, lect.6.

Objeciones por las que parece que lo verdadero y lo falso no son contrarios:

1. Lo verdadero y lo falso se oponen como lo que es y lo que no es; pues *verdadero es lo que es,* como dice Agustín[19]. Pero lo que es y lo que no es no se oponen como contrarios. Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

2. Más aún. Uno de los contrarios nunca está en el otro. Pero lo falso está en lo verdadero. Porque, como dice Agustín en el libro *Soliloq.*[20]: *El actor no sería un falso Héctor si no fuera un verdadero actor.* Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

3. Todavía más. En Dios no hay ninguna contradicción; pues nada de la sustancia divina es contrario, como dice Agustín en el XII *De Civ. Dei*[21]. Pero la falsedad se opone a Dios; pues en la Escritura el ídolo es llamado *mentira.* Dice Jer. 8,5; *Abrazaron la mentira.* Glosa[22]: *Esto es, los ídolos.* Luego lo verdadero y lo falso no son contrarios.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Periherm.*[23]: La falsa opinión es contraria a la verdadera.

Solución. *Hay que decir:* Lo verdadero y lo falso se oponen como los contrarios y no como la afirmación a la negación, como sostuvieron algunos[24]. Para probarlo, hay que tener presente que la negación ni añade algo al sujeto ni tampoco lo determina. Por eso es aplicable tanto al ser como al no ser; como *el que no ve, el que no está sentado.* La privación, por su parte, no añade nada al sujeto, pero lo determina; ya que se trata de una negación en el sujeto, como se dice en IV *Metaphys.* [25]. Ejemplo: *ciego* no se dice más que del nacido para poder ver.

En cambio, lo contrario pone algo y determina al sujeto. Ejemplo: *negro* es una especie de color. Y lo falso pone algo. Ya que, como dice el Filósofo en IV *Metaphys.*[26], falso se dice de aquello que parece ser lo que no es, o no ser lo que es. Pues así como lo verdadero añade algo adecuado al objeto, lo falso añade lo inadecuado. Por lo tanto, es evidente que lo verdadero y lo falso son contrarios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las cosas, lo que en ellas es, es su verdad; pero lo que es aprehendido, es lo verdadero del entendimiento, en el que, como lo primero, está la verdad. Por eso, lo aprehendido como lo que no es, es lo falso. Aprehender el ser y el no ser implica contradicción, como prueba el Filósofo en II *Periherm.*[27], según el cual, el contenido de la expresión *lo bueno es bueno,* es contraria al de *lo bueno no es bueno.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo falso no se fundamenta en lo verdadero como algo que le es contrario, como tampoco lo malo se fundamenta en lo bueno como algo que le es contrario, sino que se fundamenta en lo que lo soporta. Y

18. *Octoginta trium quaest.* q.32: ML 40,22. 19. *Soliloq.* 1.2 c.5: ML 32,889. 20. L.2 c.10: ML 32,893. 21. C.2: ML 41,350. 22. *Glossa interl,* a Ier. 8,5 (4,123v); cf. S. JERÓNIMO, *In Ierem.* 1.2: ML 24,765. 23. ARISTÓTELES, c.14 n.10 (BK 23b35). 24. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa theol.* p.1 n.101 (QR 1,159). 25. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.8 (BK 1004a15): S. Th. lect.3 n.564-566. 26. ARISTÓTELES, 3 c.7 n.1 (BK 1011b26): S. Th. lect.16 n.720. 27. ARISTÓTELES, c.14 n.10 (BK 23b35).

esto es así porque tanto lo verdadero como el bien son generales y se identifican con el ser. Por eso, así como toda privación se fundamenta en el sujeto que es el no ser, así también todo mal se fundamenta en algún bien, y todo lo falso en algo verdadero.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque los contrarios y los opuestos están hechos como realidades privativas acerca de lo mismo, así también en Dios nada hay que se le oponga a sí mismo, ni con respecto a su bondad, ni a su verdad, puesto que en su entendimiento no puede haber falsedad alguna. Pero en nuestra aprehensión algo hay de contradicción: pues la verdadera opinión de algo se opone a la falsa contradicción de lo mismo. Por eso, los ídolos son llamados mentiras con respecto a la verdad divina, en cuanto que la falsa opinión sobre los ídolos contradice la verdadera opinión sobre la unidad de Dios.

CUESTIÓN 18

Sobre la vida de Dios

Puesto que entender lo hacen los vivientes, después de haber tratado lo referente a la ciencia y entendimiento de Dios, hay que analizar ahora lo concerniente a su vida. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Vivir, ¿quién lo hace?—2. ¿Qué es la vida?—3. Dios, ¿vive o no vive?—4. En Dios, ¿todo es o no es vida?

ARTÍCULO 1

¿Viven o no viven todas las cosas naturales?

2-2 q.179 a.1; *In Sent.* 3 a.35 q.1 a.1; 4 d.14 q.2 a.3 q.ª 2; d.49 q.1 a.2 q.ª 3; *De Verit.* q.4 a.8; *Cont. Gentes* 1, 97; 4, 11; *In De div, nom.* 6 lect.1; *De Pot.* q.10 a.1; *In De anima* 1 lect.14; 2 lect.1; *In Io* c.17 lect.1.

Objeciones por las que parece que todas las cosas naturales viven:

1. Dice el Filósofo en VIII *Physic.*[1]: *El movimiento es como una determinada vida en la naturaleza de todo lo existente.* Pero todas las cosas naturales participan del movimiento. Luego todas las cosas naturales participan de la vida.

2. Más aún. Se dice que las plantas viven en cuanto que en sí mismas tienen el principio del movimiento, de su desarrollo y de su declive. Pero el movimiento local es, por naturaleza, anterior y más perfecto que el movimiento de desarrollo y declive, tal como se prueba en VIII *Physic.*[2] Así, pues, como quiera que todos los cuerpos naturales tienen algún principio de movimiento local, parece que todos los cuerpos naturales viven.

3. Todavía más. Entre los cuerpos naturales, los más imperfectos son los elementos. Pero a ellos se les atribuye la vida. De hecho se dice: *aguas vivas.* Luego con más razón los otros cuerpos naturales tienen vida.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.VI *De Div. Nom.*[3]: *Las plantas viven por la última onda de la vida.* De lo cual parece deducirse que las plantas tienen el grado vital más ínfimo. Pero los cuerpos inanimados son inferiores a las plantas. Luego no viven.

Solución. *Hay que decir:* Por los seres que, evidentemente, viven, podemos saber quiénes viven y quiénes no viven. Vivir les corresponde, evidentemente, a los animales; pues se dice en el libro *De vegetabilibus*[4]: *La vida en los animales resulta evidente.* Por lo tanto, hay que distinguir entre vivientes y no vivientes, distinción por la que se dice que los animales viven. Es decir, lo primero y lo

1. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 250b14): S. Th. lect.1 n.2. 2. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14 n.3-6. 3. § 1: MG 3,856. 4. ARISTÓTELES, *De Plantis* 1 c.1 (BK 815a10).

último por lo que la vida resulta evidente. Lo primero, por lo que decimos que un animal vive, es el movimiento que empieza a tener por sí mismo; y decimos que vive mientras manifiesta tener tal movimiento. Pero cuando no tiene movimiento por sí mismo, o tiene que ser movido por otro, entonces se dice que está muerto, que le falta la vida. Por lo cual, resulta claro que son propiamente vivientes por moverse a sí mismos con algún tipo de movimiento; bien se tome el movimiento en sentido propio, cuando es denominado acto imperfecto, es decir, en sentido potencial; bien se tome el movimiento en sentido general, cuando es denominado acto perfecto, como cuando al entender y al sentir se les llama *moverse,* tal como se dice en el III *De Anima* [5]. Así, son llamados vivientes aquellos seres que se mueven o actúan por sí mismos; aquellos que, por naturaleza, ni se mueven ni actúan, no pueden ser llamados vivos, a no ser sólo por semejanza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo dicho por el Filósofo puede ser entendido bien del movimiento primero, el de los cuerpos celestes; bien del movimiento en general. En ambos sentidos no es atribuible, con propiedad, a la vida de los cuerpos naturales; sólo lo es por semejanza. Pues el movimiento del cielo está en el universo de las naturalezas corpóreas, como en el animal está el movimiento del corazón por el que conserva la vida. De igual forma, cualquier movimiento natural tiene con las cosas naturales algo parecido a la operación vital. Por eso, si todo el universo corporal fuese un animal, cuyos movimientos tuvieran su origen en un motor intrínseco, como sostuvieron algunos, se seguiría que el movimiento sería la vida de todos los cuerpos naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* A los cuerpos pesados y a los ligeros no les corresponde moverse, a no ser cuando no tienen la situación que les corresponde por naturaleza, como, por ejemplo, cuando están fuera de su lugar propio. Pues cuando están en su lugar propio y natural, descansan. Por su parte, las plantas y los demás vivientes se mueven con movimiento vital por su propia disposición natural, no por acercarse o alejarse más o menos de ella. Más aún, en la medida en que se alejan de tal movimiento, tanto más se alejan de su disposición natural.

Por otra parte, los cuerpos pesados y los ligeros son movidos por un motor extrínseco, o generador, que da forma o quita obstáculos, como se dice en VIII *Physic.* [6] Por lo tanto, no se mueven a sí mismos como los vivientes.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llaman aguas vivas porque fluyen constantemente; en cambio, las aguas estancadas, que no responden al principio del constante fluir, se llaman aguas muertas, como las aguas de las cisternas o las de los embalses. Y son llamadas así por semejanza; pues en cuanto que parece que se mueven, se asemejan a lo vivo. Pero en ellas no hay verdadera vida, pues no se mueven por sí mismas, sino por una causa que las genera. Lo mismo cabe decir de lo pesado y lo ligero.

ARTÍCULO 2

La vida, ¿es o no es una operación determinada?

q.54 a.1 ad 2; 2-2 q.179 a.1 ad 1; *In Sent.* 3 d.35 q.1 a.1 ad 1; 4 d.49 q.1 a.2 q.ª 3; *Cont. Gentes* 1, 98; *In De div. nom.* 6 lect.1.

Objeciones por las que parece que la vida es una operación determinada:

1. Nada se divide más que en partes de su género. Pero el vivir se divide en operaciones, como consta por el Filósofo en II *De Anima* [7], el cual pone cuatro: comer, sentir, moverse y conocer. Luego la vida es una operación determinada.

2. Más aún. Se dice que la vida activa es distinta de la contemplativa. Pero los contemplativos no se distinguen de los activos más que por ciertas operaciones. Luego la vida es una operación determinada.

3. Todavía más. Conocer a Dios es una operación determinada. Y es vida, como resulta de aquello de Jn 17,3: *Esta es la vida eterna: que te conozcan sólo a Ti,*

5. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765-767. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.7 (BK 255b35): S. Th, lect.8 n.8. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 413a22): S. Th. lect.3 n.253-255.

Dios verdadero. Luego la vida es una operación.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[8]*: En los vivientes la vida es el ser.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (q.17 a.1 y 3), nuestro entendimiento, que propiamente tiene por objeto conocer la esencia de las cosas, empieza a conocer por el sentido que tiene por objeto propio los accidentes externos. Y lo que de las cosas aparece externamente, constituye el punto de partida para llegar a conocer la esencia de las cosas. Y como nombramos a las cosas tal como las conocemos, según dijimos (q.13 a.1), frecuentemente de las propiedades externas se toman los nombres para indicar las esencias de las cosas. Por eso, algunas veces estos nombres son tomados propiamente por las mismas esencias de las cosas y son dados principalmente para indicarlas. Otras veces, pero menos propiamente, son tomados y dados para indicar las mismas propiedades. Ejemplo: El nombre *cuerpo* es dado para indicar cualquier género de sustancias en cuanto que en ellas hay tres dimensiones; y así, el nombre *cuerpo* se da para indicar las tres dimensiones, pues el cuerpo es tenido como una especie de la cantidad. Lo mismo cabe decir de la vida. Pues el nombre *vida* está tomado de algo aparente de una cosa como es el moverse por sí misma. Sin embargo, no se da para indicar eso, sino para indicar la sustancia que le corresponde según la naturaleza que conlleva el moverse por sí misma, o, también, y de algún modo, su impulso para actuar. Según esto, vivir no es más que el ser en tal naturaleza; y vida no significa más que lo mismo, pero en abstracto; como *carrera* significa en abstracto lo mismo que *correr.* De ahí que *vivo* sea un predicado sustancial, no accidental.

Sin embargo, algunas veces, si bien con menos propiedad, indica las mismas operaciones de la vida, de las cuales toma el nombre, como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[9]: *Vivir principalmente consiste en sentir y conocer.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Allí, el Filósofo toma vivir como operación vital. Pero hay que decir, mejor, que sentir, conocer y similares, algunas veces son tomados por operaciones vitales; otras, por el mismo ser del que actúa. Pues en IX *Ethic.*[10] se dice que *ser es sentir o conocer,* o sea, poseer naturaleza para sentir o para conocer. En este sentido el Filósofo distingue el vivir entre aquellas cuatro operaciones. Pues, en este mundo, cuatro son los géneros de vivientes. Algunos sólo están capacitados para comer y sus derivados, como desarrollarse y reproducirse; algunos, además, llegan a sentir, como sucede en los animales inmóviles, por ejemplo, las ostras; otros, además, pueden moverse localmente como animales perfectos; es el caso de los cuadrúpedos, las aves y similares; y otros, además, están capacitados para conocer, como los hombres.

2. *A la segunda hay que decir:* Se llaman operaciones vitales aquellas cuyos principios están en quienes actúan, de tal manera que ellos mismos impulsan tales operaciones. Sucede a veces que, para algunas operaciones, en los hombres no sólo están los principios naturales, como son las potencias, sino también algunas añadidas, como son los hábitos, que tienden, como por naturaleza, a cierto tipo de operaciones, haciendo que sean satisfactorias. Por eso se dice, por cierta semejanza, que aquella operación que al hombre le resulta satisfactoria, a la que tiende, en la que se ocupa o a la que dedica su quehacer, es vida humana. Por eso, algunos la llaman vida licenciosa; algunos, vida honesta. Por eso se distingue la vida activa de la contemplativa. Y por este modo de conocer a Dios se llama vida eterna.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

ARTÍCULO 3

Dios, ¿vive o no vive?

Cont. Gentes 1, 97.98; 4, 11; *In Metaphys.* 12, lect.8; *In Io* c.14 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no vive:

8. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 415b13): S. Th. lect.7 n.319. 9. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1170a18): S. Th. lect.11 n.1902. 10. ARISTÓTELES, c.9 n.9 (BK 1170a33): S. Th. lect.11 n.1908.

1. Como se dijo (a.1 y 2), vive aquello que se mueve por sí mismo. Pero el moverse no es propio de Dios. Luego tampoco el vivir.

2. Más aún. En todos los que viven hay algún principio que les hacen vivir. Se dice en el II *De Anima*[11]*: El alma es causa y principio del cuerpo del viviente.* Pero Dios no tiene principio alguno. Luego no le corresponde vivir.

3. Todavía más. El principio vital en las cosas vivientes que están junto a nosotros, es el alma vegetal, que no está más que en las cosas corporales. Luego a las cosas incorpóreas no les corresponde vivir.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 83,3: *Mi corazón y mi carne se llenaron de gozo en el Dios vivo.*

Solución. *Hay que decir:* Propiamente y en grado sumo está la vida en Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que, si se dice que vive aquello que se mueve por sí mismo y no por otro, cuanto más perfecto sea esto en alguien, tanto más perfecta en él será la vida. En los seres que se mueven y en los movidos encontramos estas tres cosas ordenadas: el fin que mueve al agente, el agente principal, que es quien obra mediante su propia forma, y esto a veces lo hace mediante un instrumento que no obra en virtud de su propia forma, sino en virtud del agente principal. Lo propio de este instrumento es únicamente la ejecución de la acción. Hay algunos que se mueven a sí mismos, pero no relacionados con la forma y el fin, connaturales en ellos, sino sólo relacionados con la ejecución de un movimiento; pero la forma por la que actúan y el fin por el que actúan están determinados por la naturaleza. Así son las plantas, que, por la forma impresa en su naturaleza, se mueven a sí mismas orientadas al desarrollo y declive.

Hay otros que se mueven a sí mismos, pero no relacionados sólo con la ejecución del movimiento, sino también con la forma principio del movimiento, que adquieren directamente. Así son los animales, cuyo principio de movimiento no es la forma impresa en su naturaleza, sino adquirida por el sentido. Por lo tanto, cuanto más perfecto sea su sentido, tanta mayor perfección hay en su movimiento. Pues aquellos animales que no tienen más sentido que el tacto, se mueven a sí mismos sólo con el movimiento de dilatación y contracción, como las ostras, cuyo movimiento es muy poco superior al de las plantas. Por su parte, aquellos que tienen facultades sensitivas capaces de conocer no sólo lo que está junto a ellos tocándolos, sino también lo que está distante, se mueven a sí mismos desplazándose con movimiento progresivo. Pero, aun cuando estos animales adquieren por el sentido la forma que es su principio motor, sin embargo, por sí mismos no establecen el fin de su operación o de su movimiento, sino que está impreso en su naturaleza, cuyo instinto los inclina a hacer lo que hacen movidos por la forma adquirida por los sentidos. Por lo tanto, por encima de estos animales están aquellos que se mueven a sí mismos, también orientados al fin que se fijan. Lo cual no se hace más que por la razón y el entendimiento, a los cuales les corresponde fijar la proporción entre el fin y lo que puede proporcionar, y orientar lo uno a lo otro. Por lo tanto, el modo más perfecto de vivir está en aquellos que tienen entendimiento; y éstos son los que también se mueven a sí mismos más perfectamente. Prueba esto el hecho de que en un mismo hombre la facultad intelectiva mueve las potencias sensitivas; y éstas por su poder mueven los órganos que ejecutan el movimiento. También sucede esto en las artes, pues vemos que el arte al que le corresponde el uso de la nave, esto es, el arte de la navegación, instruye al que le da forma, y ésta al que sólo la ejecuta, construyéndola.

Pero aun cuando nuestro entendimiento esté orientado a algo, sin embargo, algunas cosas están impresas en su misma naturaleza, como los primeros principios, que no pueden cambiar, y el último fin, que no puede no querer. Por lo tanto, aun cuando se mueva por algo, empero es necesario que, por lo que respecta a algunas cosas, sea movido por otro. Así, pues, aquello cuya naturaleza sea su mismo conocer, y a lo que esté orientado y que no esté determinado por otro, ése tiene el grado de vida más alto. Ese tal es Dios. Por lo tanto, en Dios está la vida en grado sumo. Por eso, el

11 ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 415b8): S. Th. lect.7 n.319.

Filósofo en XII *Metaphys.*[12], asentado que Dios es inteligente, concluye que posee la vida más perfecta y eterna, porque su entendimiento es absolutamente perfecto y siempre en acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dice en IX *Metaphys.*[13], hay un doble tipo de acción: 1) *Una,* que actúa sobre una materia externa al que actúa. Ejemplo: calentar, cortar. 2) *Otra,* que permanece en el que actúa. Ejemplo: entender, sentir, querer. La diferencia está en que la primera no perfecciona al agente, sino a quien recibe la acción, mientras que la segunda perfecciona al agente. Así, porque el movimiento es un acto del que mueve, el segundo tipo de acción, por ser un acto del que actúa, es llamado movimiento. Ahí reside la semejanza por la que, así como el movimiento es un acto del que mueve, así también la acción es un acto del que actúa. Y aun cuando el movimiento sea un acto imperfecto, por estar en potencia, la acción es un acto perfecto por estar en acto. Esto lo explica el III *De Anima*[14]. Así, pues, en la medida en que conocer es un movimiento, se dice que lo que se conoce se mueve. En este sentido sostuvo Platón[15] que Dios se mueve a sí mismo; no en el otro sentido, en el que el movimiento es un acto imperfecto.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios es su mismo ser y su mismo conocer, así también es su propio vivir. Por eso, su modo de vivir no tiene principio vital.

3. *A la tercera hay que decir:* En los seres inferiores la vida está impresa en una naturaleza corruptible que necesita la generación para conservar la especie y el alimento para conservar al individuo. Por eso, en los seres inferiores no se encuentra la vida sin el alma vegetal. Esto no se da en lo incorruptible.

ARTÍCULO 4

En Dios, ¿todo es o no es vida?

De Verit. q.4 a.8; *Cont. Gentes* 4, 13; *In Io* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que no todo es vida en Dios:

1. Se dice en Act 17,28: *En Él vivimos, nos movemos y existimos.* Pero no todo en Dios es movimiento. Luego en Dios no todo es vida.

2. Más aún. Todo está en Dios como en el primer modelo. Pero todo lo que es imagen debe adecuarse al modelo. Así pues, como quiera que no todo vive en sí mismo, parece que en Dios no todo es vida.

3. Todavía más. Como dice Agustín en el libro *De Vera Religione*[16], la sustancia viviente es mejor que la no viviente. Por lo tanto, si lo que no vive en sí mismo en Dios es vida, parece que sería más verdadero en Dios que en sí mismo. Sin embargo, esto parece ser falso, pues en sí mismo está en acto, mientras que en Dios está en potencia.

4. Por último. Como lo bueno y todo lo que hizo en algún tiempo, es conocido por Dios, así también lo malo y todo lo que pudo hacer y nunca hizo. Por lo tanto, si todo, en cuanto que es conocido por Dios, es vida en Él, parece que lo malo y lo que nunca hizo, en cuanto que es conocido por Él, también es vida en Dios. Lo cual parece incongruente.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,3s.: *Lo que ha sido hecho, era vida en Él.* Pero todo, menos Dios, ha sido hecho. Luego en Dios todo es vida.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (a.3), el vivir de Dios es su conocer. Y en Dios lo mismo es su entendimiento, lo conocido y su conocer. Por lo tanto, lo que está en Dios como conocido, es su mismo vivir o su vida. Como quiera que todo lo hecho por Dios está en Él como algo conocido, se sigue que en Él todo es la misma vida divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las criaturas están en Dios de una doble manera. 1) *Una,* en cuanto que están contenidas y mantenidas por el poder divino. Como decimos que algo está en nosotros por estar en nuestro poder. De este modo, se dice que las criaturas están en Dios tal como son en sí mismas. En este sentido hay que entender lo dicho por el Apóstol: *En él vivimos, nos movemos y existimos:*

12. ARISTÓTELES, 11, c.7 n.7 (BK 1072b27): S. Th. lect.8 n.2544. 13. ARISTÓTELES, 8, c.8 n.9 (BK 1050a22): S. Th. lect.8 n.1862. 14. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765. 15. Cf. q.9 a.1 ad 1. 16. C.29: ML 34,145.

puesto que nuestro vivir, nuestro ser y nuestro movimiento son causados por Dios. 2) *La otra* manera, en cuanto que las cosas están en Dios como en quien las conoce. De este modo están en Dios por razones propias, que en Él no son distintas de su esencia. Por lo tanto, las cosas estando así en Dios, son esencia divina. Y porque la esencia divina es vida, si bien no movimiento, en esta línea se dice que en Dios las cosas no son movimiento, sino vida.

2. *A la segunda hay que decir:* Es necesario que lo modelado se adecue al modelo en cuanto a la forma, no al ser. Pues a veces la forma tiene el ser de modo distinto en el modelo y en lo modelado. Ejemplo: la forma de la casa en la mente del arquitecto, tiene un ser inmaterial e inteligible, mientras que en la casa que está fuera de su mente, es material y sensible. Por eso, las razones de ser de las cosas que no viven en sí mismas, en la mente divina son vida, porque en la mente divina tienen ser divino.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la materia no perteneciera a la razón de ser de las cosas, sino que sólo perteneciera la forma, de todas maneras las cosas naturales estarían en Dios por sus ideas de un modo más auténtico a como son en sí mismas. Por eso Platón sostuvo que el hombre en el mundo de las ideas era absolutamente hombre, y que el hombre en el mundo material lo era por participación[17]. Pero porque la materia pertenece a la razón de ser de las cosas naturales, hay que decir que las cosas naturales tienen absolutamente un ser más verdadero en la mente divina que en sí mismas; porque en la mente divina tienen ser increado, mientras que en sí mismas lo tienen creado. Pero ser esto, como hombre o caballo, es tener ser más verdadero en la propia naturaleza que en la mente divina. Como la casa posee un ser más noble en la mente del arquitecto que una vez construida; y, sin embargo, es más verdadera la casa construida que la simplemente proyectada, porque ésta está en potencia, mientras que aquélla está en acto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando el mal esté en la ciencia de Dios, en el sentido de que está comprehendido dentro del saber divino, sin embargo, no está en Dios como creado por Él o sostenido por Él o porque tenga su razón de ser en Él; ya que es conocido por Dios desde el concepto de bien. Por lo tanto, no puede decirse que el mal sea vida en Dios. Por otra parte, lo que no existe en el tiempo, puede decirse que es vida en Dios, si por vivir se entiende sólo conocer, ya que es conocido por Dios; pero no si por vivir se entiende poseer principio de acción.

CUESTIÓN 19

Sobre la voluntad de Dios

Después de haber tratado lo referente a la ciencia divina, hay que estudiar ahora lo correspondiente a la voluntad divina. En primer lugar, la misma voluntad de Dios; después, lo que pertenece absolutamente a la voluntad divina; por último, lo que pertenece al entendimiento en su relación con la voluntad. La cuestión sobre la voluntad de Dios en sí misma plantea y exige respuesta a doce problemas:

1. En Dios, ¿hay o no hay voluntad?—2. ¿Quiere o no quiere Dios lo distinto a Él?—3. Lo que Dios quiere, ¿lo quiere o no lo quiere por necesidad?—4. La voluntad de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?—5. ¿Hay o no hay alguna causa que determine la voluntad de Dios?—6. La voluntad de Dios, ¿se cumple o no se cumple siempre?—7. La voluntad de Dios, ¿es

17. El texto original dice: *Homo separatus-Homo materialis.* Creemos que una traducción literal: *Hombre separado-Hombre material* no aclara suficientemente el sentido del texto. Platón, sosteniendo que el mundo absoluto es el de las ideas, y que el mundo material no es más que una participación de aquél, necesariamente sostiene que el hombre de aquel mundo es hombre absoluto; y el de éste, una participación de aquél. De ahí la traducción que ofrecemos. *(N. del T.)*

o no es cambiable?—8. La voluntad de Dios, ¿impone o no impone necesidad a lo querido?—9. En Dios, ¿hay o no hay voluntad de mal?—10. ¿Tiene o no tiene Dios libre albedrío?—11. ¿Hay o no hay que distinguir en Dios la voluntad de signo?—12. ¿Son o no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios cinco signos?

ARTÍCULO 1

En Dios, ¿hay o no hay voluntad?

q.54 a.2; *In Sent.* 1 d.45 a.1; *De Verit.* q.23 a.1; *Cont. Gentes* 1,72.73; 4,19; *Compend. Theol.* c.32.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay voluntad:

1. El objeto de la voluntad es el fin y el bien. Pero a Dios no se le puede fijar ningún fin. Luego en Dios no hay voluntad.

2. Más aún. La voluntad es un determinado apetito. Pero el apetito, al tender a lo que no tiene, manifiesta imperfección, algo que en Dios no existe. Luego en Dios no hay voluntad.

3. Todavía más. Según el Filósofo en III *De Anima*[1], la voluntad es un motor movido. Pero, como se demuestra en VIII *Physic.*[2], Dios es el primer motor inmóvil[a]. Luego en Dios no hay voluntad.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Rom 12,2: *Para que experimentéis cuál es la voluntad de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En Dios hay voluntad como hay entendimiento. Pues la voluntad sigue al entendimiento[b]. Pues así como una cosa natural tiene ser por su forma, así también el entendimiento está en acto por su forma inteligible. Cualquier cosa está tan relacionada con su forma natural que, cuando no la tiene, tiende a ella; y cuando la tiene, descansa en ella. Lo mismo cabe decir de cualquier perfección natural, que es un bien natural. En los seres carentes de conocimiento, esta tendencia al bien se llama apetito natural. Por eso, la naturaleza intelectual tiene una tendencia similar al bien aprehendido por la forma inteligible. Esto es, cuando tiene el bien, en él descansa; cuando no lo tiene, lo busca. Y ambos pertenecen a la voluntad. Por eso, en cualquier ser con entendimiento hay voluntad, como en cualquier ser con sentidos hay apetito animal. De este modo, es necesario que en Dios haya voluntad, ya que en Él hay entendimiento. Y como su conocer es su ser, también es su querer[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando nada

1. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b16): S. Th. lect.15 n.831. 2. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 258b10): S. Th. lect.13.

a. Aristóteles, que diserta ampliamente sobre el entendimiento divino, apenas si habla de la voluntad, temeroso de que ésta no sea conciliable con el acto Puro. En efecto, no parece que un motor inmóvil pueda ser determinado ulteriormente por un querer libre. De tener voluntad, se trataría de un querer *necesario,* e.d. algo que se identifica con la propia naturaleza, que no depende de un acto libre. Si Dios quiere, quiere necesariamente.

Algo parecido Platón. Para él, la voluntad divina no es tanto un querer de benevolencia, cuanto la bondad metafísica que *necesariamente* se difunde.

b) En la inteligencia, el objeto se hace presente gracias a la semejanza conceptual. En la voluntad, como término de un movimiento de atracción que impulsa intrínsecamente al amante hacia el amado. El amante se lanza a esa conquista y no descansa ni obtiene su dicha sino en la posesión perfecta (1 q.27 a.4; *De Verit.* q.1 a.2; *De Pot.* q.10 a.2 ad 11; IV *Cont. Gent.* 19; *Comp. Theol.* 46). Por ello mismo, el amor supone el entendimiento y la voluntad. La voluntad es una potencia ciega que sigue al primero: el amor presupone conocimiento. El entendimiento aprehende el objeto, asimilándolo a sí; descubre que es bueno y lo presenta como *bien* a la voluntad; en cuanto *bien,* el objeto atrae hacia sí a la voluntad; a esta atracción responde la voluntad con el amor. En toda esta doctrina encontrará Santo Tomás una analogía para explicar la procesión del Hijo y del Espíritu (cf. 1 q.36 a.2; *De Pot.* q.10 a.2 ad 11).

c. La voluntad no es una potencia en Dios, ya que se identifica con su *ser* (1 q.59 a.2). Sin embargo, puede hablarse de ella como de una potencia en el sentido de que es el principio de las cosas creadas (1 q.25 a.1 ad 3; q.41 a.4 ad 3).

fuera de Dios sea el fin de Dios, sin embargo, Él mismo es el fin con respecto a todo lo hecho por Él. Y esto es así por su esencia, pues, como ya se demostró (q.6 a.3), por su esencia es bueno; y el fin tiene razón de bien.

2. *A la segunda hay que decir:* En nosotros la voluntad pertenece a la parte apetitiva; la cual, aun cuando reciba su nombre de apetecer, sin embargo, no sólo tiene este acto, es decir, que apetezca lo que no tiene, sino también que ame lo que tiene y se deleite en ello. Y así es como se dice que hay voluntad en Dios; la cual siempre tiene el bien, que es su objeto, ya que, como se dijo (ad 1), en nada es distinto a Él por su esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La voluntad, cuyo objeto principal es el bien que está fuera de ella, es necesario que sea movida por algo. Pero el objeto de la voluntad divina es su bondad, que es su esencia. Por eso, como la voluntad de Dios es su esencia, no es movida por algo distinto a Él, sino sólo por Él mismo, en el mismo sentido en que se llama movimiento al conocer y al querer. Por eso también, Platón dijo[3] que el primer motor se mueve a sí mismo.

ARTÍCULO 2

¿Quiere o no quiere Dios lo distinto a Él?

In Sent. 1 d.45 a.2; *De verit.* q.23 a.4; *Cont. Gentes* 1,75.76.77.

Objeciones por las que parece que Dios no quiere lo distinto a Él:

1. El querer divino es su ser. Pero Dios no es distinto a sí mismo. Luego no quiere lo distinto a Él.

2. Más aún. Lo querido mueve la voluntad como lo apetecible mueve el apetito, como se dice en III *De Anima* [4]. Por lo tanto, si Dios quisiera algo distinto a Él, su voluntad estaría movida por algún otro. Esto es imposible.

3. Todavía más. Cuando lo querido colma la voluntad, ésta no busca nada más que aquello. Pero la bondad colma a Dios, también su voluntad. Luego Dios no quiere algo distinto a Él.

4. Por último. El acto de voluntad se multiplica según lo querido. Por lo tanto, si Dios quisiera lo distinto a Él, se seguiría que el acto de su voluntad sería múltiple. Consecuentemente, también lo sería su ser, que es su querer. Esto es imposible. Luego no quiere lo distinto a Él.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tes 4,3: *Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación.*

Solución. *Hay que decir:* Dios no sólo se quiere, sino que también quiere lo distinto a Él. Esto resulta claro por la comparación que antes se puso (a.1). Pues una cosa natural no sólo tiene inclinación natural con respecto al propio bien, para conseguirlo si no lo tiene y para descansar en él si lo tiene; sino para difundir el propio bien en otros[d] en la medida de lo posible. Por lo cual, vemos que todo agente, en cuanto está en acto y es perfecto, hace lo semejante a él. Por eso, en la razón de voluntad entra que el

3. Cf. q.9 a.1 ad 1. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b17): S. Th. lect.15 n.820-825.

---

d. El bien es de suyo difusivo, directa e inmediatamente en razón de causa final, como ya se dijo en 1 q.5 a.4 ad 2. Pero puede decirse, en cierta manera, que también lo es en razón de causa eficiente. En efecto, el bien comienza por atraer hacia sí y continúa por hacer gozar de su posesión. Ahora bien, una vez alcanzado tiende a comunicarse. El bien se propaga, como la luz ilumina o la belleza hermosea. Precisamente la diferencia entre el egoísta y el que ama está en que aquél se repliega sobre sí mismo, mientras que éste com-parte (parte-con). Se ve como empujado a repartirlo. Una persona buena contagia. Irradia. El bien no es principio eficiente, pero suscita una eficiencia (1 q.5 a.4). Un ser no atrae realmente si no es capaz de mover eficientemente. En este sentido, puede afirmarse que el bien mueve en razón de causa eficiente. La bondad no va separada de la generosidad.

Santo Tomás se apoyará en este principio tanto para razonar la creación (1 q.4 aa.2-3) como para explicar la conveniencia de la Encarnación (3 q.1 a.1). Su pensamiento no es decir que el *ser difusivo* constituya la esencia del bien, de suerte que necesariamente se esté expandiendo; pero sí que le compete como una propiedad. Algo así como cuando se dice que el hombre es *risible,* lo que no implica que se esté continuamente riendo. Esta distinción le permitirá defender la absoluta libertad divina: es Dios quien toma la iniciativa en la historia de la salvación (cf. a.3).

bien poseído se comunique a los demás en la medida de lo posible. De modo especial esto le corresponde a la voluntad divina, de la cual deriva, por semejanza, toda perfección. Por lo tanto, si las cosas naturales, en cuanto que sean perfectas, comunican su propio bien a las densas, a la voluntad divina le corresponderá mucho más que comunique su propio bien a los demás en la medida de lo posible. Así, pues, quiere su ser y a los otros. Pero a sí mismo como fin, a los otros como orientados al fin en cuanto que les concede participar de la bondad divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando el querer divino sea en realidad su mismo ser, sin embargo entran en razones distintas, según el modo de conocer y expresar, como queda claro por lo dicho anteriormente (q.13 a.4). Pues cuando digo: *Dios existe,* no implico relación con nada; en cambio, sí la implica el decir: *Dios quiere.* Por eso, aun cuando no sea algo distinto a sí mismo, sin embargo sí quiere lo distinto a Él.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo que queremos por razón del fin, la razón de moverse es el fin. Esto es lo que mueve la voluntad. Y esto sucede en grado sumo en lo que queremos sólo por razón del fin. Ejemplo: Quien quiere beber una medicina amarga, en ella no quiere más que la salud; y sólo eso mueve la voluntad. Lo contrario sucede en quien bebe una medicina dulce, que lo hace no sólo por la salud, sino también porque encuentra algún gusto en ello. Por lo tanto, como Dios no quiere lo distinto a sí más que por el fin que representa su bondad, como se dijo (sol.), no puede deducirse que algún otro, a no ser su propia bondad, mueva su voluntad. De este modo, así como conociendo su propia esencia conoce lo distinto a Él, así también, queriendo su propia voluntad[e], quiere lo distinto a Él.

3. *A la tercera hay que decir:* Del hecho de que su bondad colme su voluntad, no se sigue que no quiera lo distinto a Él; sino que no quiere nada más que por razón de su bondad. Como también el entendimiento divino, aun cuando sea perfecto porque conoce su propia esencia, sin embargo, en ella conoce lo demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como el conocer divino no es más que uno, porque no contempla muchas cosas más que en un único conocer, así también el querer divino es uno y simple porque no quiere muchas cosas más que por una sola y única: su bondad.

ARTÍCULO 3

Lo que Dios quiere, ¿lo quiete o no lo quiere por necesidad?[f]

De Verit. q.23 a.4; *Cont. Gentes* 1,80.81-83; 3,97; *De Pot.* q.1 a.5; q.10 a.2 ad 6.

Objeciones por las que parece que lo que Dios quiere lo quiere por necesidad:

1. Todo lo eterno es necesario. Pero todo lo que Dios quiere, lo quiere desde la eternidad; de lo contrario, su voluntad sería cambiable. Luego todo lo que quiere lo quiere por necesidad.

2. Más aún. Dios quiere lo distinto a Él en cuanto que quiere su bondad. Pero Dios quiere su bondad por necesidad. Luego lo distinto a Él lo quiere por necesidad.

3. Todavía más. Todo lo que en Dios es natural, es necesario; porque Dios es, en cuanto tal, el ser necesario y principio de toda necesidad, como quedó demostrado (q.2 a.3). Pero natural en Él es querer todo lo que quiere; porque en Dios nada hay que no sea su propia naturaleza, como se dice en V *Metaphys*[5]. Luego lo que Dios quiere lo quiere por necesidad.

5. ARISTÓTELES, 4 c.5 n.6 (BK 1015b15): S. Th. lect.6 n.841.

e. Amando las criaturas, Dios se ama a sí mismo en ellas. Dios no necesita de las criaturas: se auto-comunica, se trasciende en ellas, se expande. No las quiere al estilo del novio que ama a su novia porque halla en ella su complemento, su perfección o su otra media naranja; ni como el hombre que busca el dinero o el placer, cual mendigo que necesita llenar un vacío. Dios ama más bien al estilo del escultor que se regocija en la imagen que él mismo ha esculpido (cf. 1 q.14 a.5).

f. Abelardo († 1142) había negado o atenuado la libertad divina en la producción de las cosas (MANSI 21,568).

4. Aún más. Entre el no ser necesario y el posible no ser, hay cierta equivalencia. Pues, si a Dios no le es necesario querer algo de lo que quiere, le es posible no quererlo, y querer aquello que no quiere. Pero en ambos casos la voluntad divina sería contingente; y, por lo tanto, imperfecta, porque todo lo contingente es imperfecto y variable.

5. Y también. Del que está orientado a dos objetivos no se sigue ninguna acción si no es empujado a uno de ellos por otro, como dice el Comentarista en II *Physic.*[6] Por lo tanto, si la voluntad de Dios se encuentra en este caso, se sigue que es empujada al objetivo por otro. Y, consecuentemente, hay una causa anterior a Él.

6. Por último. Lo que Dios conoce, lo conoce por necesidad. Pero como la ciencia divina es su misma esencia, también es su voluntad. Luego lo que Dios quiere, lo quiere por necesidad.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 1,11: *Él todo lo hace siguiendo el consejo de su voluntad.* Pero lo que hacemos por deliberación de la voluntad, no lo queremos necesariamente. Luego no todo lo que Dios quiere, necesariamente lo quiere.

Solución. *Hay que decir:* Necesario se dice en dos sentidos: absolutamente o según lo supuesto. Se juzga como absolutamente necesario por el contenido de los términos: bien porque el predicado está en la definición del sujeto, como, por ejemplo, es necesario en el hombre ser animal; bien porque el sujeto pertenece a la razón del predicado, como, por ejemplo, es necesario que un número sea par o impar. Por otra parte, no es necesario, por ejemplo, en Sócrates estar sentado. No es absolutamente necesario, pero sí puede decirse necesario según lo supuesto. Ejemplo: suponiendo que esté sentado, es necesario que esté sentado mientras está sentado.

Así, pues, con respecto a la voluntad divina hay que tener presente que en Dios es absolutamente necesario querer algo de lo que quiere; sin embargo, no lo es querer todo lo que quiere. Pues la voluntad divina tiene una relación necesaria con su bondad, que es su objeto propio. Por lo tanto, Dios quiere por necesidad su bondad, como nuestra voluntad necesariamente quiere el bien.

Lo mismo cabe decir de cualquier otra potencia que tiene una relación necesaria con su propio objeto, como, por ejemplo, la vista con el color, porque en su naturaleza está el que tienda a ello.

Por otra parte, Dios quiere lo distinto a Él en cuanto que todas las cosas están orientadas a la bondad divina como a fin. Lo que está orientado al fin, nosotros no lo queremos necesariamente, a no ser que sin ello, por ser medio, no podamos alcanzar el fin que queremos. Por ejemplo, nosotros queremos la comida en cuanto que queremos conservar la vida; queremos el barco en cuanto que queremos cruzar el mar. Pero no queremos igual, es decir, por necesidad, aquello sin lo cual también podemos conseguir el fin; como, por ejemplo, el caballo para pasear, pues sin caballo también podemos pasear. Y así sucede con muchas cosas.

Por lo tanto, como la bondad de Dios es perfecta, y puede existir sin otra cosa, pues no es perfeccionada por nada que no sea Él, se sigue que en Dios querer lo distinto a Él no es absolutamente necesario. Y, sin embargo, sí es necesario establecido un supuesto; ya que, supuesto que quiere, no puede no querer, porque su voluntad no es variable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del hecho de que Dios quiera algo desde la eternidad no se sigue que le sea necesario quererlo, a no ser partiendo de un supuesto.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando Dios quiere necesariamente su bondad, sin embargo, no necesariamente quiere lo que quiere por su bondad; porque su bondad puede existir sin lo demás.

3. *A la tercera hay que decir:* No es connatural en Dios querer algo que no quiere por necesidad. Tampoco es innatural ni contranatural. Es voluntario.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunas veces una causa no guarda necesaria relación con un determinado efecto. Esto se da por la deficiencia del efecto, no de la causa. Ejemplo: la energía solar tiene una relación no necesaria con algunos fenómenos que suceden aquí, y no por

6. AVERROES, comm.48 (4,68K).

deficiencia de la energía solar, sino por deficiencia del efecto no necesariamente proveniente de la causa. Asimismo, que Dios no quiera por necesidad algo de lo que quiere, no se debe a que la voluntad divina sea deficiente, sino a la deficiencia natural que hay en lo querido, porque la bondad de Dios es tal que puede ser perfecta sin aquello. La deficiencia se encuentra en todo lo creado.

5. *A la quinta hay que decir:* La causa que en sí misma es contingente, precisa ser determinada por algo exterior a ella para producir el efecto. Pero la voluntad divina, que en sí misma es necesaria, se determina a sí misma para querer algo con lo que guarda una relación no necesaria.

6. *A la sexta hay que decir:* Como es necesario en sí mismo el ser divino, también lo es el querer divino y el saber divino. Pero el saber divino guarda una relación necesaria con lo conocido, mientras que no sucede lo mismo entre el querer divino y lo querido. Esto es así porque la ciencia lo es de las cosas en cuanto que están en quien conoce, mientras que la voluntad se adecua a las cosas por lo que son en sí mismas. Así, pues, porque las cosas tienen su ser necesario en cuanto que están en Dios, mientras que, por lo que son en sí mismas no tienen ninguna necesidad absoluta que las haga necesarias; por eso, todo lo que Dios conoce, lo conoce necesariamente, pero no todo lo que quiere lo quiere por necesidad.

ARTÍCULO 4

La voluntad de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?

In Sent. 1 d.43 q.2 a.1; d.45 a.3; *Cont. Gentes* 2,23; *De Pot.* q.1 a.5; q.3 a.15.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios no es causa de las cosas:

1. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[7]: *Así como nuestro sol, sin pensar ni elegir, sino por su simple existir, ilumina todo lo que puede participar de su luz, así también el bien divino, por su misma esencia, derrama los rayos de su bondad sobre todos los seres.* Pero todo lo que actúa con voluntad piensa y elige. Por lo tanto, Dios no actúa con voluntad. Luego la voluntad de Dios no es causa de las cosas.

2. Más aún. Lo que es por esencia, es lo primero en algún orden. Como en el orden de lo caliente, lo primero lo es lo que por esencia es calor. Pero Dios es el primer agente. Luego actúa por su esencia, que es su naturaleza. Por lo tanto, actúa por naturaleza y no por voluntad. Así, pues, la voluntad divina no es causa de las cosas.

3. Todavía más. Lo que por ser tal es causa de algo, es causa por naturaleza y no por voluntad. Ejemplo: el fuego es causa del calor porque es caliente. El arquitecto es causa de la casa porque la quiere hacer. Pero Agustín en el I *De Doct. Christ.*[8], dice: *Porque Dios es bueno, existimos.* Luego Dios es causa de las cosas por su naturaleza, no por voluntad.

4. Por último. Una es la causa de algo. Pero la causa de lo creado es la ciencia de Dios, como ya se dijo (q.14 a.8). Luego la voluntad de Dios no debe ponerse como causa de las cosas.

En cambio está lo que se dice en Sab 11,26: *¿Cómo puede algo durar si Tú no lo quisieras?*

Solución. *Hay que decir:* Estamos obligados a afirmar que la voluntad de Dios es causa de las cosas y que Dios actúa por voluntad, no por necesidad natural, como sostuvieron algunos. Y esto se demuestra de tres maneras. 1) Por el mismo orden de los agentes causales. Pues, como el entendimiento y la naturaleza obran por el fin, como se prueba en II *Physic.*[9], es necesario que el que obra por el fin esté predeterminado por un entendimiento superior a tal fin y que tenga los medios necesarios para alcanzarlo. Ejemplo: el arquero predetermina el blanco y la dirección de la flecha. Por lo tanto, es necesario que el que obra por el entendimiento y voluntad sea, por naturaleza, el primer agente. Por eso, como en el orden de los agentes el primero es Dios, es necesario que actúe por entendimiento y voluntad. 2) Por la razón natural del agente, al que le pertenece producir un efecto. Porque la naturaleza obra siempre igual a no ser que se le impida hacerlo. Esto es así porque ac-

7. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1. 8. C.32: ML 34,32. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 196b21): S. Th. lect.8 n.6; c.8 (BK 198b10): S. Th. lect.12-14.

túa según lo que es y como es. Por eso, mientras es así, no hace más que lo propio. Pues todo el que obra por naturaleza tiene un ser determinado. Como quiera que el ser divino no está determinado, sino que contiene en sí mismo toda la perfección del ser, no es posible que actúe por necesidad natural, a no ser, quizás para causar algo determinado e infinito, lo cual es imposible según lo expuesto anteriormente (q.7 a.2). Así, pues, no actúa por necesidad natural; pero determinados efectos proceden de su infinita perfección por la determinación de su voluntad y de su entendimiento[g]. 3) Por la relación efecto-causa. Pues los efectos proceden de la causa agente tal como preexisten en la causa según el modo de ser de la causa. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, los efectos preexisten en ella, porque todo agente hace lo semejante a él. Por lo tanto, los efectos preexisten en la causa según el modo de ser de la causa. Por eso, como el ser divino es su mismo conocer, los efectos preexisten en él de modo inteligible. Y de modo inteligible proceden de Él. En consecuencia, también proceden por voluntad, ya que a la voluntad le corresponde la inclinación a hacer lo que el entendimiento concibe. Así, pues, la voluntad de Dios es causa de las cosas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Con aquellas palabras, Dionisio no pretende excluir absolutamente la elección por parte de Dios; sino sólo en cierto modo. Esto es, en cuanto que comunica su bondad a todos y no sólo a unos pocos. Es en este sentido en el que la elección es selección.

2. *A la segunda hay que decir:* Porque la esencia de Dios es su conocer y querer en cuanto que obra por su esencia, se deduce que obra también por su entendimiento y voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien es el objeto de la voluntad. Por eso se dice: *Porque Dios es bueno, existimos,* entendiendo esta frase en el sentido de que su bondad es la razón de querer todo lo demás, como ya se dijo (a.2).

4. *A la cuarta hay que decir:* También a nosotros nos sucede que, en un mismo efecto, la causa está en la ciencia, que dirige y por la que se concibe la forma de la obra, y en la voluntad, que ordena. Porque la forma, que está sólo en el entendimiento, no se orienta a ser o no ser en el efecto más que por la voluntad. Por eso, el entendimiento especulativo no entra en el actuar. Sino que el poder es la causa ejecutora porque es el poder inmediato de la acción. Pues bien, todo esto en Dios es una sola realidad.

ARTÍCULO 5

¿Hay o no hay alguna causa que determine la voluntad de Dios?

q.23 a.5; *In Sent.* 1 d.41 a.3; *De Verit.* q.6 a.2; q.23 a.1 ad 3; a.6 ad 6; *In Eph.* c.1 lect.1; *Cont. Gentes* 1,86.87.

Objeciones por las que parece que hay alguna causa que determine la voluntad de Dios:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10]: *¿Quién osará decir que Dios lo hizo todo de un modo irracional?* Pero en quien obra voluntariamente, la razón de obrar es también la causa de querer. Luego la voluntad de Dios tiene alguna causa.

2. Más aún. En aquello que es hecho por alguien que quiere algo sin ninguna causa concreta, no hay más causa que la voluntad del que lo hace. Pero, como quedó demostrado (a.4), la voluntad de Dios es causa de todo. Por lo tanto, si su voluntad no es causa alguna, no sería necesario buscar en las cosas naturales ninguna causa a no ser la voluntad divina. De ser así, las ciencias que buscan las causas de los efectos, serían del todo inútiles, lo cual parece incongruente. Por lo tanto, hay alguna causa determinante de la voluntad divina.

10. Q.46: ML 40,30.

g. Esta última afirmación tiene gran importancia para penetrar el pensamiento del Angélico referente al conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes (1 q.14 a.13). En el origen de todo acaecer histórico se da un decreto divino eterno —por pura iniciativa suya, ubérrimamente, desde antes de la creación del mundo (cf. Ef 1,3-5)— en el que los conoce y por el que los quiere.

3. Todavía más. Lo que es hecho por alguien sin causa concreta, depende simplemente de su voluntad. Por lo tanto, si la voluntad de Dios no tiene ninguna causa, hay que deducir que todo lo hecho depende simplemente de su voluntad, y no hay ninguna otra causa. Lo cual es incongruente.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [11]: *Toda causa eficiente es superior al efecto producido. Como nada hay superior a la voluntad de Dios, no hay por qué buscar su causa.*

Solución. *Hay que decir:* De ninguna manera la voluntad de Dios tiene alguna causa. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como la voluntad sigue al entendimiento, sucede que del mismo modo causa el querer en quien quiere y el conocer en quien conoce. En el entendimiento ocurre que, si por una parte conoce el principio y por otra la conclusión, el conocimiento del principio causa el conocimiento de la conclusión. Pero si el entendimiento es el mismo principio y viera la conclusión, aprehendiendo principio y conclusión en un único acto, el conocimiento de la conclusión no estaría causado por el conocimiento del principio, porque lo mismo no es causa de sí mismo. Sin embargo, comprendería que los principios causan la conclusión. Algo similar sucede con la voluntad, en la que el fin guarda con los medios la misma relación que, en el entendimiento, tienen los principios con las conclusiones. Por lo tanto, si, con un acto, alguien quiere el fin, y, con otro, los medios, querer el fin sería para él la causa de querer los medios. Pero si con un sólo acto quisiera fin y medios, esto no sería ya posible, porque lo mismo no es causa de sí mismo. Y, sin embargo, sería correcto decir que quiere orientar los medios al fin.

Dios, como con un solo acto todo lo conoce en su esencia, también con un solo acto todo lo quiere en su bondad. Por lo tanto, como en Dios conocer la causa no causa conocer el efecto, sino que Él mismo conoce el efecto en la causa, así también, querer el fin no causa querer los medios, empero quiere orientar los medios al fin. Por aquello quiere esto; y no por esto quiere aquello.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad de Dios es razonable, no porque en Dios algo sea causa del querer, sino en cuanto que quiere que algo exista por otro.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios, por el orden en el mundo, quiere que los efectos dependan de causas concretas, y no resulta del todo inútil que, junto a la voluntad de Dios, se busquen otras causas. Sí lo sería si se buscasen tales causas como causas primeras y no en cuanto dependientes de la voluntad divina. Por eso dice Agustín en el III *De Trin.*[12]: *La vanidad de los filósofos se complacía atribuyendo los efectos contingentes a otras causas, sin lograr ver la causa superior a todas, esto es, la voluntad de Dios.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como Dios quiere que los efectos tengan sus causas, todo efecto que presuponga otro no depende de la exclusiva voluntad de Dios, sino de algo más. Pero el primer efecto no depende más que de la exclusiva voluntad de Dios. Como si dijéramos que Dios quiso que el hombre tuviera manos para que, haciendo una serie de cosas, sirvieran al entendimiento; y quiso que tuviera entendimiento para que fuera hombre; y quiso que fuera hombre para que Le sintiera, o como complemento del universo. Y esto no es reducir unos fines creados a otros. Pues unos dependen de la exclusiva voluntad de Dios; otros, de la concatenación de otras causas.

ARTÍCULO 6

La voluntad de Dios, ¿se cumple o no se cumple siempre? [h]

Q.22 a.2 ad 1; q.103 a.7; *In Sent.* 1 d.46 a.1; d.47 a. 1.2.3; *De Verit.* q.23 a.2; *In 1 Tim,* c.2 lect.1; *In Metaphys.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios no siempre se cumple:

11. Q.28: ML 40,18. 12. C.2: ML 42,871.

h. Hasta aquí el discurso de Santo Tomás ha sido lógico e inflexible. El problema comienza cuando se trata de compaginar el querer absoluto de Dios con la libertad contingente del

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 2,4: *Dios quiere salvar a todos los hombres, y que lleguen al conocimiento de la verdad.* Pero esto no siempre sucede así. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

2. Más aún. Así como la ciencia se relaciona con lo verdadero, la voluntad lo hace con lo bueno. Pero Dios conoce todo lo verdadero. Luego también quiere todo lo bueno. Pero no hace todo lo bueno; pues muchas cosas buenas que pueden hacerse, no se hacen. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

3. Todavía más. La voluntad de Dios, causa primera, no excluye las causas intermedias, como ya se dijo (a.5). Pero los efectos de la causa primera pueden ser impedidos por fallar las causas segundas. Ejemplo: el efecto de caminar puede ser impedido por la debilidad en las piernas. Por lo tanto, el efecto de la voluntad divina puede ser impedido por fallar las causas segundas. Luego la voluntad de Dios no siempre se cumple.

En cambio está lo que se dice en el Sal. 113,11: *Todo lo que quiso Dios, lo hizo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que la voluntad de Dios siempre se cumpla. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como el efecto se adecua al agente según su forma, la misma razón existente en las causas agentes se da en las causas formales. Por su parte, en las formas se da el hecho de que, aun cuando algo pueda fallar por alguna forma particular, sin embargo, nada puede fallar por la forma universal. Ejemplo: puede haber algo que no sea hombre o viviente, pero no puede haber algo que no sea ser. Lo mismo tiene que suceder en las causas agentes. Pues algo puede llevarse a cabo al margen de alguna causa agente particular, pero no al margen de la causa universal, en la que están contenidas las causas particulares. Porque, si alguna causa particular falla por su efecto, esto sucede por la existencia de alguna otra causa particular que lo impide, y que está sometida a la causa universal. Por eso, ningún efecto puede darse fuera del orden de la causa universal. Lo mismo ocurre con los seres corpóreos. Ya que puede suceder que alguna estrella no produzca su efecto; sin embargo, cualquier efecto que se produzca en las cosas por la causa corpórea que lo impida, es necesario que se reduzca, a través de las causas intermedias, a la fuerza universal del firmamento.

Así, pues, como la voluntad de Dios es la causa universal de todas las cosas, es imposible que la voluntad de Dios no consiga su efecto. Por eso, lo que parece escaparse de la voluntad divina en un orden, entra dentro de ella en otro. Ejemplo: el pecador, en cuanto tal, pecando se aleja de la voluntad divina, y entra en el orden de la voluntad divina al ser castigado por su justicia.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La frase del Apóstol: *Dios quiere salvar a todos los hombres,* etc., puede ser entendida de tres maneras [i]: 1) Acomodando la frase con el siguiente sentido: *Dios quiere salvar a todos los hombres que son salvados,* y, como dice Agustín [13], *no porque haya algún hombre al que no quiera salvar, sino porque no se salva nadie que Él no quiera salvar.* 2) Ordenando la frase por géneros de individuos, pero no por individuos de cada género, con el siguiente sentido: *Dios quiere salvar a los*

13. *Enchirid.* c.103: ML 40,280.

---

hombre. ¿Se cumple siempre la voluntad divina? ¿Puede verse frustrada? El Angélico mantiene de continuo estas dos afirmaciones: que la voluntad de Dios se cumple siempre y que el hombre es libre. ¿Cómo compaginarlo? La solución a esta antinomia dejará insatisfecho al espíritu. «Lo que parece apartarse de la voluntad divina en un orden, entra bajo ella en otro», dirá el Santo. Sobre el tema se escribirá y se discutirá durante siglos. Las polémicas entre molinistas y bañecianos de finales del s. XVI y principios del XVII serán duras y enconadas. Marín-Sola y Muñiz en el s. XX aportarán nuevas luces. Harán ver que el bañecianismo no es la auténtica doctrina de Santo Tomás. En todo caso, la antinomia persiste (cf. F. MUÑIZ, *Apéndice II: Suma Teológica* I [Madrid 1947] 978-1055).

i. La frase de San Pablo ha dado pie a múltiples interpretaciones, inspiradas más por la preocupación de compaginar su sentido con una determinada teología ya hecha, que por una inquietud auténticamente exegética. De las tres que recoge el Angélico, rechaza las dos primeras que atribuye a San Agustín.

hombres de todas las condiciones: machos y hembras, judíos y gentiles, pequeños y grandes; sin embargo, no a todos de todas las condiciones. 3) Según el Damasceno[14], hay que entender la frase referida a la voluntad *antecedente,* no a la *consecuente*[j]. Esta distinción no es aplicable a la voluntad de Dios, en la que no hay ni antes ni después; sino que hay que centrarla en lo querido. Para entenderlo, hay que tener presente que cada uno, en cuanto que es bueno, es querido por Dios. Puede haber algo que en la primera consideración, es decir, absolutamente, sea bueno o malo, y que, sin embargo, considerado con algo adicional, que es la segunda consideración, sea lo contrario. Ejemplo: considerado absolutamente que el hombre viva, es bueno; matarlo, es malo. En cambio, si algún hombre es un homicida o un peligro social, es bueno que muera, es malo que viva. Por eso puede decirse que un juez justo con voluntad antecedente quiere que el hombre viva; con voluntad consecuente quiere colgar al homicida. De modo parecido, Dios quiere con voluntad antecedente salvar a todo hombre; con voluntad consecuente, y por su justicia, quiere castigar a algunos.

Sin embargo, no todo lo que queremos con voluntad antecedente lo queremos absolutamente, sino en cierto modo. Porque la voluntad se relaciona con las cosas por lo que son en sí mismas. Y en sí mismas son algo en particular. Por lo tanto, queremos algo en cuanto que lo queremos después de haber considerado todas las circunstancias particulares. Y esto es querer con voluntad consecuente. Por eso puede decirse que un juez justo quiere absolutamente colgar al homicida, pero en cierto modo quiere que viva, es decir, en cuanto que es hombre. De ahí que tal acción pueda ser llamada veleidad más que absoluta voluntad.

Resulta evidente, así, que lo que Dios quiere absolutamente, lo hace; aun cuando lo que quiere con voluntad antecedente no lo haga.

2. *A la segunda hay que decir:* El acto de la facultad cognoscitiva es tal en cuanto que lo conocido está en quien lo conoce. El acto de la facultad apetitiva está orientado a las cosas por lo que son en sí mismas. Todo lo que puede tener razón de ser y de verdadero, virtualmente está todo en Dios, pero no existe totalmente en las cosas creadas. Así, Dios conoce todo lo verdadero; sin embargo, no quiere todo lo bueno, a no ser en cuanto que se quiere a sí mismo, en quien virtualmente está todo lo bueno.

3. *A la tercera hay que decir:* La causa primera puede ver impedido su efecto por fallar la causa segunda cuando no es la causa primera universal, en la que están contenidas todas las demás causas; pues ningún efecto escapa al control de la causa primera universal. Y esto es lo que sucede con la voluntad de Dios, como ya se dijo (sol.).

ARTÍCULO 7

La voluntad de Dios, ¿es o no es cambiable?

In Sent. 1 d.39 q.1 a.1; d.47 q.1 ad 2; *De Verit.* q.12 a.11 ad 3; *In Hebr.* c.6 lect.4; *Cont. Gentes* 1,82; 3,91.96.98.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios es cambiable:

14. *De Fide Orth.* 1.2 c.29: MG 94,968.

j. Hay en Dios un querer absoluto y eficacísimo, que se cumple siempre: es lo que llama voluntad *consiguiente.* Hay otro que no siempre se realiza, porque puede ser impedido y frustrado por la libertad del hombre: es la que llama *antecedente.*

El primero en introducir esta terminología fue San Juan Damasceno *(De Fide Ortodoxa* II c.29: MG 94,968), si bien en los Padres anteriores se encuentra el contenido, ya que al hablar del pecado hacen referencia a cómo el hombre puede resistir a Dios.

Santo Tomás adopta la nomenclatura, pero modifica en algo su definición, como puede apreciarse analizando pasajes como el presente u otros paralelos *(In Sent.* 1 d.46 a.1; *De Verit.* q.23 a.2; *In 1 Tm* c.2, lect.1).

La diferencia está en el distinto criterio que siguen. El Damasceno se fija más en la libre determinación de la criatura, junto con la previsión que Dios tiene del pecado. El Angélico, en la omnipotencia divina, que a veces quiere una cosa en absoluto, prescindiendo de las circunstancias y, a veces, quiere una cosa condicionada a las mismas.

1. Dice el Señor en Gen 6,7: *Me arrepiento de haber hecho al hombre.* Pero todo aquel que se arrepiente de lo hecho, tiene una voluntad cambiable. Luego Dios tiene una voluntad cambiable.

2. Más aún. En Jer 18,7s se pone en boca del Señor: *Hablaré contra la gente y contra el reino para arrancarlo, destruirlo, dispersarlo. Pero si el pueblo hace penitencia por su mal, también yo me arrepentiré del castigo que tenía pensado infligirle.* Luego Dios tiene una voluntad cambiable.

3. Todavía más. Todo lo que Dios hace, lo hace voluntariamente. Pero Dios no siempre hace lo mismo pues unas veces manda observar lo legal; otras, lo prohíbe. Luego Dios tiene una voluntad cambiable.

4. Por último. Como se dijo anteriormente (a.3), Dios no quiere por necesidad lo que quiere. Luego puede querer y no querer lo mismo. Pero todo lo que tiene capacidad para hacer lo contrario es cambiable. Ejemplo: todo lo que puede ser y puede no ser, es sustancialmente cambiable. Todo lo que puede estar y no estar aquí, es localmente cambiable. Luego Dios en cuanto a su voluntad es cambiable.

En cambio está lo que se dice en Núm. 23,19: *Dios no miente como si fuera un hombre; Dios no cambia como si fuera un hombre.*

Solución. *Hay que decir:* La voluntad de Dios es completamente inmutable. Pero con respecto a esto hay que tener presente que una cosa es cambiar la voluntad, y otra querer el cambio de algunas cosas. Pues alguien de voluntad permanentemente inmutable, puede hacer esto ahora y después hacer lo contrario. Pero la voluntad cambiaría si alguien comenzara a querer lo que antes no quiso, o deja de querer lo que quiso. Lo cual no puede suceder si no se presupone un cambio de conocimiento o de disposición sustancial por parte del que quiere. Como quiera que la voluntad mira el bien, alguien puede empezar a querer nuevamente de dos maneras. Una, que de nuevo aquello comience a ser para él un bien. Lo cual no se da sin un cambio. Ejemplo: llegando el frío, empieza a ser bueno estar sentado junto al fuego, algo que antes no lo era. Otra, que de nuevo empiece a conocer lo que es un bien para él, cosa que antes ignoraba. Y para eso nos aconsejamos: para saber qué es bueno para nosotros. Ya quedó demostrado anteriormente (q.9 a.1; q.14 a.15) que tanto la sustancia de Dios como su ciencia son completamente inmutables. Por lo tanto, también lo es su voluntad.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquella frase puesta en boca del Señor hay que entenderla metafóricamente, es decir, por semejanza a lo que hacemos nosotros que, cuando nos arrepentimos de algo, destruimos lo hecho. Aunque también puede hacerse eso sin cambio de voluntad, como un hombre que, sin cambiar de voluntad, quiere hacer algo al mismo tiempo que tiene pensado destruirlo después. Así, pues, en este sentido se dice que Dios se arrepintió, por la semejanza de acción, ya que por el diluvio borró de la faz de la tierra al hombre que había creado.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad de Dios, como causa primera y universal, no excluye las causas intermedias en cuya capacidad está el que se den algunos efectos. Pero como no todas las causas intermedias se adecuan a la capacidad de la causa primera, hay muchas cosas en el poder, saber y voluntad de Dios que no entran en el orden de las causas inferiores, como, por ejemplo, la resurrección de Lázaro. Por eso, quien se detuviera sólo ante las causas inferiores, podría decir: *Lázaro no resucitará.* Pero quien lo hiciera ante la causa primera divina, podría decir: *Lázaro resucitará.* Y ambas cosas quiere Dios, es decir, que algo sea futuro según la causa inferior, y que, sin embargo, no sea futuro según la causa superior. Y viceversa. Por lo tanto, hay que decir que Dios anuncia a veces como futuro algo que está dentro del orden de las causas inferiores, como, por ejemplo, dentro de la disposición de la naturaleza o dentro de los méritos; y que, sin embargo, no hace porque en la causa superior divina hay otra determinación. Ejemplo: como nos consta en Is 38,1, predijo de Ezequías: *Prepara tu casa, porque morirás, no vivirás.* Y, sin embargo, no sucedió así porque había otra determinación en la inmutable ciencia y voluntad de Dios. Por todo lo cual, dice Gregorio[15]: Dios *modifica la*

15. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.16 c.10: ML 75,1127.

sentencia, pero no su consejo, esto es, su voluntad. Por lo tanto, cuando dice *yo me arrepentiré,* hay que entenderlo en sentido metafórico, pues cuando los hombres no cumplen sus amenazas, parecen arrepentirse.

3. *A la tercera hay que decir:* De aquel argumento no puede deducirse la conclusión de que la voluntad de Dios es cambiable; sino que quiere el cambio.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando a Dios no le es absolutamente necesario querer algo, sin embargo, sí es necesario según lo supuesto, es decir, por la inmutabilidad de la voluntad divina, como ya se dijo (a.3).

ARTÍCULO 8

La voluntad de Dios, ¿impone o no impone necesidad a lo querido?

q.22 a.4; *De Verit.* q.23 a.5; *Cont. Gentes* 1,85; 2,30; *Quodl.* 11 q.3; 12 q.3; *De Malo* q.16 a.7 ad 15; *In Metaphys.* 6 lect.3; *In Periherm.* 1 lect.14.

Objeciones por las que parece que la voluntad de Dios impone necesidad a lo querido:

1. Dice Agustín en el *Enchirid.* [16]: *Nadie se salva sino aquel a quien Dios quiere salvar. Así, hay que suplicarle que quiera, porque si Él lo quisiera, le sería necesario hacerlo.*

2. Más aún. Toda causa que no puede ser impedida, necesariamente produce un efecto; porque la naturaleza siempre actúa igual, a no ser que algo lo impida, según consta en II *Physic.*[17] Pero la voluntad de Dios no puede ser impedida, pues dice el Apóstol en Rom. 9,9: *¿Quién se resistirá a su voluntad?* Luego la voluntad de Dios impone necesidad a lo querido.

3. Todavía más. Lo que por anterioridad es necesario, se convierte en absolutamente necesario. Ejemplo: es necesario que el animal muera porque está compuesto de elementos contrarios. Pero las cosas creadas por Dios se relacionan con la voluntad divina como a algo anterior y de lo que tienen necesidad. Como la condicional *Si Dios quiere algo, se lleva a cabo,* es verdadera, toda condicional verdadera es necesaria. Por lo tanto, todo lo que Dios quiere es absolutamente necesario.

En cambio, todo lo bueno que se hace, Dios quiere hacerlo. Así, pues, si su voluntad impone necesidad a lo querido, se sigue que todo lo bueno sucede por necesidad. Y así, desaparece el libre albedrío, el consejo y todo lo parecido a esto.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad divina impone necesidad a algo de lo querido, pero no a todo. La razón de esto algunos la colocaron en las causas intermedias; porque lo producido por causas necesarias, es necesario; lo producido por causas contingentes, es contingente. Pero esto no parece tener sólido fundamento por dos razones: 1) *Una,* porque el efecto de la causa primera es contingente por la causa segunda, y así el efecto de la causa primera queda impedido por fallar la causa segunda. Ejemplo: la acción del sol sobre una planta no surte efecto si ésta es defectuosa. Pero ningún defecto de la causa segunda puede impedir que se cumpla la voluntad de Dios. 2) La segunda, porque, si la distinción entre lo contingente y lo necesario se centra sólo en las causas segundas, se seguiría que no es anterior a la intención y a la voluntad; lo cual es incongruente.

Por eso, es mejor decir que esto sucede por la eficacia de la voluntad divina. Pues cuando alguna causa es eficaz para obrar, el efecto le sigue no sólo como hecho, sino también como hecho según el modo de hacer y de ser. Así, pues, como quiera que la voluntad divina es del todo eficaz, no sólo se sigue que se haga lo que Dios quiere, sino que se haga tal como Él quiere que se haga. Por otra parte, Dios quiere que algunas cosas se hagan necesariamente y otras contingentemente, para que haya armonía en las cosas como complemento del universo. De este modo, algunos efectos los vinculó a causas necesarias que no pueden fallar y cuyos efectos se dan necesariamente; y algunos otros efectos los vinculó a causas contingentes que pueden fallar y cuyos efectos se dan contingentemente. Por lo tanto, no es que los efectos queridos por Dios se den contingentemente porque las causas próximas sean contingentes; sino que, porque Dios quiere que los efectos se den con-

16. C.103: ML 40,280. 17. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 199b18): S. Th. lect.14 n.7.

tingentemente, les dispuso causas contingentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquella frase de Agustín hay que entender la necesidad condicional, no absoluta, impuesta por Dios a lo querido. Ya que es necesario que la condicional *Si Dios quiere algo, se lleva a cabo,* sea verdadera.

2. *A la segunda hay que decir:* Del hecho de que nada se resiste a la voluntad de Dios, se sigue que no sólo se hace lo que Dios quiere; sino que se hace de modo contingente o necesario según Él quiera hacerlo.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo posterior tiene necesidad de lo anterior según el modo de lo anterior. Por eso, lo hecho por la voluntad divina tiene la necesidad que Dios quiere que tenga: bien absoluta, bien sólo condicional. Así, no todo es absolutamente necesario.

ARTÍCULO 9

En Dios, ¿hay o no hay voluntad de mal?

q.48 a.6; q.49 a.2; 1-2 q.79 a.1; 2-2 q.19 a.1 ad 3; *In Sent.* 1 d.46 a.4; *Cont. Gentes* 1,95.96; *De Pot.* q.1 a.6; *De Malo* q.2 a.1 ad 16; *Compend. Theol.* c.141-142.

Objeciones por las que parece que en Dios hay voluntad de mal:

1. Todo el bien que hace, Dios lo quiere. Pero hacer el mal es un bien, pues dice Agustín en el *Enchirid.*[18]: *Aun cuando el mal en cuanto tal no es bueno, sin embargo, es bueno que haya no sólo bien, sino también mal.* Luego Dios quiere el mal.

2. Más aún. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[19]: *El mal contribuirá a la perfección de todo* (el universo). Y Agustín en el *Enchirid.*[20] dice: *Todo contribuye a la admirable belleza del universo, pues incluso el llamado mal, correctamente dispuesto y en su sitio, realza el bien, que es más placentero y más digno de alabanza cuando es comparado con el mal.* Pero Dios quiere todo lo que colabora para la perfección y belleza del universo, porque es lo que más desea Dios en lo creado. Luego Dios quiere el mal.

3. Además. Hacer y no hacer el mal son cosas contradictorias. Pero Dios no quiere que no se haga el mal, porque, dado que ocurren males, no se cumpliría siempre la voluntad de Dios. Luego Dios quiere que se haga el mal.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[21]: *No se corrompe ningún hombre puesto en manos de un hombre sabio. Y Dios es más sabio que ningún sabio; por lo tanto, mucho menos se corromperá alguien en manos de Dios. Al decir en manos de Dios, se está diciendo su voluntad.* Luego no se corrompe el hombre porque lo quiera Dios. Pero nos consta que el mal es lo que corrompe. Luego Dios no quiere el mal.

Solución. *Hay que decir:* Como la razón de bien es la razón de lo apetecible, como ya se dijo (q.5 a.1), el mal se opone al bien. Y es imposible que algún mal, en cuanto tal, sea apetecido ni por el apetito natural, ni por el animal, ni por el intelectual que es la voluntad. Pero algún mal es apetecido accidentalmente, en cuanto que reporta algún bien. Y esto se da en cualquier tipo de apetito. Pues lo que busca el agente natural no es la privación o la corrupción, sino una forma a la que se le una la privación de otra o la producción de algo que conlleva la corrupción de otro. Ejemplo: cuando el león mata al ciervo, busca comida, que conlleva la muerte del animal. De la misma forma, quien fornica busca el placer, que conlleva la deformidad de la culpa.

El mal que va unido a un bien, conlleva privación de otro bien. Así pues, nunca será apetecido el mal, ni siquiera por accidente, a no ser que el bien que conlleva el mal sea más apetecido que el bien del que se ve privado por el mal. Dios no quiere ningún bien más que su bondad; sin embargo, quiere algún bien más que algún otro bien. Por eso, Dios no quiere[k], de ninguna manera, el mal

18. C.96: ML 40,276. 19. § 19: MG 3,717. 20. C.10: ML 40,236. 21. Q.3: ML 40,11.

k. Este principio, constante en Santo Tomás, puede ser considerado como una regla hermenéutica para una acertada interpretación de su pensamiento. Dios no puede querer el mal de culpa (o pecado) porque supone una desviación de su Bondad divina. Puede querer indirectamente el mal físico o el de pena, en cuanto que quiere el bien al que el mal va anejo.

de culpa, que conlleva la privación de orden al bien divino. Pero quiere el mal como defecto natural, o el mal de pena, puesto que quiere algún bien que conlleva dicho mal. Ejemplo: queriendo justicia, quiere el castigo; queriendo conservar el orden de la naturaleza, quiere la destrucción de algo de la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[22] sostuvieron[l] que, aun cuando Dios no quiere el mal, con todo, quiere que el mal exista o se haga; porque, aun cuando el mal no es ningún bien, sin embargo es bueno que el mal exista o se haga. Y sostenían eso porque decían que el mal en cuanto tal está ordenado a un bien; y éste es el orden que consideraba incluido en la frase *existir o hacer el mal.* Pero no es correcto. Porque el mal en sí mismo no está ordenado al bien; lo está accidentalmente. Que de un pecado se derive un bien es algo ajeno a la intención del pecador; como ajeno a la intención de los tiranos era el que con las persecuciones resplandeciera la paciencia de los mártires. Por eso no puede sostenerse que la frase existir o hacer el mal incluya ordenación al bien, porque nada puede ser justamente valorado por algo accidental, sino que debe serlo por lo esencial[ll].

2. *A la segunda hay que decir:* Como ya se dijo (ad 1), el mal no colabora a la perfección y belleza del universo más que accidentalmente. Por eso, al decir Dionisio que el mal colabora en la perfección del universo, está poniendo la inaceptable conclusión a la que le ha llevado su investigación.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando hacer el mal y no hacer el mal sea una contradicción, sin embargo, querer hacer el mal y querer no hacer el mal no es una contradicción, puesto que ambas expresiones tienen sentido afirmativo. Así pues, Dios ni quiere hacer el mal ni quiere no hacer el mal; pero sí quiere permitir hacer el mal. Y esto es bueno[m].

ARTÍCULO 10

Dios, ¿tiene o no tiene libre albedrío?

In Sent. 2 d.25 a.1; *De Verit.* q.24 a.3; *Cont. Gentes* 1,88; *De Malo* q.16 a.5.

Objeciones por las que parece que Dios no tiene libre albedrío:

1. Dice Jerónimo en la homilía[23] sobre el hijo pródigo: *Sólo Dios no tiene ni puede tener pecado. Los demás, por tener libre albedrío, pueden inclinarse a una u otra parte.*

2. Más aún. El libre albedrío es una facultad del entendimiento y de la voluntad que elige entre el bien y el mal. Pero, como se dijo (a.9), Dios no quiere el mal. Luego en Dios no hay libre albedrío.

En cambio está lo que dice Ambrosio en el libro *De Fide*[24]: *El Espíritu Santo reparte a cada uno como quiere, es decir, por el libre albedrío de su voluntad, y no obligado por necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* El libre albedrío lo tenemos con respecto a lo que no queremos por necesidad o por instinto natural. Pues querer ser feliz no pertenece al libre albedrío, sino al instinto natural. Por eso, los animales, que, por instinto, se mueven para algo, no tienen libre albedrío. Así, pues, como Dios, según se demostró (a.3), por necesidad quiere su bondad, y no por necesidad quiere lo demás, con respecto a esto ultimo tiene libre albedrío.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Jerónimo parece que excluye de Dios el libre albedrío, pero no absolutamente, sino sólo en cuanto que indica inclinación al pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Como quiera que el mal de culpa es llamado así porque implica alejamiento de la bondad divina, por la que Dios todo lo quiere, como se demostró (a.2), es evidente que le resulta imposible querer el mal de culpa. Y, sin embargo, admite realidades

22. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis* l.1 p.4.ª c.13: ML 176,239; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.46 c.3 (QR 1,280). 23. *Epist. ad Damasum* n.21 § 40: ML 22,393. 24. l.2 c.6: ML 16,592.

l. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR († 1141), *De Sacramentis* I,IV,13: ML 176,239).

ll. El hecho de que Dios saque bien del mal, o conduzca el mal al bien, no significa que el mal se ordene al bien. El mal es siempre un desorden.

m. Dios no quiere el mal, pero lo *permite.* Ahora bien, permitirlo es cosa buena.

opuestas, ya que no puede querer que algo sea o no sea. Como nosotros, no pecando, podemos querer estar sentados o querer no estar sentados.

ARTÍCULO 11

En Dios, ¿hay o no hay que distinguir la voluntad de signo?

In Sent. 1 d.45 a.2; *De Verit.* q.23 a.3.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay que distinguir la *voluntad de signo:*

1. Así como la voluntad de Dios es causa de las cosas, también lo es su ciencia. Pero no se le atribuye signo a la ciencia divina. Por lo tanto, tampoco debe asignársele a la voluntad divina.

2. Más aún. Todo signo que no se adecue a aquello de lo que es signo, es falso. Por lo tanto, todos los signos que se asignen a la voluntad divina y no se adecuen a ella, son falsos; y si se adecuan, son asignados superfluamente. Así, pues, no hay por qué determinar algunos signos con respecto a la voluntad divina.

En cambio está el hecho que la voluntad de Dios es una, ya que es la misma esencia de Dios. Pero algunas veces se la indica en plural, como en el Sal 110,2: *Grandes son las obras del Señor, conformes en todas sus voluntades.* Luego es necesario que, a veces, el signo de su voluntad sea tomado por su voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Tal como dejamos claro (q.13 a.3), algunas cosas son atribuidas a Dios con propiedad, y otras con un sentido metafórico. Como algunas pasiones humanas son atribuidas en sentido metafórico al ser divino por la semejanza en el efecto. Por eso, lo que en nosotros es signo de una determinada pasión, a Dios se le aplica metafóricamente con el nombre de la pasión. Ejemplo: entre nosotros, el que está airado suele castigar, de ahí que el castigo mismo sea un signo de ira; por eso el castigo, cuando se atribuye a Dios, recibe el nombre de ira. De forma parecida, lo que en nosotros suele ser signo de la voluntad, algunas veces y en sentido metafórico se le da a Dios con el nombre de voluntad. Ejemplo: cuando alguien manda algo, es un signo de que quiere que aquello se haga; por eso el mandato divino metafóricamente se llama *voluntad de Dios,* según aquello de Mt 6,10. *Hágase tu voluntad en el cielo y en la tierra.* Pero hay diferencia entre la voluntad y la ira, porque la ira nunca se atribuye a Dios con propiedad, como si en su entendimiento se incluyera la pasión. En cambio, la voluntad sí que se atribuye a Dios en sentido propio. Por eso, en Dios hay que distinguir la voluntad en sentido propio y en sentido metafórico. Pues la voluntad en sentido propio es llamada voluntad *de beneplácito;* mientras que la voluntad en sentido metafórico es llamada *voluntad de signo,* en cuanto que se llama voluntad al signo de la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia no es causa de lo que se hace; lo es por medio de la voluntad, pues si no lo queremos, no hacemos lo que sabemos. Así, a la ciencia no se le atribuye un signo como se le atribuye a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los signos de la voluntad son llamados voluntad divina no porque sean signos de que Dios quiere, sino porque lo que entre nosotros suele ser signo del querer, en Dios es llamado voluntad. Como el castigo no es un signo de que en Dios haya ira; sino que el castigo, porque en nosotros es un signo de ira, en Dios es llamado ira.

ARTÍCULO 12

¿Son o no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios cinco signos?

In Sent. 1 d.45 a.2; *De Verit.* q.23 a.3

Objeciones por las que parece que no son correctamente atribuidos a la voluntad de Dios los cinco signos: *prohibición, precepto, consejo, operación* y *permisividad.*

1. En nosotros, a veces lo que Dios *ordena* o *aconseja,* lo *obra;* y lo que *prohíbe,* a veces lo *permite.* Luego no deben ser divididos como opuestos.

2. Más aún. Como se dice en Sab 11,25s.: Dios no hace nada a no ser que lo quiera hacer. Pero la voluntad de signo es distinta de la voluntad de beneplácito. Luego la *operación* no debe entrar dentro de la voluntad de signo.

3. Todavía más. La *operación* y la

permisividad alcanzan a todas las criaturas porque Dios obra en todas, y en todas permite que se haga algo. Pero el *precepto,* el *consejo* y la *prohibición* alcanzan sólo a la criatura racional. Por lo tanto, no deben ser incluidas en la misma división porque no entran en el mismo género.

4. Por último. El mal se da de más formas que el bien; porque tal como nos consta por el Filósofo en II *Ethic.*[25], y por Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[26], el bien sucede de una sola forma, pero el mal, de muchas. Así, pues, no es correcto que al mal se le asigne un solo signo, la *prohibición;* y que al bien se le asignen dos, el *consejo* y el *precepto.*

Solución. *Hay que decir:* Son llamados signos de la voluntad por cuanto que con ellos acostumbramos a manifestar querer algo. Por otra parte, alguien puede manifestar querer algo, bien por sí mismo, bien por otro. Por sí mismo cuando hace algo directa, indirecta o accidentalmente. Directamente, cuando obra por sí mismo; y entonces la *operación* es signo. Indirectamente, cuando no se impide la operación, pues alejar obstáculos es mover accidentalmente, como se dice en VIII *Physic.*[27] Y entonces la *permisividad* es signo. Y alguien manifiesta querer algo por otro cuando ordena a otro hacer algo; bien induciéndole necesariamente, cuando *ordena* lo que quiere o *prohíbe* lo contrario; bien induciéndole persuasivamente, y esto pertenece al *consejo.*

Así, pues, porque de estas distintas maneras manifiesta alguien querer algo, de estas cinco maneras, en cuanto que son signos de la voluntad, se denomina la *voluntad divina.*

Que el precepto, el consejo y la prohibición sean llamados voluntad de Dios, queda claro por lo que se dice en Mt 6,10: *Hágase tu voluntad en el cielo y en la tierra.* Que la permisividad y la operación sean llamados voluntad de Dios, queda claro por lo que dice Agustín en el *Enchirid.*[28]: *Nada se hace, a no ser que el Omnipotente quiera hacerlo, bien haciéndolo Él, bien permitiendo que se haga.*

Puede decirse que la *permisividad* y la *operación* van referidas al presente. La permisividad, al mal; la operación, al bien. Y también van referidas al futuro: la *prohibición,* al mal; el *precepto,* al bien necesario; el *consejo,* a la sobreabundancia de bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nada impide que, con respecto a una misma realidad, alguien manifieste de diversas maneras querer algo; como se encuentran muchos nombres con idéntico significado. Por eso, nada impide que lo mismo esté contenido en el precepto, el consejo y la operación; y también en la prohibición o en la permisividad.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios puede dar a entender metafóricamente que quiere algo que no acepta propiamente, así también puede dar a entender metafóricamente que quiere lo que propiamente quiere. Por eso, nada impide que en un mismo ser se dé la voluntad de beneplácito y la voluntad de signo. Pero con la voluntad de beneplácito, la operación es siempre la misma, no así el precepto o el consejo; porque mientras éstos se refieren al futuro, aquélla se refiere al presente; porque mientras aquélla es en sí misma efecto de la voluntad, éstos son efectos por otro, como ya se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La criatura racional es dueña de sus actos; y éste es el motivo por el que, con respecto a ella, haya algunos signos especiales de la voluntad divina, en cuanto que Dios destina a la criatura racional a obrar libremente y por sí misma. Pero otras criaturas no obran más que movidas por la operación divina; y éste es el motivo por el que, con respecto a ellas, no puede darse más que la operación y la permisividad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo mal de culpa, aun cuando se dé de forma múltiple, sin embargo, coincide en que discrepa de la voluntad divina. Y éste es el motivo por el que, con respecto al mal, se asigne sólo la *prohibición.* Pero las diversas formas de bien están relacionadas con la bondad divina. Porque hay algunos bienes sin los que no

25. ARISTÓTELES, c.6 n.14 (BK 1106b35): S. Th. lect.7 n.319. 26. § 30: MG 3,729: S. Th. lect.22. 27. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255b24): S. Th. lect.8 n.7. 28. C.95: ML 40,276.

podemos conseguir gozar de la bondad divina. Con respecto a ellos, se asigna el *precepto.* Hay otros con los que lo conseguimos más perfectamente. Con respecto a ellos se asigna el *consejo.* También hay que decir: El *consejo* no sólo está destinado a alcanzar los bienes mejores, sino también a evitar los males menores.

CUESTIÓN 20

Sobre el amor de Dios

Hay que analizar ahora lo que pertenece totalmente a la voluntad de Dios. Nosotros nos encontramos con que en la parte apetitiva están las pasiones del alma como el gozo, el amor y similares. Y también están los hábitos de las virtudes morales como la justicia, la fortaleza y similares. Por eso, primero estudiaremos el amor de Dios; después, su justicia y su misericordia.

La cuestión sobre el amor de Dios plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. En Dios, ¿hay o no hay amor?—2. ¿Lo ama o no lo ama todo?—3. ¿Ama o no ama a uno más que a otro?—4. ¿Ama o no ama a los mejores?

ARTÍCULO 1

En Dios, ¿hay o no hay amor?

q.37 a.7; q.82 a.5 ad 1; 2-2 q.184 a.2; *In Sent.* 3 d.32 a.1 ad 1; *Cont. Gentes* 1, 91; 4,19; *In De Div. Non.* c.4 lect.9.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay amor:

1. En Dios no hay ninguna pasión. Pero el amor es pasión. Luego en Dios no hay amor.

2. Más aún. El amor, la ira, la tristeza, y similares, se oponen. Pero la tristeza y la ira no son atribuidos a Dios más que metafóricamente. Luego tampoco el amor.

3. Todavía más. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[1]: *El amor es una fuerza de unión y de fusión.* Pero en Dios esto no puede darse, ya que es simple. Luego en Dios no hay amor.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 4,16: *Dios es amor.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en Dios haya amor. El primer movimiento de la voluntad, y de cualquier facultad apetitiva, es el amor. Pues como el acto de la voluntad y de cualquier facultad apetitiva tiende al bien y al mal como objetos propios; siendo el bien, en sí mismo y principalmente, el objeto de la voluntad y del apetito, y el mal es bien sólo por otro y secundariamente, esto es, en cuanto que se opone al bien; es necesario que los actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien sean anteriores a los que se orientan al mal. Como el gozo a la tristeza, el amor al odio. Pues lo que es por sí mismo, es anterior a lo que es por otro.

Por otra parte, lo común es por naturaleza lo primero. Por eso, el entendimiento está orientado antes a la verdad general que a las verdades particulares. No obstante, hay algunos actos de la voluntad y del apetito que se orientan al bien situado en alguna condición especial: como el gozo y el deleite centran su objeto en el bien presente ya conseguido; el deseo y la esperanza, en el bien aún no logrado. Por su parte, el amor centra su objeto en el bien común, alcanzado o no. Por eso, el amor por naturaleza es el primer acto de la voluntad y del apetito. Esta es la causa por la que todos los otros movimientos del apetito presuponen el amor como su primera

1. § 15: MG 3,713; S. Th. lect.9.

raíz. Pues nadie desea algo más que como bien amado; nadie goza más que con el bien amado. Y el odio no se centra más que en lo opuesto a lo amado. Lo mismo sucede con la tristeza y similares, en donde es evidente su directa referencia al amor como primer principio. Por lo tanto, donde hay voluntad y apetito es necesario que haya amor, anulado lo primero, queda anulado lo segundo. Ya se demostró (q.19 a.1) que en Dios hay voluntad. Por eso, es necesario también que en Él haya amor.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La fuerza cognoscitiva no mueve más que a través de la apetitiva. Y así como en nosotros la razón universal mueve a través de la razón particular, según se dice en el III *De Anima* [2], así también el apetito intelectual, llamado voluntad, se mueve en nosotros a través del apetito sensitivo. Por eso, el motor inmediato del cuerpo en nosotros es el apetito sensitivo. De ahí que el acto del apetito sensitivo se dé junto con algún cambio corporal; de modo especial el corazón, que es el primer principio de movimiento en el animal. Es así como los actos del apetito sensitivo, en cuanto que llevan anexo un cambio corporal, son llamados *pasiones,* y no actos voluntarios. Así, pues, el amor, el gozo y el deleite son pasiones en cuanto actos del apetito sensitivo; pero no lo son en cuanto actos del apetito intelectual. Como tales son atribuidos a Dios. Por eso el Filósofo en VII *Ethic.* [3] dice: *Dios goza con una única y simple operación.* Por lo mismo, ama sin pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* En las pasiones del apetito sensitivo hay que tener presente un aspecto material, el cambio corporal; y un aspecto formal, por parte del apetito. Tal como se dice en I *De Anima* [4], en la ira lo material es el acaloramiento o algo parecido; lo formal, el deseo de venganza. Además, en lo formal, en algunas pasiones hay siempre algo imperfecto. Como en el deseo, lo es el bien alcanzable; o en la tristeza, el mal hallado. Lo mismo cabe decir de la ira que presupone la tristeza. *Otras, como el amor y el gozo, no revisten ninguna* imperfección. Por lo tanto, en el aspecto material, nada es atribuible a Dios, como ya se dijo (ad 1); y lo que en el aspecto formal reviste alguna imperfección puede ser atribuido a Dios más que metafóricamente, esto es, por la semejanza en el afecto, como también se dijo (q.3 a.2 ad 2; q. 19 a. 11). En cambio, lo que no reviste imperfección, como el amor y el gozo, es atribuido a Dios propiamente. No obstante, siempre quitando la pasión, como se Índico (ad 1).

3. *A la tercera hay que decir:* El amor tiene siempre una doble dimensión: una, el bien que quiere para alguien; otra, aquel para quien quiere el bien. Pues en esto consiste, propiamente, amar a alguien: querer para él el bien. Por eso, en aquello que alguien ama, quiere un bien para sí mismo. Y, en la medida de lo posible, quiere poseer aquel bien. En este sentido el amor es llamado f*uerza de unión;* también en Dios, que no tiene composición; puesto que aquel bien que quiere para sí no es otro que Él mismo, que es esencialmente bueno, como ya se demostró (q.6 a.3). Por otra parte, por el hecho de que alguien ame a otro quiere el bien para ese otro, y, consecuentemente, lo trata como si fuera él mismo, deseando el bien para el otro como para sí mismo. En este sentido el amor es llamado *fuerza de fusión,* porque se funde con otro considerándolo como si fuera él mismo. También el amor divino, sin comparación, es fuerza de fusión, pues quiere el bien para los demás.

ARTÍCULO 2

¿Dios lo ama o no lo ama todo?

q.23 a.3 ad 1; 1-2 q.110 a.1; *In Sent. 2* d.26 a.1; 3 d.32 a.1.2; *De Verit.* q.27 a.1; *Cont. Gentes* 1,91; 3,150; *In De Div. Nom.* c.4 lect.9; *De Carit.* a.7 ad 2; *In Io* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no lo ama todo:

1. Según Dionisio, en el c.4 *De Div. Nom.* [5], el amor extrae el interior del amante y lo pone en el amado. Es una incongruencia decir que se extrae el interior de Dios y se pone en alguien. Lue-

2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a20): S. Th. lect.16 n.845. 3. ARISTÓTELES, c.14 n.8 (BK 1154b26): S. Th. lect. 14 n.5 4. ARISTÓTELES, c.1 n.11 (BK 403a30): S. Th. lect.2 n.24. 5. § 13: MG 3,712; S. Th. lect.10.

go incongruente es también decir que Dios ame lo distinto a Él.

2. Más aún. El amor de Dios es eterno. Pero lo distinto a Dios no existe desde la eternidad a no ser como presente en Dios. Por lo tanto, Dios no lo ama a no ser en sí mismo. Pero en cuanto que está en Él, no es distinto a Él. Luego Dios no ama lo distinto a Él mismo.

3. Todavía más. Hay un doble tipo de amor: el de concupiscencia y el de amistad. Pero Dios no ama a las criaturas irracionales con amor de concupiscencia, ya que no necesita nada que esté fuera de Él; tampoco los ama con amor de amistad, pues este tipo de amor no se tiene con las criaturas irracionales, como nos consta por el Filósofo en VIII *Ethic.*[6] Luego Dios no lo ama todo.

4. Por último. En el Sal 5,7 se dice: *Odiaste a todos los que hacían el mal.* Pero no se puede odiar y amar algo al mismo tiempo. Luego Dios no lo ama todo.

En cambio está lo que se dice en Sab 11,25: *Amas todo lo que existe, y nunca has odiado lo que creaste.*

Solución. *Hay que decir:* Dios ama todo lo existente. Pues todo lo existente, por existir, es bueno; ya que el mismo ser de cualquier cosa es bueno, como también lo es cualquiera de sus perfecciones. Ya se demostró anteriormente (q.19 a.4) que la voluntad de Dios es causa de todo. Así, es necesario que algo tenga ser o algún bien en tanto en cuanto es querido por Dios. Por lo tanto, Dios quiere algún bien para cada ser existente. Por eso, como amar no es más que desear el bien a alguien, resulta evidente que Dios ama todo lo existente.

Sin embargo, no ama como nosotros [a] lo hacemos. Pues, como nuestra voluntad no causa la bondad de las cosas, sino que es movida por ella como por el objeto, nuestro amor, por el que queremos el bien para alguien, no causa su bondad. Sino que sucede al revés, es decir, su bondad, real o aparente, provoca el amor por el que queremos que conserve el bien que posee y alcance el que aún no tiene. A ello nos entregamos. Pero el amor de Dios infunde y crea bondad en las cosas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El que ama sale de su interior y se traslada al del amado en cuanto que quiere su bien y se entrega por conseguirlo, como si fuera para sí mismo. Por eso, en el c.4 *De Div. Nom.*[7], Dionisio dice: *Hay que arriesgarse a decir en nombre de la verdad que Él (Dios), causa de todo, por lo inmenso de su bondad amorosa, sale de su propio interior para colmar todo lo existente.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando las criaturas no existan desde la eternidad más que en Dios, sin embargo, Dios, por el hecho de que todo existe en Él desde la eternidad, las conoció en sus propias esencias; y por eso mismo las amó. Como nosotros, que, por la semejanza que en nosotros hay de las cosas, las conocemos tal como son en sí mismas.

3. *A la tercera hay que decir:* La amistad no se puede tener más que con las criaturas racionales, en las que puede haber correspondencia y participación, y a las que la felicidad y el azar pueden reportarles bienes o desgracias. Sólo en ellas, propiamente, cabe la benevolencia. Por su parte, las criaturas irracionales no pueden llegar a amar a Dios ni a participar intelectualmente de la bienaventurada vida en la que Dios vive. Así, pues, y hablando con propiedad, Dios no ama a las criaturas irracionales con amor de amistad, sino con una especie de amor de concupiscencia, en el sentido de que las subordina a las criaturas racionales y también a sí mismo. No porque lo necesite, sino por su bondad y para nuestra utilidad. Pues también nosotros deseamos algo para nosotros y para los demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Nada im-

6. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1155b27): S. Th. lect.2 n.1557. 7. § 13: MG 3,712: S. Th. lect.10.

a. Hay una gran diferencia entre el amor de Dios y el nuestro. Nosotros queremos las cosas porque son buenas. Pero Dios, queriéndolas, las hace buenas. Es decir, el amor de Dios es creador del bien; el nuestro, presupone el bien que ama. O sea: no es que Dios ame las cosas porque son buenas, sino al revés: son buenas porque las ama. Dios es amor: ama y, amando, *crea.* Su amor es fecundo, portador de valores (1-2 q.110 a.1; 3 q.23 a.1).

pide que a alguien por algo se le ame y por algo se le odie. A los pecadores, por ser hombres, Dios los ama como seres que existen y que existen por Él. Pero, por ser pecadores, no existen, ya que les falla el ser, y esto no proviene de Dios. En este sentido se dice que son odiados por Dios.

ARTÍCULO 3

Dios, ¿lo ama o no lo ama todo por igual?

In Sent. 2 d.26 a.1 ad 2; 3 d.19 a.5 q.[a]1; d.32 a.4; *Cont. Gentes* 1,91.

Objeciones por las que parece que Dios lo ama todo por igual:

1. Se dice en Sab 6,8: *Dios cuida a todos igual.* Pero la providencia que Dios tiene de las cosas, procede del amor con el que ama las cosas. Luego lo ama todo por igual.

2. Más aún. El amor de Dios es su esencia. Pero la esencia de Dios no admite el más y el menos. Por lo tanto, tampoco su amor. Así, pues, no ama a unos más que a otros.

3. Todavía más. Como el amor de Dios abarca lo creado, también lo abarca su ciencia y su voluntad. Pero no se dice que Dios conozca unas cosas más que otras, o que a unas las quiera más que a otras. Luego tampoco ama a unos más que a otros.

En cambio está lo que dice Agustín en *Super Ioann.*[8]: *Dios ama todo lo que hizo; y de esto, ama más a las criaturas racionales; y de éstas, ama más a los que son miembros de su Unigénito. Y a su Unigénito lo ama mucho más todavía.*

Solución. *Hay que decir:* Como amar es querer el bien para alguien, en un doble sentido puede decirse amar más o menos. 1) *Uno,* por parte del mismo acto de la voluntad, que puede ser más o menos intenso. En este sentido, Dios no ama a unos más que a otros, porque todo lo ama con un solo y simple acto de voluntad, que siempre tiene la misma intensidad. 2) *Otro,* por parte del mismo bien que alguien quiere para el amado. Y, en este sentido, decimos que alguien ama más a otro si el bien que se le desea es mayor, aun cuando no sea con una más intensa voluntad. Y en este sentido es en el que hay que decir que Dios ama a unos más que a otros. Pues como el amor de Dios es causa de la bondad de las cosas, como ya se dijo (a.2), algo no sería mejor que lo otro si Dios no quisiera un mayor bien para uno que para otro.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que Dios cuida de todos igual no porque distribuye entre todos iguales bienes con su cuidado, sino porque lo hace con igual sabiduría y bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento es válido si se refiere a la intensidad de amor por parte de la voluntad, que es la esencia divina. Pero el bien que Dios quiere para la criatura no es la esencia divina. Por lo tanto, nada impide que aumente o disminuya.

3. *A la tercera hay que decir:* Conocer y querer indican actos, no incluyendo objetos en su significación, cuya diversidad permita decir que Dios conoce o quiere más o menos, como hemos dicho sobre el amor (sol.).

ARTÍCULO 4

Dios, ¿ama o no ama siempre más a los mejores?

In Sent. 3 d.31 q.2 a.3; q.3; d.32 a.5 q.[ae]1-4.

Objeciones por las que parece que Dios no ama siempre más a los mejores:

1. Es evidente que Cristo es el mejor de todo el género humano, ya que es Dios y hombre. Pero Dios amó más al género humano que a Cristo, porque se dice en Rom 8,32: *No perdonó ni a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

2. Más aún. El ángel es mejor que el hombre. Por eso en el Sal 8,6 se dice del hombre: *Lo hiciste poco inferior a los ángeles.* Pero Dios amó más al hombre que al ángel; pues se dice en Hb 2,16: *No escogió a los ángeles, sino a la descendencia de Abraham.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

3. Todavía más. Pedro fue mejor que Juan, porque amaba más a Cristo. Por eso el Señor, sabiendo que era ver-

8. Tr.110 sobre *Jn* 17,23: ML 35,1924.

dad, preguntó a Pedro: *Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?* (Jn 21,15). Pero sin embargo, Cristo amó más a Juan que a Pedro, pues dice Agustín[9], comentando Jn 21,16: *Simón, hijo de Juan, ¿me amas?: Con esta señal, Juan se distingue de los demás discípulos; no porque le amase sólo a él, sino porque le amaba a él más que a los demás.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

4. Y también. Es mejor el inocente que el penitente; pues, como dice Jerónimo[10], la penitencia es *una segunda tabla salvadora después de un naufragio.* Pero Dios ama más al penitente que al inocente, porque se alegra más en él, pues se dice en Le 15,7: *Os digo que habrá más alegría en el cielo por un pecador que hace penitencia que por noventa y nueve justos que no la necesitan.* Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

5. Por último. Es mejor el justo cuya condenación Dios conoce, que el pecador predestinado. Pero Dios ama más al pecador destinado a salvarse porque quiere para él un bien mayor, esto es, la vida eterna. Luego no siempre ama Dios más a los mejores.

En cambio, cada uno ama a su semejante, como nos consta por lo que se dice en Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Pero algo es mejor tanto en cuanto es más semejante a Dios. Luego los mejores son amados más por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario recalcar, según todo lo expuesto anteriormente, que Dios ama más a los mejores. Pues se dijo (a.3) que para Dios amar más a algo no significa más que querer un mayor bien; pues la voluntad de Dios es causa de la bondad en las cosas. Y así, hay cosas que son mejores porque Dios quiere un bien mayor para ellas. Por lo tanto, se concluye que Dios ama más a los mejores.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Dios ama a Cristo no sólo más que a todo el género humano, sino también más que a todo; pues para Él quiso el mayor bien, porque *le dio el nombre que está sobre todo nombre* (Flp 2,9), para que fuese verdadero Dios. Y tal amor no queda ensombrecido porque lo entregara a la muerte para la salvación del género humano, pues de ahí mismo le viene el ser glorioso vencedor. Dice Is 9,6: *En su hombro puso la soberanía.*

2. *A la segunda hay que decir:* Según lo expuesto (a.1), Dios ama la naturaleza humana asumida por la Palabra de Dios en la Persona de Cristo, más que a todos los ángeles. Y es mejor que ellos, de modo especial en razón de la unión. Pero hablando de la naturaleza humana en general, y comparándola a la angélica, en el orden de la gracia y de la gloria, encontramos igualdad; pues, según Apoc. 21,17: *La medida del hombre y del ángel es la misma;* y, sin embargo y con respecto a esto, encontramos que algunos ángeles son superiores a algunos hombres, y que algunos hombres son superiores a algunos ángeles. Pero en cuanto a la condición de la naturaleza, el ángel es mejor que el hombre. Tampoco Dios asumió la naturaleza humana porque amara absolutamente más al hombre; sino porque más lo necesitaba. Como un buen padre de familia da a su criado enfermo algo de más valor que no da a su hijo sano.

3. *A la tercera hay que decir:* El asunto sobre Pedro y Juan ha recibido muchas soluciones. Pues Agustín[11] lo traslada al símbolo diciendo que la vida activa (Pedro) ama más a Dios que la contemplativa (Juan); porque siente más las angustias de la vida presente y desea ardientemente liberarse de ellas e ir a Dios. Pero Dios ama más la vida contemplativa, porque la prolonga más, ya que no acaba al mismo tiempo que la vida corporal, como la vida activa.

Otros[12], por su parte, dicen que Pedro amó más a Cristo en sus miembros; y así también fue más amado por Cristo, hasta el punto de que le encomendó la Iglesia. Juan, en cambio, amó más a

9. Tr. 124: ML 35,1971. El texto de Agustín ofrecido en esta objeción ha sido sacado de su contexto. La frase *Con esta señal,* que no queda explicada, curiosamente en el contexto se refiere al hecho que Jesús no pronuncie su nombre (el de Juan). El razonamiento por el que Agustín concluye que Juan es más amado que los demás es sorprendente. La respuesta, y sobre todo el final, a esta tercera objeción una vez más pone al descubierto la grandeza interior de Sto. Tomás *(N. del T.)* 10. *In Isaiam* 3,8: 1.2 ML 24,66. 11. Cf. obj.3. 12. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.3 d.31 a.12 (BO 28,593).

Cristo en sí mismo, y así también fue más amado por Cristo, hasta el punto de que le encomendó a su Madre.

Otros[13] dicen que no está claro quién de los dos amó más a Cristo con amor de caridad, y a quien amó más Dios para concederle mayor gloria de la vida eterna. Se dice que Pedro amó con más prontitud y fervor; y que Juan fue más amado por cierta familiaridad con que Cristo le trataba de modo especial por su juventud y pureza.

Otros[14] dicen que Cristo amó más a Pedro en cuanto al más excelente don de caridad; y más a Juan en cuanto al don de entendimiento. Por eso Pedro fue absolutamente mejor y más amado. Juan lo fue en cierto modo.

Sin embargo, me parece presuntuoso juzgar esta cuestión; porque, como se dice en Prov 16,2: *El Señor,* y no otro, *es el examinador de espíritus.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La relación entre penitentes e inocentes es idéntica a la existente entre excedencia y exceso. Pues tanto si son penitentes como si son inocentes, los mejores y más amados son los que poseen más gracia. Sin embargo, puestos a la par, la inocencia es más digna y más amada. Sin embargo, se dice que Dios se alegra más por el penitente que por el inocente, porque muchos penitentes se convierten en personas cautas, humildes y fervorosas. Por eso dice Gregorio[15]: *En la guerra, el jefe ama más a aquel soldado que, habiendo huido, regresa y lucha con todas sus fuerzas contra el enemigo, que a aquel que nunca huye pero siempre lucha a medias.* O también, porque el mismo don de gracia es más a los ojos del penitente, que merece pena, que a los ojos del inocente, que no la merece. Al igual que una misma cantidad de dinero a los ojos de un pobre tiene más valor que a los ojos de un rey.

5. A la quinta hay que decir: Como la voluntad de Dios es causa de la bondad en las cosas, la bondad de aquel que es amado por Dios se refiere al tiempo concreto en que por bondad divina se le concederá algún bien. Por lo tanto, y teniendo por referencia el tiempo, el pecador predestinado es mejor cuando vaya a recibir un mayor bien; en otro tiempo, es peor; y en otro tiempo no es ni bueno ni malo.

CUESTIÓN 21

Sobre la justicia y misericordia de Dios

Después de haber investigado sobre el amor de Dios, ahora hay que hacerlo sobre su justicia y su misericordia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. En Dios, ¿hay o no hay justicia?—2. Su justicia, ¿puede o no puede ser llamada verdad?—3. En Dios, ¿hay o no hay misericordia?—4. En todo lo que Dios hace, ¿hay o no hay justicia y misericordia?

ARTÍCULO 1

En Dios, ¿hay o no hay justicia?

1-2 q.61 a.5; *In Sent.* 4 d.46 q.1 a.1 q.ª1; *In De Div. Nom.* c.8 lect.4; *Cont. Gentes* 1, 93.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay justicia:

1. La justicia se da con la templanza. Pero en Dios no hay templanza. Luego tampoco justicia.

2. Más aún. El que lo hace todo según el deseo de su voluntad, no actúa con justicia. Pero, como dice el Apóstol en Ef 1,11: *Dios lo hace todo siguiendo el consejo de su voluntad.* Luego no debe atribuírsele la justicia.

3. Todavía más. El acto de justicia

13. Cf. S. BERNARDO, *Serm. de Diversis* n.29: ML 183,622. 14. Cf. ALBERTO MAGNO, *Enarr. in Ioann.* Prol. (BO 24,13). 15. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* 1.2 hom.34 § 4: ML 76,1248.

consiste en dar lo debido. Pero Dios no es deudor de nadie. Luego no le corresponde tener justicia.

4. Por último. Lo que hay en Dios es su esencia. Pero esto no le corresponde a la justicia, pues dice Boecio en el libro *De Hebdomad,*[1]: *El bien contempla la esencia; y la justicia, la acción.* Luego la justicia no le corresponde a Dios.

En cambio está lo que se dice en el Sal 10,8: *El Señor es justo y ama la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Hay una doble especie de justicia. Una consistente en el mutuo dar y recibir. Ejemplo: la compraventa, la intercomunicación, la conmutación. En V *Ethic.*[2] es llamada por el Filósofo *justicia conmutativa* o reguladora de conmutaciones o comunicaciones. Esta justicia no le corresponde a Dios, porque tal como dice el Apóstol en Rom 11,35: *¿Quién le dio primero para que le tenga que devolver?* La otra, consiste en la distribución. Es llamada *justicia distributiva,* por la cual el que manda o administra da a cada uno según su dignidad. Así como una correcta organización de la familia o de cualquier multitud gobernada, demuestra que hay dicha justicia en quien manda, así también el orden del universo, que aparece tanto en las cosas naturales como en las voluntarias, demuestra la justicia de Dios. Por eso dice Dionisio en el c.8 *De Div. Nom.*[3]: *Es necesario ver que la justicia de Dios es verdadera en el hecho de que da a cada uno lo que le corresponde según su dignidad, y que mantiene la naturaleza de cada uno en su lugar y con su poder correspondiente.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas virtudes morales tienen su punto de referencia en las pasiones: La templanza, en la concupiscencia; la fortaleza, en el temor y la audacia; la mansedumbre, en la ira. Tales virtudes no pueden ser atribuidas a Dios más que metafóricamente; porque como ya se dijo (q.20 a.1 ad 1), en Dios no hay pasiones, ni apetito sensitivo, que es el sujeto de tales virtudes, como dice el Filósofo en III *Ethic.*[4] Algunas virtudes morales, por otra parte, tienen su punto de referencia en las operaciones: como la justicia, la liberalidad y la magnificencia, en el dar y recibir. Estas no están en la parte sensitiva, sino en la voluntad. Por eso, nada impide que se atribuyan a Dios, pero no con respecto a acciones específicamente humanas, sino las propias de Dios. Pues resulta ridículo alabar en Dios la virtuosidad política, como dice el Filósofo en X *Ethic.*[5]

2. *A la segunda hay que decir:* Como el bien conocido es el objeto de la voluntad, le resulta imposible a Dios querer si no es por el contenido de su sabiduría. De la misma forma que por la ley de la justicia su voluntad es recta y justa. Por eso, lo que hace según su voluntad, lo hace justamente. Como nosotros que, al obrar según la ley, obramos justamente. Pero mientras nosotros obramos según la ley de alguien superior a nosotros, Dios es para sí mismo Ley.

3. *A la tercera hay que decir:* A cada uno se le debe lo que es suyo. Se dice que es de alguien aquello que le está subordinado. Ejemplo: el siervo al Señor. Pero no a la inversa; ya que libre es aquel que dispone de sí mismo. Y lo debido conlleva una cierta exigencia o necesidad por parte del subordinado. En las cosas hay que tener presente, en este sentido, un doble aspecto. Por una parte, algo creado está subordinado a algo creado, como las partes al todo, los accidentes a las sustancias, y cada cosa a su fin. Por otra parte, todo lo creado está subordinado a Dios. Y en esto último, que es la operación divina, hay que considerar una doble dimensión: algo que se debe a Dios y algo que se debe a lo creado. Dios es quien lo satisface todo. Pues a Dios se debe el que se cumpla en las cosas lo que determina su sabiduría y su voluntad y que pone al descubierto su bondad. En este sentido, la justicia de Dios mira su propio decoro, pues se da lo que a sí mismo se debe. Y a lo creado se le debe que posea lo que le corresponde. Ejemplo: que el hombre tenga manos, y que le estén sometidos los animales. En este sentido también Dios hace justicia dando a cada uno lo que le

1. ML 64,1314: S. Th. lect.4. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1131b25): S. Th. lect.6 n.947. 3. §7: MG 3,896; S. Th., lect.4. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 1117b24): S. Th. lect.19 n.595-597. 5. ARISTÓTELES, c.8 n.7 (BK 1178b10): S. Th. lect.12 n.2121-2123.

corresponde a su naturaleza y condición. El segundo sentido expuesto depende del primero, ya que a cada uno se le debe lo que le está subordinado según lo establecido por la sabiduría divina. Pero, aun cuando Dios dé, en este sentido, lo debido a alguien, sin embargo Él no es deudor; porque Él no está subordinado a nadie, sino, por el contrario, los demás lo están en Él. Por eso, en Dios la justicia es llamada a veces expresión de su bondad; otras veces, retribución de méritos. A todo esto se refiere Anselmo cuando dice[6]: *Al castigar a los malos eres justo, pues lo merecen; al perdonarlos, eres justo, porque así es tu bondad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando la justicia se concrete en los actos, sin embargo esto no excluye que sea la esencia de Dios; porque también lo que pertenece a la esencia puede ser principio de acción. Pero el bien no siempre se concreta en los actos, porque se dice que alguien es bueno, no sólo por lo que hace, sino también porque en esencia es perfecto. Y en aquel mismo texto se dice que lo bueno es a lo justo lo que lo general a lo particular.

ARTÍCULO 2

La justicia de Dios, ¿es o no es la verdad?

In Sent. 4 d.46 q.1 a.1 q.ª3.

Objeciones por las que parece que la justicia de Dios no es verdad:

1. La justicia está en la voluntad, ya que, como dice Anselmo[7], es *la rectitud de la voluntad.* En cambio, la verdad está en el entendimiento, según nos dice el Filósofo en VI *Metaphys.*[8] y en VI *Ethic.*[9] Por lo tanto, la justicia no pertenece a la verdad.

2. Más aún. Según el Filósofo en IV *Ethic.*[10], la verdad es una virtud distinta de la justicia. Por lo tanto, la verdad no pertenece a la razón de justicia.

En cambio está lo que se dice en el Sal 84,11: *La misericordia y la verdad se encontraron.* Ahí se ha escrito *verdad por justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (q.16 a.1), la verdad consiste en la adecuación entre el entendimiento y las cosas. Y el entendimiento que es causa de las cosas, se relaciona con ellas como su regla y medida; y sucede al revés con el entendimiento que toma su saber partiendo de las cosas. Así, pues, cuando las cosas son la regla y la medida del entendimiento, la verdad consiste en que el entendimiento se adecue a las cosas. Esto es lo que sucede en nosotros. Pues de lo que las cosas son o no son depende que nuestra palabra sea verdadera o falsa. Pero cuando el entendimiento es la regla y la medida de las cosas, la verdad consiste en que las cosas se adecuen al entendimiento. Ejemplo: el artista hace un buen trabajo cuando es fiel a los principios del arte. Pues bien, la relación entre obra artística y arte es idéntica a la existente entre obra justa y ley. Así, pues, la justicia de Dios, que constituye el orden en las cosas adecuado a su sabiduría, que es su ley, es llamada correctamente *verdad.* Y así, entre nosotros decimos también *verdad de la justicia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La justicia, en cuanto ley reguladora, está en la razón o entendimiento; en cuanto mandato, por el que se regulan las obras según la ley, está en la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La verdad de la que está hablando el Filósofo es una determinada virtud por la que alguien, con palabras y hechos, se manifiesta tal cual es. Y consiste en la conformidad entre signo y significado; pero no en la conformidad entre efecto y causa y regla, correspondiente, como se dijo (sol.), a la verdad de la justicia.

ARTÍCULO 3

En Dios, ¿hay o no hay misericordia?

2-2 q.30 a.4; *In Sent.* 4 d.46 q.2 a.1 q.ª1; *In Psalm.* 24; *Cont. Gentes* 1, 91.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay misericordia:

1. Como dice el Damasceno[11], la mi-

6. *Proslog.* c.10: ML 158,233. 7. *De Verit.* c.13: ML 158,482. 8. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.1230. 9. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a27): S. Th. lect.2 n.1140. 10. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 1127a34): S. Th. lect.15 n.838. 11. *De Fide Orth.* l.2 c.14: MG 94,932.

sericordia es una especie de la tristeza. Pero en Dios no hay tristeza. Luego tampoco hay misericordia.

2. Más aún. La misericordia es una disminución de la justicia. Pero Dios no puede omitir lo que es propio de su justicia. Pues se dice en 2 Tim 2,13: *Si no creemos, Él permanece fiel; Él no puede renunciar a sí mismo.* Como dice la Glosa [12], renunciaría a sí mismo si renunciara a sus palabras. Luego a Dios no le corresponde la misericordia.

En cambio está lo que se dice en el Sal 110,4: *El Señor es compasivo y misericordioso.*

Solución. *Hay que decir:* La misericordia hay que atribuirla a Dios en grado sumo. Pero como efecto, no como pasión[a]. Para demostrarlo, hay que tener presente que misericordioso es como decir que alguien tiene *miseria en el corazón,* en el sentido de que le entristece la miseria ajena como si fuera propia. Por eso quiere desterrar la miseria ajena como si fuera propia. Este es el efecto de la misericordia. Entristecerse por la miseria ajena no lo hace Dios; pero sí, y en grado sumo, desterrar la miseria ajena, siempre que por miseria entendamos cualquier defecto. Y los defectos no desaparecen si no es por la perfección de alguna bondad. Y como ya se demostró (q.6 a.4), el origen primero de la bondad es Dios. Pero hay que tener presente que otorgar perfecciones a las cosas pertenece a la bondad divina y a la justicia, liberalidad y misericordia. Pero por razones distintas. Pues, considerándolo absolutamente, transmitir perfección pertenece a la bondad. Pero en cuanto a las perfecciones presentes en las cosas, concedidas por Dios proporcionalmente, esto pertenece a la justicia, como ya se dijo (a.1). Y en cuanto a las perfecciones dadas a las cosas no para su utilidad, sino sólo por su bondad, esto pertenece a la liberalidad. Y en cuanto a las perfecciones dadas a las cosas por Dios y que destierran algún defecto, esto pertenece a la misericordia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta objeción toma la misericordia como pasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios, al obrar misericordiosamente, no actúa contra sino por encima de la justicia. Ejemplo: Si a quien se le deben cien denarios se le dan doscientos, quien hace esto no es injusto, sino que obra libre y misericordiosamente. Lo mismo sucede cuando se perdonan las ofensas recibidas. Pues quien algo perdona, algo da. Por eso el Apóstol, al perdón lo llama *don* cuando dice en Ef 4,32: *Daos unos a otros como Cristo se dio a vosotros.* Queda claro, así, que la misericordia no anula la justicia, sino que es como la plenitud de la justicia. Por eso se dice en Sant 2,13: *La misericordia hace sublime el juicio* [13].

ARTÍCULO 4

¿Hay o no hay justicia y misericordia en todo lo que Dios hace?[b]

In Sent. 4 d.46 q.2 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.28 a.1 ad 8; *Cont. Gentes 2,* 28; *In Rom* c.15 lect.1; *In Psalm.* 24.

Objeciones por las que parece que no hay justicia y misericordia en todo lo que Dios hace.

12. *Glossa interl.* (6,125r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,370. 13. El texto latino al que le corresponde la traducción dada, dice: *Misericordia superexaltat iudicium.* En cambio, el texto original griego dice: κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως. Es decir: la misericordia minimiza el juicio. *(N. del T.)*

---

a. Hay que evitar todo antropomorfismo, pero tampoco hay que hacer de Dios un puro «remediador de miserias» que no se inmuta ante el sufrimiento humano. Cf. lo dicho en la nota a 1 q.9. «Dios es feliz cuando los otros son felices gozándole» (3 q.23 a.1).

b. Misericordia y justicia, lejos de oponerse, están hermanadas en Dios. Sin embargo, puede decirse en cierto sentido que Dios es más misericordioso que justo, sobre todo si la justicia se entiende en su dimensión remuneradora. Y es que la misericordia es como la *raíz* de la bondad divina; la justicia es una de sus ramas. «Es más propio de Dios compadecerse y perdonar que castigar, por su infinita bondad» (a.2). «Cuando Dios obra misericordiosamente, no va contra su justicia, pero hace algo que está más allá de la justicia» (a.3 ad 2). Digamos pues, que si en Dios justicia y misericordia son iguales, con respecto a nosotros la misericordia es mayor.

En todos los problemas ajenos al tema de la voluntad divina —salvación universal (q.19), justicia-misericordia (q.21), predestinación-condenación (q.23) —Santo Tomás es deudor del

1. Algunas obras de Dios, como la justificación del impío, son atribuidas a la misericordia; otras, en cambio, como la condena de los impíos, lo son a la justicia. Por eso se dice en Sant 2,13: *Sin misericordia se juzgará a aquel que no obre con misericordia.* Luego en todas las obras de Dios no siempre aparece la misericordia y la justicia.

2. Más aún. En Rom 15,8s, el Apóstol atribuye la conversión de los judíos a la justicia y a la verdad; y la de los paganos, a la misericordia. Luego en todas las obras de Dios no siempre aparece la misericordia y la justicia.

3. Todavía más. En este mundo muchos justos son afligidos. Esto es injusto. Luego en todas las obras de Dios no siempre aparece la justicia y la misericordia.

4. Por último. Justicia es dar lo debido; misericordia es desterrar la miseria. Tanto la justicia como la misericordia presuponen algo en su obrar. Pero la creación no presupone nada. Luego en la creación ni hay misericordia ni hay justicia.

En cambio está lo que se dice en el Sal 24,10: *Todos los caminos del Señor son misericordia y verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en todas las obras de Dios se encuentre misericordia y verdad. Misericordia, si se toma como destierro de algún defecto; pues no todo defecto puede ser llamado misericordia, sino sólo los defectos de la naturaleza racional, a la que le corresponde ser feliz; ya que la miseria se opone a la felicidad. La razón de esto se debe a que, lo debido por la justicia divina o se da a Dios o se da a las criaturas; y nada de esto puede ser omitido en el obrar de Dios. Pues Dios no puede hacer nada que no responda a lo dictado por su sabiduría y bondad, según el modo en que algo es debido a Dios, como ya dijimos (a.1 ad 3). De forma parecida también, lo que hace en las cosas creadas lo hace con el conveniente orden y proporción; y en esto consiste la razón de justicia. Por lo tanto, es necesario que en todo lo que Dios hace haya justicia. Por lo demás, la obra de la justicia divina presupone la obra de misericordia, y en ella se funda. Pues a la criatura no se debe algo, a no ser por algo preexistente o presupuesto; incluso esto se deberá también por algo previo. Y como no se puede llevar un proceso indefinido, es necesario llegar a algo que dependa de la exclusiva bondad de la voluntad divina, que es el fin último. Como si dijéramos que tener manos es algo debido al hombre por tener alma racional; tener alma racional, por ser hombre; ser hombre, por bondad divina. De este modo, en cualquier obra de Dios aparece la misericordia como raíz. Y su eficacia se mantiene en todo, incluso con más fuerza, como la causa primera, que actúa con más fuerza que la causa segunda. Por eso, también lo que se debe a alguna criatura, Dios, por su misma bondad, lo da con más largueza que la exigida por lo debido. Pues para mantener un orden justo se necesita mucho menos de lo que la bondad divina otorga y que sobrepasa toda proporción exigida por la criatura.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas obras son atribuidas a la justicia y otras a la misericordia, porque en algunas aparece con más relevancia la justicia; en otras, la misericordia. Y sin embargo, en los condenados aparece la misericordia no porque les quite totalmente el castigo, sino porque se lo alivia, ya que no los castiga como merecen. Y en la justificación del pecador aparece la justicia, pues quita la culpa por amor, el mismo amor que infunde misericordiosamente. Se dice de la Magdalena en Lc 7,47: *Mucho se le perdonó porque mucho amó.*

2. *A la segunda hay que decir:* La justicia y la misericordia aparecen tanto en la conversión de los Judíos como en la de los Paganos. Pero hay una razón de justicia en la conversión de los Judíos que no se da en la de los Paganos. Y es que aquéllos son salvados por las promesas hechas a sus Padres.

3. *A la tercera hay que decir:* También

pesimismo inherente a una tradición atribuida a San Agustín, a quien venera y a quien sigue a veces por respeto a su magisterio. Sin embargo, la originalidad del Santo radica en girar las posiciones hacia un mayor optimismo, subrayando la bondad divina como fundamento de su obrar (cf. notas a q.6; y a q.23 a.3).

en el hecho que los justos sufran en este mundo aparece la justicia y la misericordia. Pues por tales sufrimientos se les limpian pequeñas manchas, y el corazón, dejando lo terreno, se orienta más a Dios. Dice Gregorio[14]: *Los males que en este mundo nos oprimen, nos empujan a ir a Dios.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando la creación no presuponga nada creado, sin embargo, presupone algo en el pensamiento de Dios. Y ahí se salva también la razón de justicia, en cuanto que las cosas existirán según lo determinado por la sabiduría y bondad divinas. En cierto modo se salva también la razón de misericordia, porque pasan de no ser a ser.

CUESTIÓN 22

Sobre la providencia de Dios

Después de haber analizado lo que corresponde absolutamente a la voluntad, hay que introducirse ahora en el estudio de lo que pertenece simultáneamente al entendimiento y a la voluntad. Y esto, con respecto a todo, es la providencia. Con respecto al hombre en especial en su marcha a la salvación eterna, es la predestinación y la condenación con sus consecuencias. Lo estructuramos así porque, en la ciencia de la moral, después de las virtudes morales se estudia la prudencia a la que parece que pertenece la providencia.

La cuestión sobre la providencia de Dios plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La providencia, ¿le compete o no le compete a Dios?—2. Todas las cosas, ¿están o no están sometidas a la providencia divina?—3. ¿Hay o no hay providencia inmediata de todas las cosas?—4. La providencia divina, ¿impone o no impone necesidad a las cosas?

ARTÍCULO 1

La providencia, ¿le compete o no le compete a Dios?

In Sent. 1 d.39 q.2 a.1; *De Verit.* q.5 a.1.2.

Objeciones por las que parece que la providencia no le compete a Dios:

1. Según Tulio[1], la providencia es parte de la prudencia. Pero la prudencia que, según el Filósofo[2], aconseja para el bien, no le puede competer a Dios, pues, al no dudar, no necesita consejo. Por lo tanto, a Dios no le compete la providencia.

2. Más aún. Lo que hay en Dios es eterno. Pero la providencia no es eterna, pues su punto de referencia está en las *cosas existentes,* que, según el Damasceno[3], no son eternas. Luego no hay providencia en Dios.

3. Todavía más. No hay compuestos en Dios. Pero parece que la providencia es un compuesto, pues incluye entendimiento y voluntad. Luego en Dios no hay providencia.

En cambio está lo que se dice en Sab 14,3: *Padre, Tú lo gobiernas todo con providencia.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en Dios haya providencia. Pues, como se demostró (q.6 a.4), todo el bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. En las cosas se encuentra el bien no sólo en cuanto algo sustancial, sino también en cuanto que las cosas están orientadas a un fin, en especial el fin úl-

14. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.26 c.13: ML 76,360.
1. CICERÓN, *Rhetorica* 1.2 c.53 (DD 1,165) 2. ARISTÓTELES, *Ethic.* 6, c.5 n.1 (BK 1140a26): S. Th. lect.4 n.1162. 3. *De Fide Orth.* 1.2 c.29: MG 94,964.

timo que, como hemos sostenido (q.21 a.4), es la bondad divina. Así, pues, este bien que hay en las cosas ha sido creado por Dios. Como Dios por su entendimiento es causa de las cosas, y cualquiera de sus efectos precisa preexistir en Él como en su razón de ser, según se deduce de todo lo dicho (q.15 a.2; q.19 a.4); es necesario que la razón de orden hacia el fin que hay en las cosas preexista en la mente divina. Y esta razón de orden al fin, propiamente, es la providencia. Ya que es la parte principal de la providencia a la que están subordinadas las otras partes, que son la memoria de lo pasado y la comprensión de lo presente; en cuanto que del pasado recordado y del presente comprendido extraemos la previsión del futuro.

Según el Filósofo en VI *Ethic.* [4], propiamente la prudencia es ordenar las cosas al fin. Bien el propio fin, como cuando se dice que el hombre prudente por el bien ordena sus actos hacia el fin de su vida. Bien el fin de los demás como miembros de la familia o del reino, según lo que se dice en Mt 24,45: *Siervo fiel y prudente a quien el Señor puso al frente de su familia.* En este sentido, la prudencia o providencia puede corresponderle a Dios, pues en Dios no hay nada que esté orientado a un fin ya que Él mismo es el último fin. Así, pues, la misma razón de orientación a un fin, en Dios se llama providencia. Por eso, en el IV *De Consol.* [5] dice Boecio: *La providencia es la misma rayón divina asentada en el sumo príncipe de todo que todo lo dispone.* Dicha disposición puede ser llamada también ordenación de las cosas al fin como ordenación de las partes al todo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en VI *Ethic.* [6], la prudencia es preceptiva de lo que con rectitud la eubulia aconseja y la synexis juzga. Por eso, aun cuando a Dios no le corresponde ser aconsejado en el sentido que el consejo dilucida dudas, sin embargo, sí le corresponde determinar cómo se ordenan a Él las cosas, según aquello del Sal 148,6: *Estableció el precepto y no lo traspasará.* En este sentido, a Dios le corresponde la razón de ser de la prudencia y de la providencia. Aunque también puede decirse que esta razón de actuar de las cosas, en Dios puede ser llamado consejo; no porque analice, sino por su certeza de conocimiento, certeza a la que llegan los consejeros cuando investigan. Por eso se dice en Ef 1,11: *Todo lo hace siguiendo el consejo de su voluntad.*

2. *A la segunda hay que decir:* Cuidar algo implica la *razón de orden,* que es llamada providencia y disposición; y la *ejecución del orden,* que es llamada gobierno. La primera es eterna; la segunda, temporal.

3. *A la tercera hay que decir:* La providencia está en el entendimiento, pero presupone la voluntad del fin; pues nadie ordena actuar por un fin si no quiere el fin. Por eso, la prudencia presupone las virtudes morales, por las que el apetito se ordena al bien, como se dice en VI *Ethic.* [7] Sin embargo, si la providencia mirase por igual la voluntad y el entendimiento divino, no se anularía la simplicidad divina, pues en Dios, como ya se dijo (q.19 a.1; a.4 ad 2), voluntad y entendimiento son lo mismo.

ARTÍCULO 2

Todas las cosas, ¿están o no están sometidas a la providencia divina?

q.103 a.5; *In Sent.* 1 d.39 q.2 a.2; *De Verit.* q.5 a.2-7; *Cont. Gentes* 3,1.64.71.75.79.94; *In De Div. Nom.* c.3 lect.1; *Compend. Theol,* c. 123.130.132.133.142.

Objeciones por las que parece que no todas las cosas están sometidas a la providencia divina:

1. Nada previsto es fortuito. Por lo tanto, si todo es previsto por Dios, nada será fortuito. Consecuentemente, tanto la casualidad como el azar desaparecen. Esto va contra la opinión general.

2. Más aún. Todo sabio previsor, en la medida de lo posible excluye el defecto y el mal de aquello que está bajo su cuidado. Pero vemos que hay mucho mal. Por lo tanto, o Dios no lo puede impedir y, de ser así, no es omnipotente; o no cuida de todo.

3. Todavía más. Lo que sucede por necesidad no precisa ni providencia ni prudencia. Por eso, según el Filósofo en

4. ARISTÓTELES, c.12 n.6 (BK 1144a8): S. Th. lect.4 n.1163. 5. *Prosa* 6; ML 63,814. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 1143a8): S. Th. lect.9 n.1238-1240. 7. ARISTÓTELES, c.13 n.6 (BK 1144b32): S. Th. lect.11 n.1284.

VI *Ethic.*[8], la prudencia es la recta razón de lo contingente a la que pertenece el consejo y la elección. Así, pues, como muchas cosas ocurren por necesidad, no todo está sometido a la providencia.

4. Y también. Quien se orienta a sí mismo no está sometido a la providencia de gobernante alguno. Pero los hombres, permitidos por Dios, se orientan a sí mismos según aquello de Eclo 15,14: *Desde el principio dejó Dios que el hombre siguiera su propio consejo.* Y de modo especial con respecto al mal, según aquello del Sal 80,13: *Les dejó seguir los deseos de su corazón.* Así pues, no todo está sometido a la providencia de Dios.

5. Por último. Dice el Apóstol en 1 Cor 9,9: *Dios no se ocupa de los bueyes.* Lo mismo cabe decir de otras criaturas irracionales. Así, pues, no todo está sometido a la providencia divina.

En cambio está lo que de la sabiduría divina se dice en Sab 8,1: *Llega con fuerza hasta el último confín; y todo lo dispone con delicadeza.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos, como Demócrito y los Epicúreos, negaron absolutamente la providencia sosteniendo que el mundo había sido hecho por casualidad. Otros, en cambio, sostuvieron que sólo los seres incorruptibles están sometidos a la providencia; y que los seres corruptibles lo están no en cuanto individuos, sino en cuanto especie, pues en cuanto especie son incorruptibles. De ellos se dice en Job 22,4: *A Él como un velo le envuelven las nubes; se pasea por la bóveda del cielo y ni se preocupa de lo nuestro.* El Rabbí Moisés[9] no incluyó entre los corruptibles a los hombres por el esplendor del entendimiento del que participan. Pero, con respecto a los otros seres corruptibles, mantuvo la misma opinión de los demás.

Pero hay que decir que todos los seres, no sólo en general, sino individualmente, están sometidos a la providencia divina. Se demuestra así. Como todo agente obra por un fin, la ordenación de los efectos a un fin llega hasta donde llega la causalidad del primer agente. El que en las obras de algún agente suceda que algo no está ordenado al fin, se debe a que tal efecto proviene de una causa distinta, ajena a la intención del agente. La causalidad de Dios, que es el primer agente, llega a todos los seres, y no sólo a los principios de la especie, sino también de los individuos, y no sólo de los incorruptibles, sino también de los corruptibles. Por lo tanto, es necesario que todo lo que de algún modo tiene ser esté ordenado por Dios a un fin, según aquello del Apóstol en Rom 13,1: *Lo que viene de Dios está ordenado.*

Así, pues, como la providencia de Dios, tal como se dijo (a.1), no es más que la razón del orden de las cosas a un fin, es necesario que todos los seres estén sometidos a la providencia divina en tanto en cuanto participan del ser. Igualmente, ya se demostró (q.14 a.11) que Dios lo conoce todo, tanto lo universal como lo particular. Y como su conocimiento se relaciona con la realidad como el conocimiento del arte con la obra artística (q.14 a.8), es necesario que todo esté sometido a su orden, como todo lo artístico está sometido a lo determinado por el arte.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Es distinto lo que sucede en la causa universal de lo que sucede en la causa particular. Pues mientras algo puede salirse del orden de la causa particular, no lo puede hacer de la causa universal. De hecho nada escapa a la causa particular a no ser por alguna causa particular impediente. Ejemplo: el agua impide que la madera se queme. Por eso, como todas las causas particulares están incluidas en la causa universal, es imposible que algún efecto escape a la causa universal. Así, pues, cuando algún efecto escapa a alguna causa particular, se dice que, con respecto a la causa particular, es algo casual o fortuito. Pero con respecto a la causa universal, de la que no puede sustraerse, se dice que es algo previsto. Ejemplo: cuando dos criados se encuentran en un mismo sitio, aunque para ellos les parezca una casualidad, para el señor no lo es, pues los había mandado al mismo sitio sin que uno supiera que el otro también había sido enviado allí.

2. *A la segunda hay que decir:* No sucede lo mismo en quien cuida algo con-

8. ARISTÓTELES, c.5 n.3 (BK 1140a35); c.7 n.6 (BK 1141b9); c.13 n.5 (BK 1144b27): S. Th. lect.4.8. 9. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.3.ª c.17 (FR 286).

creto que en quien cuida de todo. Pues quien cuida de lo particular, en la medida de lo posible evita los defectos; quien cuida de todo permite que en algo concreto aparezca algún defecto para que no desaparezca el bien del todo. Por eso, en las cosas naturales se dice que las corrupciones y los defectos van contra la naturaleza particular; y, sin embargo, entran dentro del plan de la naturaleza universal en cuanto que un defecto en uno es un bien en otro o en el todo; pues la corrupción de uno conlleva la generación de otro, y así se conserva la especie.

Así, pues, como Dios es el previsor universal de todo ser, a su providencia pertenece el que permita la existencia de algunos defectos en cosas concretas para que no se pierda el bien del universo entero. Pues si se impidieran muchos males, muchos bienes desaparecerían del universo. Ejemplo: no existiría la vida del león si no existiera la muerte de animales; no existiría la paciencia de los mártires si no existiera la persecución de los tiranos. Por eso dice Agustín en el *Enchirid.*[10]: *De ningún modo hubiera permitido Dios omnipotente la presencia del mal en sus obras, de no ser tan bueno y poderoso que del mal pudiera sacar un bien.*

Los dos argumentos que ahora rechazamos parece que constituían el motivo por el que algunos excluyeron a los seres corruptibles de la divina providencia incluyéndolos en la casualidad y en el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre no ha instaurado la naturaleza, sino que con sus obras, su arte y su virtud, usa las cosas naturales. Por eso la providencia humana no alcanza lo necesario que proviene de la naturaleza. A la que, sin embargo, sí llega la providencia de Dios que es el Autor de la naturaleza. Parece ser que este argumento constituía el motivo por el que Demócrito y otros antiguos Naturalistas[11] excluyeron de la providencia divina el curso de las cosas naturales, atribuyéndolo a la necesidad de la materia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Al decir que Dios permitió que el hombre se orientara a sí mismo, no se excluye al hombre de la providencia divina; sino que se muestra cómo no fue configurado con una capacidad operativa predeterminada como las cosas naturales que obran por un fin sólo movidas por otro, y que no obran por sí mismas como las criaturas racionales, que, mediante el libre albedrío, se aconsejan y eligen. Por eso se recalca: *en manos de su consejo.* Pero como el mismo acto del libre albedrío se reduce a Dios como a su causa, es necesario que lo hecho por el libre albedrío esté sometido a la providencia divina. Pues la providencia humana está contenida en la providencia de Dios como la causa particular lo está en la universal. No obstante, con los justos Dios tiene una providencia más sublime que con los impíos, pues no permite que les suceda algo que al final les impida salvarse; pues, como se dice en Rom 8,28: *Todo coopera en bien de los que aman a Dios.* Y por lo mismo que no les quita a los pecadores el mal de culpa, se dice que los abandona. Sin embargo, no los abandona hasta el punto de que queden excluidos de su providencia; pues, si no fuera por su providencia, serían nada. Parece ser que este argumento constituía el motivo por el que Tulio[12] excluyó de la providencia las cosas humanas hechas deliberadamente.

5. *A la quinta hay que decir:* Porque la criatura racional domina sus actos por el libre albedrío, según se dijo (ad 4; q.19 a.10), está sometida a la providencia divina de un modo especial; en el sentido que se le imputa algo como culpa o mérito y se le retribuye algo como pena o premio. Y en este sentido dice el Apóstol que Dios no se ocupa de los bueyes; y no que, por ser criaturas irracionales, queden excluidas de la providencia divina, como sostenía el Rabbí Moisés[13].

ARTÍCULO 3

¿Provee o no provee Dios directamente a todos?

q.103 a.6; *De Verit.* q.5 a.8-10; *Cont. Gentes* 3,76-78.94.124.125; *Compend. Theol.* c.130.131.

Objeciones por las que parece que Dios no provee directamente a todos:

1. Lo propio de la dignidad hay que atribuirlo a Dios. Pero propio de la dignidad de un rey es que tenga ministros

10. C.11: ML 40,236. 11. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1, c.3 n.2 (BK 983b7); c.4 n.7 (BK 985b5). 12. CICERÓN, *De Divinat.* 1.2 c.5 (DD 4,218). 13. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.3.ª c.17 (FR 286).

por medio de los cuales atiende a los súbditos. Luego mucho más Dios no atiende a todos directamente.

2. Más aún. Propio de la providencia es ordenar las cosas a un fin. El fin de cualquier cosa es su bien y su perfección. A la causa le corresponde llevar a su efecto hasta el bien. Así, pues, la causa agente es causa del efecto de la providencia. Por lo tanto, si Dios lo provee todo directamente quedan anuladas todas las causas segundas.

3. Todavía más. Dice Agustín en el *Enchirid.*[14]: *Es mejor ignorar que conocer ciertas cosas,* como las cosas viles. Lo mismo dice el Filósofo en XII *Metaphys.*[15] Pero todo lo que es mejor hay que atribuirlo a Dios. Luego Dios no tiene una providencia directa de lo vil y de lo malo.

En cambio está lo que se dice en Job 34,13: *¿A quién ha constituido con poder sobre la tierra? ¿O a quién sobre el orbe hecho por Él?* A esto dice Gregorio[16]: *Él mismo rige el mundo; Él mismo que lo hizo.*

Solución. *Hay que decir:* A la providencia pertenece la razón de orden de las cosas destinadas a un fin y la ejecución de este orden, que se llama *gobierno.* En cuanto a lo primero, Dios provee a todos directamente. Porque en su entendimiento tiene la razón de todo, incluso de lo más pequeño; y a las causas destinadas a producir ciertos efectos les dio fuerza necesaria para hacerlo. Por eso, es necesario que en su entendimiento preexistiera el orden de aquellos efectos. Y en cuanto a lo segundo, la providencia divina se sirve de algunos medios. Porque gobierna las cosas inferiores por medio de las superiores. Esto es así no por defecto de su poder, sino por efecto de su bondad, que transmite a las criaturas la dignidad de la causalidad. Con esto queda excluida la opinión de Platón quien, según Gregorio de Nisa[17], sostenía un triple tipo de providencia. 1) La primera providencia sería la del Dios supremo, que, ante todo y sobre todo, provee las cosas espirituales; y, consecuentemente, a todo el mundo por lo que se refiere a géneros, especies y causas universales. 2) La segunda providencia sería la que se tiene de los individuales tanto generables como, corruptibles. Este tipo de providencia la atribuyó a los dioses que circundan los cielos, es decir, las sustancias separadas que dan a los cielos su movimiento circular. 3) La tercera providencia sería la que se tiene de las cosas humanas, y que es atribuida a los demonios, que los Platónicos colocaban como intermediarios entre nosotros y los dioses, según nos relata Agustín en IX *De Civ. Dei*[18].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* A la dignidad del rey pertenece tener ministros que ejecuten sus determinaciones; pero que no sepa lo que ellos tienen que hacer manifiesta defecto por su parte. Pues toda ciencia práctica es más perfecta cuanto más considera lo particular, que es donde se encuentra la acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Por tener Dios providencia directa de todas las cosas, no quedan excluidas las causas segundas, que son las que ejecutan sus órdenes, como ya se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Para nosotros es mejor ignorar lo vil y malo, bien porque no podemos conocer muchas cosas a un tiempo, y entonces nos estorba para conocer lo mejor; bien porque, a veces, pensar lo malo arrastra nuestra voluntad hacia el mal. Pero esto no sucede en Dios, porque todo lo ve a un tiempo e intuitivamente, y cuya voluntad no puede tender al mal.

ARTÍCULO 4

La providencia divina, ¿impone o no impone necesidad a las cosas?

Supra q.19 a.8; q.23 a.5; *In Sent.* 1 d.32 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 3,72-94; *De rat. fidei* c.10; *De Subst. separatis* c.13 ad 4; c.15 ad 4; *De Malo* q.16 a.7 ad 5; *In Metaphys.* 6 lect.3; *Compend. Theol.* c.139.140.

Objeciones por las que parece que la providencia divina impone necesidad a las cosas:

1. Como demuestra el Filósofo en VI *Metaphys.*[19], todo efecto que tiene una causa directa que existe o ha existido y

14. C.17: ML 40,239. 15. ARISTÓTELES, 11, c.9 n.3 (BK 1074b32): S. Th. lect.11 n.2611-2616. 16. GREGORIO MAGNO, *Moral.* 1.24 c.20: ML 76,314. 17. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.44: MG 40,794. 18. C.1: ML 41,257; 1.8 c.14: ML 41,238. 19. ARISTÓTELES, 5 c.3 n.1 (BK 1027a30): S. Th. lect.3 n.1191-1200.

de la que depende necesariamente, se produce por necesidad. Pero la providencia de Dios, por ser eterna, preexiste, y sus efectos se producen necesariamente, ya que no pueden frustrarse. Luego la providencia divina impone necesidad a las cosas.

2. Más aún. Todo provisor consolida su obra en la medida de lo posible para que no desaparezca. Pero Dios es sumamente poderoso. Luego da a las cosas la solidez de la necesidad.

3. Todavía más. En el IV *De Consol.*[20] dice Boecio: El destino, *partiendo de los orígenes de la inmutable providencia, encierra los actos y azares de los hombres mediante una red indestructible de causas.* Por lo tanto, parece que la providencia impone necesidad a las cosas.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[21]: *La providencia no corrompe las cosas.* Pero algunas cosas por naturaleza son contingentes. Así, pues, la providencia no impone necesidad a las cosas anulando la contingencia.

Solución. *Hay que decir:* La providencia divina impone necesidad a algunas cosas, pero no a todas, como sostuvieron algunos[22]. Pues a la providencia le corresponde ordenar las cosas al fin. Y después de la bondad divina, que es el bien separado de las cosas, el principal bien está en las mismas cosas, y es la perfección del universo, que no existiría si en las cosas no se dieran todos los grados de ser. Por eso, a la providencia divina le corresponde producir todos los grados de seres. De este modo, para algunos efectos dispuso causas necesarias, para que se dieran necesariamente; para otros efectos dispuso causas contingentes, para que se dieran contingentemente según la condición de las causas próximas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El efecto de la providencia divina no consiste en que algo suceda de cualquier modo; sino que suceda de forma contingente o necesaria. Y así sucede de forma infalible y necesaria lo que la providencia divina dispone que suceda de modo infalible y necesario. Y sucede de modo contingente lo que la providencia divina determina que suceda contingentemente.

2. *A la segunda hay que decir:* La inmutabilidad y el orden de la providencia divina consiste en que lo provisto por Dios suceda tal y como Él lo determina, o sea, de modo contingente o necesario.

3. *A la tercera hay que decir:* La indisolubilidad e inmutabilidad a la que alude Boecio se refiere a la certeza de la providencia, que no falla en la producción de su efecto ni en el modo como tiene que producirse; no se refiere a la necesidad de los efectos. Y hay que tener presente que la necesidad y la contingencia siguen al ser en cuanto tal. Por eso, el modo de contingencia y de necesidad cae bajo la providencia divina, que es el provisor universal de todo ser. Pero no cae bajo la provisión de los particulares.

CUESTIÓN 23

Sobre la predestinación

Tras el estudio de la providencia divina, hay que hacer ahora el de la predestinación[a] y el del libro de la vida. La cuestión sobre la predestinación plantea y exige respuesta a ocho problemas:

20. *Prosa* 6: ML 63,817. 21. § 33: MG 3,733: S. Th. lect.23. 22. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.37: MG 40,752.

a. En la q.22 se habló de la providencia general de Dios sobre todas las cosas. Ahora se cuestiona la providencia particular sobre el hombre de cara a la vida eterna, y se estudian tres puntos: *an sit,* existencia, el hecho (a.1); *quid sit,* naturaleza (aa.2-5); *quomodo sit,* propiedades (aa.6-8).—En lo que atañe a la naturaleza, se indaga la causa formal (aa.2-3), la eficiente (a.4) y la material (a.5). Por lo que se refiere a las propiedades se analizan dos: la posible certeza de estar predestinado (aa.6-7) y el valor de las buenas obras (a.8).

1. ¿Le corresponde o no le corresponde a Dios la predestinación?— 2. ¿Qué es la predestinación? ¿Pone o no pone algo en el predestinado?— 3. ¿Le compete o no le compete a Dios condenar a algunos hombres?— 4. Relación entre predestinación y elección. ¿Son o no son elegidos los predestinados?— 5. Los méritos, ¿son o no son causa y razón de la predestinación, de la condenación o de la elección?—6. Sobre la certeza de la predestinación. ¿Se salvan o no se salvan infaliblemente los predestinados?— 7. ¿Hay o no hay un número exacto de predestinados? 8. ¿Puede o no puede la predestinación ser apoyada por las oraciones de los santos?

ARTÍCULO 1

Los hombres, ¿son o no son predestinados por Dios?

In Sent. 1 d.40 q.1 3.2; *De Verit.* q.6 a.1; *Cont. Gentes* 3,163; *In Rom.* c.1 lect.3.

Objeciones por las que parece que los hombres no son predestinados por Dios:

1. Dice el Damasceno en el II libro [1]: *Hay que saber que Dios todo lo conoce de antemano, pero no todo lo predetermina. Pues de antemano conoce lo que hay en nosotros y no lo predetermina.* Pero los méritos y deméritos humanos están en nosotros en cuanto que, por el libre albedrío, somos dueños de nuestros actos. Por lo tanto, lo que pertenece al mérito o demérito no está predestinado por Dios. Así, desaparece la predestinación de los hombres.

2. Más aún. Como se dijo (q.22 a.1 y 2), todas las criaturas están ordenadas a sus fines por la providencia divina. Pero de las otras criaturas no se dice que estén predestinadas por Dios. Luego tampoco hay que decirlo de los hombres.

3. Todavía más. Los ángeles, como los hombres, son capaces de ser felices. Pero a los ángeles, al parecer no les corresponde ser predestinados, pues en ellos nunca hubo miseria. Y Agustín dice[2] que la predestinación es el *propósito de apiadarse.* Luego los hombres no son predestinados.

4. Por último. Los beneficios que Dios da a los hombres los da a conocer a los santos por el Espíritu Santo, tal como nos dice el Apóstol en 1 Cor 2,12: *No recibimos el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que viene de Dios para que sepamos qué es lo que Dios nos concede.* Por lo tanto, si los nombres fueran predestinados por Dios, como la predestinación es un don, la predestinación sería conocida por los predestinados. Y esto es falso.

En cambio está lo que se dice en Rom 8,30: *A los que predestinó, a ésos llamó.*

Solución. *Hay que decir:* A Dios le corresponde predestinar a los hombres. Pues, como quedó demostrado (q.22 a.2), todo está sometido a la providencia divina. Y como también se dijo (q.22 a.1), a la providencia le corresponde ordenar las cosas al fin. Y el fin al que son ordenadas las cosas por Dios es doble. Uno, que sobrepasa la capacidad y proporción de la naturaleza creada, y este fin es la vida eterna, que consiste en ver a Dios, algo que sobrepasa la naturaleza de cualquier criatura, según quedó establecido (q.12 a.4). El otro fin es proporcionado a la naturaleza creada, y que puede alcanzar con sus fuerzas la misma naturaleza creada. Y aquello a lo que no puede llegar con la capacidad de su propia naturaleza, es necesario que le sea otorgado por otro, como la flecha necesita al arquero para llegar al blanco. Por eso, y hablando con propiedad, la criatura racional, capaz de llegar a la vida eterna, llega a ella como si le fuera transmitida por Dios. El porqué de dicha transmisión preexiste en Dios, como también en Él preexiste la razón del orden de todo al fin, que es la providencia, como ya dijimos (q.22 a.1). La razón

1. *De Fide Orth.* c.30: MG 94,972. 2. Cf. *De diversis quaest. ad Simplic.* 1.1 q.2: ML 40,115; *Contra duas epist. Pelag.* l.2 c.9: ML 44,586; *De Praedest. Sanct.* c.3: ML 44,965; c.6: ML 44,969; c.17: ML 44,985.

que, de algo que se va a hacer, hay en la mente del que lo va a hacer, es una determinada preexistencia que de lo que se va a hacer hay en él. Por eso, la razón de la predicha transmisión de las criatura racional al fin de la vida eterna se llama *predestinación;* pues destinar es *enviar.* Queda claro que la predestinación, en cuanto a los objetivos, es una parte de la providencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno llama *predeterminación* a la imposición de necesidad; como sucede en las cosas naturales, que están predeterminadas a algo fijo. Este sentido lo apoya lo que añade: *Pues no quiere la malicia ni fuerza la virtud.* Así, no queda anulada la predestinación.

2. *A la segunda hay que decir:* Las criaturas irracionales no están capacitadas para aquel fin que sobrepasa la capacidad de la naturaleza humana. Por eso no se dice propiamente que estén predestinados. Aun cuando a veces se abusa de la palabra predestinación para hablar de cualquier otro tipo de fin.

3. *A la tercera hay que decir:* A los ángeles les corresponde ser predestinados como los hombres, aunque nunca hubiera habido miseria en ellos. Pues el movimiento no se especifica por el punto de partida, sino por el de llegada. Ejemplo: no importa que algo blanco, antes de ser blanco, haya sido negro, gris o rojo. De modo parecido, para ser predestinado no importa que alguien sea predestinado a la vida eterna saliendo de un estado de miseria o no. También puede decirse que conceder un bien superior al merecido es algo que pertenece a la misericordia, como ya dijimos (q.21 a.3 ad 2; a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando por un privilegio especial a algunos se les revele su predestinación, sin embargo no es conveniente que se revele a todos, porque los predestinados se desesperarían, y la seguridad de ser predestinado podría parecer una negligencia.

ARTÍCULO 2

La predestinación, ¿pone o no pone algo en el predestinado?

In Sent. 1 d.40 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que la predestinación pone algo en el predestinado:

1. Toda acción transmite pasión. Por tanto, si la predestinación en Dios es acción, es necesario que la predestinación sea pasión en los predestinados.

2. Más aún. Sobre aquello de Rom. 1,4: *Quien es predestinado...* dice Orígenes[3]: *Ser predestinado es propio de quien no existe; ser destinado lo es de quien existe.* Pero Agustín, en el libro *De Praedest. Sanctorum*[4], dice: *¿Qué es la predestinación sino el destino de alguien?* Luego la predestinación no se da más que en alguien que existe. Así, algo pone en el predestinado.

3. Todavía más. La preparación es algo en lo preparado. Pero la predestinación es, como dice Agustín en el libro *De Praedest. Sanct.*[5]: *preparación de los beneficios de Dios.* Luego la predestinación es algo en los predestinados.

4. Por último. Lo temporal no entra en la definición de eterno. Pero la gracia, que es algo temporal, entra en la definición de predestinación; pues se dice[6] que *la predestinación es la preparación de la gracia en el presente, y de la gloria en el futuro.* Luego la predestinación no es algo eterno. Por lo tanto, es necesario que no esté en Dios, sino en los predestinados, ya que lo que está en Dios es eterno.

En cambio está lo que dice Agustín[7]: La predestinación es la *presciencia de los beneficios de Dios.* Pero la presciencia no está en lo previamente conocido, sino en quien previamente conoce. Luego tampoco la predestinación está en el predestinado, sino en quien predestina.

Solución. *Hay que decir:* La predestinación no es algo en los predestinados, sino sólo en quien predestina. Se ha dicho (a.1) que la predestinación es parte de la providencia. Y la providencia no está en las cosas provistas, sino que, como también se ha dicho (q.22 a.1), es

3. *In Rom.* 1: MG 14,849. 4. Cf. *De diversis quaest. ad Simplic.* l.1 q.2: ML 40,114. 5. Cf. *De Dono Persev.* c.14: ML 45,1014. 6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.40 c.2 (QR 1,251). 7. *De Dono Persev.* c.14: ML 45,1014.

una determinada razón en el entendimiento del provisor. Pero la ejecución de la providencia, llamada *gobierno,* es algo pasivo en el gobernante y algo activo en el gobernado. Por eso, resulta evidente que la predestinación es una determinada razón de orden de algunos a la salvación eterna, existente en la mente divina. Y la ejecución de tal orden es pasiva en los predestinados; y activa en Dios. Y la ejecución de la predestinación es *vocación* y *glorificación* según aquello del Apóstol en Rom 8,30: *A los que predestinó, a ésos llamó; y a los que llamó, a ésos glorificó.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las acciones que pasan a la materia exterior, transmiten una determinada pasión, como la calefacción o la poda. Pero no así las acciones que permanecen en el agente, como entender y querer, según ya se dijo (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1). La predestinación es una de estas últimas acciones. Por eso la predestinación no pone algo en el predestinado. Pero su ejecución, en cuanto que pasa a algo exterior, pone algún efecto en ello.

2. *A la segunda hay que decir:* El *destino* es tomado algunas veces como el envío real de algo a algún sitio; en este sentido, sólo se puede enviar lo que existe. Otras veces indica el envío concebido en el entendimiento, y llamamos *destinar* a algo que mentalmente nos proponemos con firmeza. En este sentido en 2 Mac 6,20 se dice que Eleazar *por amor a la vida destinó no hacer lo ilícito.* Y así, el destino puede ser de algo que no existe. Sin embargo, la *predestinación,* en virtud de la razón de anterioridad que conlleva, puede ser de lo que no existe, se tome en el sentido que se tome el destino.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos tipos de preparación: *Una,* la del sujeto para que reciba una acción, y ésta está en el preparado. *Otra,* la del agente para obrar, y ésta está en el agente. La predestinación es del segundo tipo; en cuanto que decimos que se prepara para obrar el agente que obra por el entendimiento, es decir, cuando preconcibe lo que ha de hacer. Así decimos que desde la eternidad Dios se preparó predestinando, en cuanto que concibió la razón del orden de algunos para la salvación.

4. *A la cuarta hay que decir:* La gracia no entra en la definición de predestinación como si fuera parte de su esencia, sino en cuanto que la predestinación se relaciona con la gracia como la causa con el efecto o la acción con el objetivo. Por eso no se puede concluir que la predestinación sea algo temporal.

ARTÍCULO 3

¿Condena o no condena Dios a algún hombre? [b]

In Sent. 1. d.40 q.4 a.1; *Cont. Gentes* 3,163; *In Rom.* c.9 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no condena a ningún hombre:

1. Nadie condena a quien ama. Pero Dios ama a todos los nombres, según

b. Los PP. anteriores a San Agustín, en su debate contra el error maniqueo que negaba la libertad, tienen a veces expresiones de un sabor semi-pelagiano, es decir, como si toda la obra de la salvación dependiera del esfuerzo natural, humano y libre, al menos en su comienzo.

Agustín, en cambio, polemizando con el error de Pelagio († 418) según el cual bastan las fuerzas naturales, defiende la absoluta necesidad de la gracia para salvarse e incluso para comenzar a creer.

Algunas de sus afirmaciones, interpretadas de un modo rigorista, aparecerán luego con sabor de herejía predestinacionista. Entre otros, pertenecen a esta corriente: Casiano (ML 49,897-954) y Vicente de Lerins (ML 50,637-986) —cf. Gregorianum 21 (1940) 75— y ya en una línea netamente heterodoxa: Lúcido (s. V) y Gotescalco (s. IX). Un tratado anónimo del s. V, «Praedestinatus», atribuye a Agustín la doctrina de una doble predestinación (ML 53,623).

Su discípulo Próspero de Aquitania defendió al Maestro (Rech. August. 4 [1958] 339). En su «De Vocatione omnium Gentium» (ML 51,647-722) afirma claramente que Dios quiere salvar a todos los hombres; intenta conciliar esta doctrina con la predilección divina con los que de hecho se salvan; se explican y liman las aparentes asperezas de San Agustín.

En cuanto al verdadero pensamiento agustiniano, puede verse H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) p.109-120. «Prisionero de una noción demasiado antropomórfica de la gracia de los dones divinos, Agustín no concibe que la gracia pueda ser gratuita si se ofrece a todos *(De Dono persev.* 16: ML 45,1002). Para que se manifieste la misericordia divina es necesario que de la *massa damnata* sean sacados algunos privilegiados *(De Civ. Dei* 21,12: ML

aquello de Sab 11,25: *Amas todo lo que existe, y no odias nada de lo que hiciste.* Luego Dios no condena a ningún hombre.

2. Más aún. Si Dios condena a algún hombre es necesario que la condenación sea para los condenados lo que la predestinación para los predestinados. Pero la predestinación es causa de salvación para los predestinados. Luego la condenación será causa de perdición para los condenados. Y esto es falso, pues se dice en Os 13,9: *Israel, tú mismo te pierdes; de mí viene tu auxilio.* Luego Dios no condena a nadie.

3. Aún más. No puede imputarse lo que no puede ser evitado. Pero si Dios condena a alguien, no puede evitar que perezca, pues se dice en Eccl 7,10: *Contempla las obras de Dios, porque nadie puede corregir lo que Él despreció.* Luego no hay que imputar a los hombres que perezcan. Por tanto, Dios no condena a nadie.

En cambio está lo que se dice en Mal 1,2s: *Amó a Jacob; odió a Esaú.*

Solución. *Hay que decir:* Dios condena a algunos. Ya se dijo anteriormente (a.1) que la predestinación es parte de la providencia. Y a la providencia, como también se dijo (q.22 a.2 ad 2), pertenece permitir la existencia de algún defecto en las cosas que le están sometidas. Por eso, como por la providencia divina los hombres están ordenados a la vida eterna, también pertenece a la providencia divina permitir que algunos no alcancen este fin. Y a esto se llama condenar [c]. Por lo tanto, así como la predestinación es parte de la providencia con respecto a aquellos que, divinamente, están ordenados a la salvación eterna, así también la condenación eterna es parte de la providencia con respecto a aquellos que no alcanzan dicho fin. De ahí que la condenación incluya, además de la presciencia, la providencia según nuestro modo de entender, como ya se dijo (q.22 a.1 ad 3). Así como la predestinación incluye la voluntad de otorgar la gracia y la gloria [d], así también la condenación incluye la voluntad de permitir a alguien caer en culpa y recibir la pena por la culpa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios ama a todos los hombres y también a todas las criaturas en cuanto que les desea algún bien; y, sin embargo, no quiere cualquier bien para todos. Cuando no quiere para algunos el bien de la vida eterna, se dice que los odia o los condena.

41,727), pero si la misericordia es universal, ¿será misericordia todavía? Agustín insiste, con razón, en la gratuidad de la primera llamada a la salvación, o de la llamada a la conversión del pecador, pero no ve que se pueda mantener la gratuidad afirmando que, desde el despertar de su razón, el hombre está bañado en una atmósfera de gracia» *(En. in Ps. 143,2:* ML 37,185) (l.c., 116-117). La controversia finalizó en el concilio Arausicano II (año 529) gracias principalmente a la intervención de Cesáreo de Arles. Se inculca la doctrina agustiniana sobre la necesidad de la gracia para salvarse, condenando al mismo tiempo el error que defiende que algunos están positivamente destinados a la condenación» (MANSI 8,712-724). Asumiendo esta doctrina, Santo Tomás alcanza cotas más optimistas que San Agustín.

c. Su pensamiento quedará clarificado leyendo lo que dice en su comentario a Jn 12,40 (Marietti n.1697): «Cuando Dios ciega y endurece no debe entenderse que Él inocule la malicia o que arroje en el pecado. Lo que quiere decir es que deja de infundir la gracia. Cuando da la gracia esto es misericordia. Cuando la deniega es culpa nuestra, se debe a que encuentra en nosotros un obstáculo... Sucede como en el caso de un hombre que cerrara las contraventanas de su habitación, a quien yo diría: Tú no puedes ver porque la luz del sol te ha abandonado. ¿Sería la culpa del sol? No, sino de aquel que se defiende contra su luz» (cf. Ch. JOURNET, *El mal* (Madrid 1965) p.152).

d. Nadie dejará de recibir de Dios los auxilios necesarios y suficientes para convertirse y obtener la vida eterna si observa la ley natural y no pone obstáculos a la gracia. En estas condiciones, hay que «considerar como muy cierto» que Dios le revelará por una interna inspiración las cosas necesarias para salvarse, o le enviará un misionero para que le instruya, como envió a Pedro a Cornelio. Otra cosa no diría bien con la fidelidad y la misericordia divina. (Cf. *In Sent.* 1 d.48 q.1 a.2 ad 2; *De Verit.* q.14 a.11; *In Rom* c.10, lect.3, Marietti n.849; *In 1 Cor.* c.1, lect.1, Marietti n.15). En esto y otros textos, el Santo juega con el principio «Al que hace lo que está de su parte, Dios no le niega la gracia». Por el peligro pelagiano que encierra (al que hace lo que está de su parte *según sus fuerzas naturales...)* Santo Tomás precisa el sentido exacto en sus obras de madurez: «Al que hace lo que está de su parte en virtud de la *gracia actual,* Dios no le niega la gracia de la *justificación* o *habitual»* (cf. 1-2 q.1 12 a.3). Este es también el sentido que mantiene el Vaticano II (LG 16).

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto causa, la condenación no es lo mismo que la predestinación. Pues la predestinación es causa de lo esperado en la vida futura por los predestinados, esto es, la gloria; y es causa, también, de lo que se recibe en la vida presente, esto es, la gracia. En cambio, la condenación no es causa de lo que se da en la vida presente, esto es, la culpa, en la que Dios no tiene parte. Y, sin embargo, es causa de lo que se le retribuirá en el futuro, esto es, la pena eterna. Pero la culpa proviene del libre albedrío por el que se condena y se separa de la gracia. Este es el sentido de lo dicho por el profeta: *Israel, tú mismo te pierdes.*

3. *A la tercera hay que decir:* La condena de Dios no merma la capacidad del condenado. Por eso, cuando se dice que el condenado no puede alcanzar la gracia, no hay que entenderlo como una imposibilidad absoluta, sino condicionada. Al igual que es necesario que el predestinado se salve, como ya dijimos (q.19 a.8, ad 1), con necesidad condicionada, esto es, que no se anule su libertad de albedrío. Por eso, si bien el condenado por Dios no puede alcanzar la gracia, sin embargo, el que incurre en éste o aquel pecado, lo hace siguiendo su libertad de albedrío. Por eso, con razón se le imputa la culpa.

ARTÍCULO 4

Los predestinados, ¿son o no son elegidos por Dios?

In Sent. 1 d.41 a.2; *De Verit.* q.6 a.1; *In Rom.* c.9 lect.2.

Objeciones por las que parece que los predestinados no son elegidos por Dios:

1. Dionisio, en el c.4 *De Div. Nom.*[8] dice que así como el sol sin elegir emite su luz sobre todos los seres corporales, así también Dios lo hace con su bondad. Pero la bondad divina se comunica a algunos sobre todo por la participación de la gracia y de la gloria. Luego Dios comunica su gracia y su gloria sin elección. Esto pertenece a la predestinación.

2. Más aún. La elección se hace entre los que existen. Pero la predestinación desde la eternidad se extiende también a los que no existen. Luego algunos predestinados lo son sin elección.

3. Todavía más. La elección conlleva cierta selección. Pero, tal como se dice en 1 Tim 2,4: *Dios quiere salvar a todos los hombres.* Luego la predestinación, que predetermina a los hombres a la salvación, se da sin elección.

En cambio está lo que se dice en Ef 1,4: *Nos eligió en Él antes de constituir al mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Tal como la entendemos, la predestinación presupone elección; y la elección, amor. El porqué de esto está en que la predestinación, como se dijo (a.1), es parte de la providencia. Y la providencia, como la prudencia, es la razón presente en el entendimiento, preceptiva de la ordenación de algunos al fin, como ya se dijo (q.22 a.1). Y nada se predetermina ordenarlo a un fin si no hay voluntad previa del fin. Por eso, la predestinación de algunos a la salvación eterna presupone, tal como lo entendemos, que Dios quiere su salvación. Y a esto pertenece la elección y el amor. El amor en cuanto que quiere para ellos el bien de la salvación eterna; pues amar es querer el bien para alguien, según dijimos (q.20 a.2 y 3). Y la elección, en cuanto que quiere este bien para unos y no para otros a quienes condena, según dijimos también (a.3). Sin embargo, la elección y el amor no indican lo mismo para Dios y para nosotros. En nosotros, la voluntad de amor no causa el bien, sino que, por el bien preexistente, la impulsamos a amar. Y así elegimos a quien amamos. Por eso en nosotros la elección precede al amor. Pero en Dios sucede al revés. Pues su voluntad, por la que amando quiere el bien para alguien, causa que unos alcancen el bien y otros no. Así, tal como lo entendemos, el amor presupone la elección; y la elección, la predestinación. Por eso, todos los predestinados son elegidos y amados.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se considera en general la comunicación de la bondad divina, tal bondad se comunica sin elec-

8. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1.

ción. Es decir, nada hay que no participe algo de su bondad, según se dijo (q.6 a.4). Pero si se considera la comunicación de este o de aquel bien, no se concede sin elección, porque hay bienes que los concede a unos y no a otros. En esto consiste la elección al conceder la gracia y la gloria.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando la voluntad de elegir es impulsada a elegir por el bien preexistente, entonces es necesario que la elección sea de lo que existe. Así sucede en nuestra elección. Pero, como ya dijimos (sol.; q.20 a.2), en Dios no es así. Por eso, como dice Agustín[9]: *Los que no existen son elegidos por Dios; y, sin embargo, quien elige no se equivoca.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se dijo (q.19 a.6), Dios quiere de *forma antecedente* que todos los hombres se salven. Esta forma de querer no consiste en querer algo absolutamente, sino en cierto modo. Pero no lo quiere *de forma consecuente,* que consiste en querer algo absolutamente.

ARTÍCULO 5

El conocimiento previo de los méritos, ¿es o no es causa de predestinación?

Supra q.19 a.5; *In Sent.* 1 d.41 a.3; *De Verit.* q.6 a.2; *In Eph.* c.1 lect.1.14; *Cont. Gentes* 3, 163; *In Rom.* c.1 lect.3; c.8 lect.6; c.9 lect.3; *In Io* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que el conocimiento previo de los méritos es causa de predestinación:

1. Dice el Apóstol en Rom 8,29: *A quienes de antemano conoció, a estos predestinó.* Y la glosa que sobre aquello de Rom 9,15: *Me apiadaré de quien me apiade,* etc., hace Ambrosio[10], dice: *Me apiadaré de aquel que sé de antemano que se volverá a mí de todo corazón.* Luego parece que el conocimiento previo de los méritos es causa de predestinación.

2. Más aún. La predestinación divina incluye la voluntad divina, que no puede ser irracional; pues, como dice Agustín[11], la predestinación es *propósito de apiadarse.* Pero no puede haber más razón de la predestinación que el conocimiento previo de los méritos. Luego el conocimiento previo de los méritos es causa o razón de predestinación.

3. Todavía más. Se dice en Rom 9,14: *En Dios no hay iniquidad.* Inicuo parece ser tratar de forma distinta a quienes son iguales. Todos los hombres son iguales tanto por naturaleza como por el pecado original. Su desigualdad radica en el mérito o demérito de sus propios actos. Así, pues, Dios no trata de forma distinta a los hombres, predestinando a unos y condenando a otros, a no ser por el conocimiento previo de su diversidad de méritos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Tit 3,5: *Nos salvó no en justicia por nuestras obras, sino por su misericordia.* Pues, así como nos salvó, así también nos predestinó a ser salvados. Por lo tanto, el conocimiento previo de los méritos no es causa o razón de predestinación.

Solución. *Hay que decir:* Como la predestinación implica voluntad, según se dijo (a.3 y 4), hay que buscar la razón de la predestinación como se busca la razón de la voluntad divina. Ya se dijo anteriormente (q.19 a.5), que no hay que asignar causa a la voluntad por parte del acto de querer, sino que se le puede asignar causa por parte de lo querido, esto es, en cuanto que Dios quiere que algo sea por medio de otro. Nunca hubo nadie tan insensato que dijera que los méritos sean causa de predestinación divina por parte de quien predestina. Pero lo que se está tratando ahora es si la predestinación tiene alguna causa por parte de los efectos. Y esto es analizar si Dios predeterminó que daría a alguien el efecto de la predestinación por algunos méritos.

Hubo algunos que sostuvieron que el efecto de la predestinación estaba predeterminado para alguien por los méritos preexistentes en otra vida. Esta fue la opinión de Orígenes[12], quien sostuvo que las almas humanas fueron creadas al principio y que, según la diversidad de sus obras, en este mundo ocupan diversos estados unidas a los cuerpos. Esta opinión la deja sin valor el Apóstol cuando dice en Rom 9,11-13: *Antes de*

9. *Serm. ad Popul.* n.26 c.4: ML 38,173. 10. AMBROSIO, *In Rom.* 9,15: ML 17,142; *Glossa ordin.* a Rom. 9,15 (6.21E). 11. Cf. l.c. en nota 2. 12. *Peri Archon,* l.1 c.6: MG 11,166. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.41 c.2 (QR 1,257).

que nacieran y pudieran hacer nada bueno ni malo, no por las obras, sino porque Él llama, se dijo: El mayor servirá al menor.

Hubo otros que sostuvieron que la razón y causa del efecto de la predestinación lo son los méritos preexistentes en esta vida. Así, los pelagianos dijeron[13] que el principio del bien obrar tiene su origen en nosotros y su final en Dios. Así, el motivo de que se dé el efecto de la predestinación a unos y no a otros, está en que unos tuvieron aquel principio y otros no. Contra esto está lo que dice el Apóstol en 2 Cor 3,5: *No somos capaces de pensar algo de nosotros como si fuera nuestro.* No es posible encontrar en nosotros un principio anterior al pensamiento. Por lo tanto, no se puede decir que en nosotros haya algún principio motivo del efecto de la predestinación.

Por eso hubo otros[14] que dijeron que el efecto de la predestinación es una consecuencia de los méritos. Esto quiere decir que si Dios da la gracia a alguien, y si predeterminó que se la daría, es porque previamente sabía que iba a hacer buen uso de ella. Es como si un rey da un caballo a un soldado porque sabe que éste le sacará rendimiento. Pero quienes sostienen esto parece que distinguen entre lo propio de la gracia y lo del libre albedrío, como si un mismo efecto no pudiera provenir de ambos. Es evidente que lo propio de la gracia es efecto de la predestinación; y esto no puede ponerse como motivo de la predestinación porque está incluido en ella. Por lo tanto, si por nuestra parte alguna cosa es motivo de la predestinación, eso será anterior al efecto de la predestinación. Pero no es distinto lo que proviene del libre albedrío de lo que proviene de la predestinación; como tampoco es distinto lo que proviene de la causa segunda y la causa primera, pues la providencia divina produce efectos por medio de las causas segundas, como ya se dijo (q.22 a.3). Por eso, lo que se hace por libre albedrío, proviene de la predestinación. Por lo tanto, hay que decir que podemos considerar el efecto de la predestinación en un doble aspecto: 1) *Uno,* en particular. En este sentido, nada impide que algún efecto de la predestinación sea causa y razón de otro; el posterior del anterior atendiendo a la razón de causa final. El anterior del posterior atendiendo a la razón de la causa de mérito, que se reduce a la disposición de la materia. Es como decir que Dios predeterminó dar la gloria a alguien por sus méritos; y que predeterminó dar la gracia a alguien para que se mereciera la gloria. 2) *Otro,* considerando el efecto de la predestinación en general. En este sentido, es imposible que todo efecto de la predestinación en general tenga alguna causa por nuestra parte. Porque todo lo que hay en el hombre orientado a la salvación es ya efecto de la predestinación, incluida la misma disposición para la gracia; pues tampoco esto se da si no es por auxilio divino, siguiendo aquello de Jer 5,21: *Señor, oriéntanos hacia ti, y lo haremos.* Sin embargo, en este sentido la predestinación en cuanto a los efectos tiene por causa la bondad divina a la que está ordenado como a su fin todo efecto de la predestinación y de la que procede como primer principio impulsor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El conocimiento previo del uso de la gracia no es la razón para la concesión de la gracia, a no ser en orden a la causa final, como ya se dijo (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La predestinación en general tiene por parte del efecto una razón: la misma bondad divina. En particular, como ya se dijo (sol.), un efecto es la razón de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* En la misma bondad divina puede encontrarse la razón de la predestinación de algunos y de la condenación de otros. Pues se dice que Dios hizo todas las cosas debido a su bondad, para que la bondad divina estuviera representada en todas las cosas. Por lo tanto, es necesario que la bondad divina, una y simple, en las cosas esté representada de múltiples formas, debido a que las cosas creadas no pueden alcanzar la simplicidad divina. De aquí que para la plenitud del universo se precisen diversos grados en las cosas, ocupando unas el lugar más alto y otras el más bajo. Y para que se mantenga la multiformidad de grados en las co-

13. Cf. Concilio de Cartago, c.5 (DZ 105). (QR 1,254).

14. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.41 *c.2*

sas Dios permite que haya algunos males a fin de que no se impidan muchos bienes, como ya se dijo anteriormente (q.2 a.3 ad 1; q.22 a.2).

Por lo tanto, tomaremos todo el género humano como la totalidad de las cosas. Y así, Dios quiso representar su bondad en algunos hombres, los que predestina, a través de su misericordia, con el perdón; y a otros, los que condena, a través de su justicia, con el castigo. Y ésta es la razón por la que Dios a unos predestina y a otros condena. A esta misma causa se refiere el Apóstol en Rom 9,22s. cuando dice: *Queriendo Dios mostrar su ira* (esto es, su justicia vindicativa), *y queriendo dar a conocer su poder, contuvo* (esto es, permitió) *con mucha paciencia los vasos de la ira preparados para la condena a fin de dar a conocer la riqueza de su gloria contenida en los vasos de la misericordia preparados para la bienaventuranza.* Y en 2 Tim 2,20, dice: *En una casa de altura no sólo hay vasos de oro y de plata, sino también de madera y de barro; unos, para servicios honrosos; otros, para servicios más bajos.*

¿Por qué elige a unos para la gloria y a otros los condena? La razón de esto está en la voluntad divina. Por eso, en *Super Ioannem* dice Agustín[15]: *¿Por qué a éste? ¿Por qué no a aquél? No quieras juzgarlo si no quieres equivocarte.*

También en los seres naturales sucede algo semejante, ya que en la materia prima, que es toda uniforme, se puede determinar por qué una de sus partes ha recibido forma de fuego y otra forma de tierra desde que Dios la creó: es decir, para que hubiera diversidad de especies en las cosas naturales. Pero por qué esta parte tiene una forma y aquella parte otra, depende de la simple voluntad divina. Lo mismo que de la voluntad del arquitecto depende que esta piedra esté en esta parte de la pared y aquélla en la otra, aun cuando la razón de arte estime que unas tengan que estar aquí y otras allí.

Sin embargo, aun cuando Dios no trate igual a quienes son iguales, no por eso hay iniquidad en Él. De ser así, se opondría a la razón de justicia si el efecto de la predestinación fuera pago de la deuda y no don de la gracia. En lo que se da por gracia, alguien puede dar libremente lo que quiera, o más o menos, mientras no deje de dar lo debido a quien le toque y no haya detrimento de la justicia. Esto es lo que dice el padre de familia en Mt 20,14s.: *Toma lo tuyo y márchate. ¿Acaso no puedo hacer lo que quiero?*

ARTÍCULO 6

¿Es o no es segura la predestinación?

In Sent. 1 d.40 a.3; *De Verit.* q.6 a.3; *Quodl.* 11 q.3; 12 q.3.

Objeciones por las que parece que no es segura la predestinación:

1. Sobre aquello del Ap 3,11: *Guarda lo que tienes, no sea que alguien reciba tu corona,* dice Agustín[16]: *Si uno recibe la de otro es porque éste la ha perdido.* Luego puede ser tenida y perdida la corona, que es el efecto de la predestinación. Por lo tanto, no es segura la predestinación.

2. Más aún. Establecido lo posible, no resulta lo imposible. Es posible que un predestinado, llamémosle Pedro, peque y sea matado. De darse esto, el efecto de la predestinación queda frustrado. Así, pues, no es imposible. Por lo tanto, no es segura la predestinación.

3. Todavía más. Lo que Dios pudo, lo puede ahora. Pero pudo no predestinar a quien predestinó. Luego ahora puede no predestinar. Por lo tanto, no es segura la predestinación.

En cambio está lo que sobre aquello de Rom 8,29: *A los que de antemano conoció y predestinó,* etc., dice la Glosa[17]: *La predestinación es el conocimiento previo y la preparación de los beneficios de Dios, por lo que con absoluta seguridad serán salvados los que serán salvados.*

Solución. *Hay que decir:* La predestinación es absolutamente segura y su efecto tendrá lugar infaliblemente. Sin embargo, tampoco impone necesidad, como si su efecto proviniera por necesidad. Ya se dijo (a.1) que la predestinación es parte de la providencia. Pero no todo lo que está sometido a la providencia es necesario; sino que algo sucede de forma contingente, dependiendo de las causas próximas a las que les destinó tales efectos la providencia divina. Y, sin

15. *Super Io* 6,44, tr.26: ML 35,1607. 16. *De Corrept. et gratia,* c.13: ML 44,940. 17. *Glossa ordin.* (6.19F).

embargo, como ya se demostró (q.22 a.4), el orden de la providencia es infalible. Así pues, también es seguro el orden de la predestinación; y, sin embargo, no se anula la libertad de arbitrio de la que proviene contingentemente el efecto de la predestinación. A todo esto hay que aplicar también lo dicho anteriormente (q.14 a.13; q.19 a.8) sobre la ciencia y la voluntad divinas, que, aun cuando sean absolutamente seguras e infalibles, no anulan la contingencia en las cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que la corona pertenece a alguien en un doble sentido: 1) *Uno,* partiendo de la predestinación divina; y en este sentido nadie pierde su corona. 2) *Otro,* partiendo del mérito de la gracia; y en este sentido, lo que merecemos de algún modo es nuestro. Si bien, como consecuencia del pecado mortal, alguien puede perder su corona. Y otro toma aquella corona, en cuanto que ocupa el lugar de aquél. Pues Dios no permite que unos caigan sin que levante a otros, según se dice en Job 34,24: *Haré caer a muchos, muchísimos; y en su lugar pondré a otros.* Así es como en el lugar de los ángeles caídos están los hombres; y en el de los judíos, los paganos. Además, el sustituto en un estado de gracia recibe la corona del caído; y en la eterna bienaventuranza se alegrará del bien hecho por otro, ya que allí cada uno se alegrará tanto del bien hecho por él como por los demás.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando es posible que alguien, predestinado, muera en pecado mortal considerado en cuanto tal, sin embargo es imposible que esto sea así establecido (y éste es el caso en la objeción) que sea predestinado. Por lo tanto, no se puede deducir que la predestinación pueda fallar.

3. *A la tercera hay que decir:* La predestinación incluye la voluntad divina, y como ya se dijo (q.19 a.3) que Dios, por la inmutabilidad de su voluntad, es necesario no absolutamente, sino supuestamente que quiera lo creado, lo mismo hay que decir de la predestinación. Por eso, no es necesario decir que Dios pueda no predestinar a quien predestinó, en el sentido de que se den ambas cosas; pero en sentido absoluto, Dios puede predestinar o no predestinar. Y esto no anula la seguridad de la predestinación.

ARTÍCULO 7

¿Es o no es seguro el número de predestinados?

In Sent. 1 d.40 a.3; *De Verit.* q.6 a.4.

Objeciones por las que parece que no es seguro el número de predestinados:

1. No es segura una cantidad a la que se le puede añadir algo. Pero al número de predestinados se le puede añadir alguno, tal como se dice en Dt 1,11: *Que el Señor Dios nuestro añada a este número muchos miles.* Glosa[18]: *Esto es, el número establecido por Dios, que conoce a los suyos.* Luego no es seguro el número de predestinados.

2. Más aún. No se puede dar la razón de por qué Dios predetermina a los hombres para la salvación en un número más que en otro. Pero Dios no dispone nada sin razón. Luego no es seguro el número preestablecido por Dios de los que se van a salvar.

3. Todavía más. El obrar de Dios es más perfecto que el obrar de la naturaleza. Pero en las obras de la naturaleza es más frecuente encontrar lo bueno que lo defectuoso y lo malo. Así, pues, si Dios fuera quien determinara el número de los que se van a salvar, serían más los que se iban a salvar que los que se iban a condenar. Lo contrario se deduce de Mt 7,13s.: *Ancho y espacioso es el camino que lleva a la perdición; y son muchos los que entran por él. Estrecha es la puerta y angosto el camino que lleva a la vida; y son pocos los que la encuentran.* Luego el número de los que se van a salvar no está predeterminado por Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Correptione et Gratia*[19]: *Es seguro el número de los predestinados; nadie lo puede aumentar, nadie lo puede disminuir.*

Solución. *Hay que decir:* Es seguro el número de los predestinados. Algunos[20] sostuvieron que era seguro formalmente,

18. *Glossa ordin.* (1.330B). 19. C.13: ML 44,940. 20. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent* l.1 d.40 a.11 (BO 26,319).

pero no materialmente. Es como si dijéramos que es seguro que se salvarán cien o mil, pero no que sean éstos o aquéllos. Pero esto anula la certeza de la predestinación, de la que ya hemos hablado (a.6). En este sentido, hay que decir que el número de los predestinados es seguro tanto formal como materialmente.

Pero hay que advertir que se dice que en Dios es seguro el número de los predestinados no sólo por razón del conocimiento, es decir, porque sepa cuántos son los que se han de salvar (pues en este sentido conoce también el número de gotas de lluvia o de granos de arena del mar); sino por razón de elección y de una determinada selección. Para demostrar esto, hay que tener presente que todo agente tiende a producir algo finito, tal como consta en lo dicho anteriormente sobre lo infinito (q.7 a.4). Ahora bien, quien fija la proporción de su obra, escoge el número de lo que constituirá las partes esenciales, que, en cuanto tales, son necesarias para la perfección del conjunto. Pero no el número concreto de lo que no son partes esenciales y que sólo son necesarias en función de las esenciales. Por eso escogerá unas en la medida en que le sirvan para las otras. Ejemplo: el arquitecto determina la capacidad de una casa y el número de habitaciones que va a tener, así como las medidas de las paredes o del techo. Pero no determina el número de piedras, sino que usa las necesarias para llevar a cabo lo propuesto. Así es como hay que razonar con respecto a la relación Dios-Universo (que es obra suya). De antemano fijó cuáles serían sus dimensiones y cuál el número más indicado de sus partes esenciales, esto es, las que de algún modo son perpetuas; cuántas esferas, cuántas estrellas, cuántos elementos, cuántas especies. Con respecto a los seres individuales perecederos, éstos no están ordenados al bien del universo como partes esenciales, sino como algo secundario, es decir, en cuanto en ellos se salva el bien de la especie. Por eso, aun cuando Dios conoce el número de los seres individuales, sin embargo, el número de bueyes o de mosquitos o de otras cosas no es predeterminado por Dios; sino que, de todo, la providencia divina produce lo suficiente para la conservación de las especies.

Entre todas las criaturas, las que principalmente están ordenadas al bien del universo son las racionales, que, en cuanto tales, son incorruptibles. De entre ellas, de modo especial, las destinadas a la bienaventuranza, que son las que alcanzan el último fin de un modo más inmediato. Por lo tanto, el número de los predestinados es seguro para Dios, y no sólo como algo conocido, sino, principalmente, como algo previamente fijado.

No puede decirse lo mismo del número de los condenados, que parecen estar previamente ordenados por Dios al bien de los elegidos, para quienes todo coopera para el bien. Respecto a cuál es el número de todos los hombres predestinados, algunos[21] dicen que se salvarán tantos cuantos ángeles cayeron. Otros[22], que tantos cuantos ángeles no cayeron. Otros, que tantos cuantos ángeles cayeron y cuantos fueron creados. Es mejor decir que *sólo Dios conoce el número de los escogidos para ser colocados en la más sublime felicidad*[23].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel texto del Deuteronomio hay que entenderlo de los establecidos por Dios con respecto a la justicia presente. Este es el número que aumenta o disminuye, no el de los predestinados.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón de cantidad de una parte hay que tomarla en su proporción con el todo. Así, en Dios la razón de que haya tantas estrellas o tantas especies de seres, y el número de predestinados, hay que tomarla de la proporción entre las partes principales y el bien del universo.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien proporcionado al estado común de la naturaleza está en muchos. La ausencia de este bien, en pocos. Pero el bien que sobrepasa el estado común de la naturaleza está en pocos. Su ausencia, en muchos. Por eso, podemos comprobar que

21. Cf. S. AGUSTÍN, *Enchirid.* c.29: ML 40,246; c.62: ML 40,261; *De Civ, Dei* l.22 c.1: ML 41,751. 22. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.9 c.7 (QR 1,350); tomado de GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1252. 23. Tomada de la *Missa pro Vivis et Defunctis* de S. AGUSTÍN, en *In S. Gregorii Librum Sacramentorum Notae,* nota 680: ML 78,475.

los hombres dotados de inteligencia suficiente para orientar su propia vida, son muchos. Los que no la tienen, y que se llaman tontos o idiotas, son pocos. Pero con respecto a ambos, poquísimos son los que llegan a tener un conocimiento profundo de las cosas. Así, pues, como la felicidad eterna, consistente en la visión de Dios, sobrepasa el estado común de la naturaleza, y de modo especial por haber sido privada de la gracia por la corrupción del pecado original, pocos son los salvados. Y en esto se contempla la inmensa misericordia de Dios, que eleva hasta aquella salvación de la que muchos se ven privados por el curso común y la inclinación natural.

ARTÍCULO 8

La predestinación, ¿puede o no puede ser ayudada por las oraciones de los santos?

In Sent. 1 d.41 a.4; 3 d.17 a.3 q.[a]1 ad 3; 4 d.45 q.3 a.3 ad 5; *De Verit.* q.6 a.6.

Objeciones por las que parece que la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos:

1. Nada eterno está precedido por lo temporal. Por lo tanto, nada temporal puede ayudar a que algo sea eterno. Pero la predestinación es eterna. Así, pues, como las oraciones de los santos son temporales, no pueden ayudar a que alguien sea predestinado. Luego la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos.

2. Más aún. Así como nada necesita consejo si no es por falta de conocimiento, así también nada necesita ayuda si no es por falta de virtud. Pero nada de esto es aplicable a Dios que predestina. Por eso se dice en Rom 11,34: *¿Quién ayudó al Espíritu del Señor? ¿O quien fue su consejero?* Luego la predestinación no puede ser ayudada por las oraciones de los santos.

3. Todavía más. Lo mismo puede ser ayudado e imposibilitado. Pero la predestinación no puede ser imposibilitada por alguien. Luego no puede ser ayudada por alguien.

En cambio está lo que se dice en Gen 25,21: *Isaac imploró a Dios por Rebeca, su mujer. Y Rebeca concibió.* De aquella concepción nació Jacob, que fue predestinado. Pero la predestinación no se hubiera cumplido si no hubiera nacido. Luego la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos.

Solución. *Hay que decir:* En torno a esta cuestión ha habido varios errores. Algunos[24], pendientes de la seguridad de la predestinación divina, sostuvieron que las oraciones eran superfluas, como cualquier otra cosa que se hiciera para ayudar a conseguir la salvación eterna, porque, se hagan o no, los predestinados la alcanzarán y los condenados no. Pero contra esta opinión van todas las exhortaciones de la Sagrada Escritura a orar y a hacer otras buenas acciones.

Otros[25], en cambio, sostuvieron que las oraciones cambian la predestinación divina. Se dice que ésta fue la opinión de los *Egipcios,* quienes sostenían que la ordenación divina, que llamaban *Destino,* podía ser impedida por distintos sacrificios y oraciones. Pero contra esta opinión está también la Sagrada Escritura. Pues se dice en 1 Re 15,19: *Quien triunfa en Israel no perdonará. No se doblegará por el arrepentimiento.* Y en Rom 11,29 se dice: *Los dones de Dios y su vocación se dan sin arrepentimiento.*

Puestos en otra dimensión, hay que decir que en la predestinación hay que tener presentes dos aspectos: La misma predestinación y sus efectos. Con respecto a lo primero, la predestinación de ningún modo es ayudada por las oraciones de los santos. Pues por las oraciones de los santos no se consigue que alguien sea predestinado por Dios. Con respecto a lo segundo, se dice que la providencia es ayudada por las oraciones de los santos y por otras buenas acciones; porque la providencia, de la que es parte la predestinación, no anula las causas segundas, sino que provee sus efectos de tal forma que incluso las causas segundas entran dentro de su providencia.

Por lo tanto, así como Dios provee los efectos naturales de modo que también tengan causas naturales sin las cuales no se producirían, así también la predestinación de alguien a la salvación por Dios es de tal modo que también en la

24. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.44: MG 40,796. También, Sto. Tomás, *De Verit.* q.6 a.6. 25. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.36: MG 40,746; cf. infra q.116 a.3.

predestinación está comprendido todo lo que promueve la salvación del hombre, bien sean sus propias oraciones o las de los demás, u otras cosas buenas sin las que alguien no alcanza la salvación. Por eso, los predestinados deben esforzarse en orar y practicar el bien, pues de este modo se realizará con certeza el efecto de la predestinación. Por todo lo cual, se dice en 2 Pe 1,10: *Por vuestras buenas acciones procurad hacer segura vuestra vocación y elección.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción muestra que la predestinación no es ayudada por las oraciones de los santos en cuanto a la misma preordenación.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que alguien es ayudado por otro de dos maneras. Una, en cuanto del otro recibe poder. Así es como se ayuda al débil. A Dios eso no le compete. En este sentido hay que entender aquello de: *¿Quién ayudó al Espíritu del Señor?* Otra manera de ayuda se da cuando alguien obra por otro, como el criado por el Señor. En este sentido, Dios es ayudado por nosotros en cuanto que cumplimos su mandato, como se dice en 1 Cor 3,9: *Somos cooperadores de Dios.* Pero tampoco esto es por defecto del poder divino, sino porque se vale de las causas intermedias, para que en las cosas se conserve la belleza del orden y para comunicar a las criaturas la dignidad de ser causa.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1), las causas segundas no pueden salirse del orden de la causa primera universal, sino que la secundan. Por eso, la predestinación puede ser ayudada, pero no imposibilitada por las criaturas.

CUESTIÓN 24

Sobre el libro de la vida

Ahora hay que tratar lo referente al libro de la vida. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. ¿Qué es el libro de la vida?—2. ¿De qué vida es libro?—3. ¿Puede o no puede alguien ser borrado del libro de la vida?

ARTÍCULO 1

¿Son o no son lo mismo libro de la vida y predestinación?

In Sent. 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; 3 d.31 q.1 a.2 q.ª1; *De Verit.* q.7 a.1.4; *In Philip.* c.4 lect.1; *In Hebr.* c.12 lect.4.

Objeciones por las que parece que libro de la vida y predestinación no son lo mismo:

1. Dice Ecclo 24,32: *Todo esto es el libro de la vida.* Glosa[1]: *Esto es, el Nuevo y el Viejo Testamento.* Pero esto no es la predestinación. Luego el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

2. Más aún. En el libro XX *De Civ. Dei*[2], Agustín dice[3] que el libro de la vida *es una cierta fuerza divina por la que hace que cada uno recuerde sus obras buenas o malas.* Pero no parece que la fuerza divina pertenezca a la predestinación, sino más bien parece un atributo de poder. Luego el libro de la vida no es lo mismo que la predestinación.

3. Todavía más. La condenación se opone a la predestinación. Por lo tanto, si el libro de la vida fuese la predestinación, habría un libro de la muerte como hay un libro de la vida.

En cambio está lo que se dice en la Glosa[4] sobre aquello del Sal 68,29: *Sean borrados del libro de los vivientes: Este libro*

1. *Glossa interl.* (3,412v). 2. C.14: ML 41,680. 3. Es la primera vez que *dicit* (dice) es sustituido por *ait.* Ya no volverá a aparecer más que en q.31 a.2 obj.2. *(N. del T.)* 4. *Glossa ordin.* (3,182F). Esto se comentará en la respuesta a la cuarta objeción.

es el conocimiento de Dios por el que predestinó para la vida a los que había conocido previamente.

Solución. *Hay que decir:* Se dice *libro de la vida* en Dios en sentido metafórico, por la semejanza tomada de las cosas humanas. Los hombres acostumbran a escribir en un libro a los elegidos para algo, como soldados o consejeros, y que antiguamente eran llamados *Padres conscriptos.* De lo dicho anteriormente (q.23 a.4), queda claro que todos los predestinados son elegidos por Dios para poseer la vida eterna. Por eso, la inscripción de los predestinados es llamada libro de la vida.

También se dice metafóricamente que algo está escrito en el entendimiento de alguien cuando lo tiene muy fijado en la memoria, según aquello de Prov 2,1: *No te olvides de mi ley; y que tu corazón custodie mis preceptos;* y poco después (v.3) dice: *Escríbelos en las tablillas de tu corazón.* Pues en los libros se escribe algo para ayudar a la memoria. Por eso, el conocimiento de Dios, en el que firmemente se retiene que algunos están predestinados para la vida eterna, es llamado libro de la vida. Pues así como lo escrito en un libro es un signo de lo que se ha de hacer, así también el conocimiento de Dios es como un signo para Él mismo de aquellos que serán llevados a la vida eterna, según aquello de 2 Tim 2,19: *El fundamento de Dios es sólido, y tiene esta identificación: Conoce a los suyos.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir: Libro de la vida* puede entenderse de dos maneras. *Una,* como inscripción de los que han sido elegidos para la vida. Así es como entendemos ahora libro de la vida. *Otra,* como inscripción de lo que conduce a la vida. Y esto abarca: o lo que hay que hacer, y en este sentido el nuevo y el viejo Testamento es llamado libro de la vida. O lo ya hecho, y en este sentido aquella fuerza divina por la que cada uno recordará lo hecho es llamada libro de la vida. Como puede llamarse *libro de milicia* bien a aquel libro en el que están escritos los elegidos para la milicia, bien aquél en el que se trata el arte militar, bien aquél en el que se narran gestas militares.

2. *A la segunda hay que decir:* La solución está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* No es habitual escribir los rechazados, sino los elegidos. Por lo tanto, el libro de la muerte no responde a la condenación, como el libro de la vida sí lo hace a la predestinación.

4. *A la cuarta hay que decir:* Entre el libro de la vida y la predestinación hay diferencia de razón. El libro de la vida conlleva el conocimiento de la predestinación; algo que también se deduce de la Glosa.

ARTÍCULO 2

El libro de la vida, ¿se refiere o no se refiere solamente a la vida gloriosa de los predestinados?

q.30 a.2 ad 2; *In Sent.* 3 d.31 q.1 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.7 a.5-7.

Objeciones por las que parece que el libro de la vida no se refiere solamente a la vida gloriosa de los predestinados:

1. El libro de la vida es el conocimiento de la vida. Pero Dios a través de su vida conoce toda otra vida. Luego el libro de la vida lo es principalmente con respecto a la vida divina; y no sólo con respecto a la vida de los predestinados.

2. Más aún. Así como la vida de la gloria procede de Dios, así también la natural. Por lo tanto, si el conocimiento de la vida de la gloria es llamado libro de la vida, también se llamará así el conocimiento de la vida natural.

3. Todavía más. Algunos son elegidos para la gracia y no son elegidos para la vida en la gloria, como resulta de lo que se dice en Jn 6,71: *¿Acaso no os elegí a los doce y uno de vosotros es el diablo?* Pero el libro de la vida es la inscripción de la elección divina, como se dijo (a.1). Luego también lo es respecto de la vida de la gracia.

En cambio está el hecho de que el libro de la vida, como se dijo (a.1), es el conocimiento de la predestinación. Pero la predestinación no contempla la vida de la gracia a no ser en cuanto orientada a la gloria; pues no son predestinados los que poseen la gracia y no tienen la gloria. Por lo tanto, no es libro de la vida más que con respecto a la gloria.

Solución. *Hay que decir:* El libro de la vida, como se dijo (a.1), conlleva la inscripción o conocimiento de los elegidos

para la vida. Se elige a alguien para aquello que no le corresponde por naturaleza. Además, aquello para lo que se elige a alguien, tiene razón de fin. Ejemplo: el soldado no es elegido para ser armado, sino para luchar, que es el objetivo propio de la milicia. El fin sobrenatural es la vida de la gloria, como ya se dijo (q.12 a.4; q.23 a.1). Por lo tanto, propiamente el libro de la vida contempla la vida de la gloria.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La vida divina, también en cuanto gloriosa, es natural a Dios. Por lo tanto, con respecto a ella no cabe elección, y consecuentemente, tampoco libro de la vida. Pues no decimos que algún hombre sea elegido para tener sentidos, o cualquier otra cosa connatural al hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Ahí está incluida la respuesta. Pues con respecto a la vida natural no hay elección, y tampoco libro de la vida.

3. *A la tercera hay que decir:* La vida de la gracia no tiene razón de fin, sino razón de aquello que está orientado al fin. Por eso, no se dice que alguien sea elegido para la vida de la gracia, a no ser en cuanto que la vida de la gracia está orientada a la gloria. Por eso, los que tienen la gracia y no alcanzan la gloria, no son llamados elegidos en sentido absoluto, sino en cierto modo. Igualmente no se dice que estén escritos en el libro de la vida en sentido absoluto, sino en cierto modo. Esto es, por cuanto en la ordenación y conocimiento de Dios está que habrán de tener algún orden a la vida eterna, según su participación de la gracia.

ARTÍCULO 3

¿Puede o no puede alguien ser borrado del libro de la vida?

In Sent. 1 d.40 q.1 a.2 ad 5; q.3 ad 3; 3 d.31 q.1 a.2 q.ª3; *In Philip,* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que nadie puede ser borrado del libro de la vida:

1. En el libro XX *De Civ. Dei* [5], Agustín dice que *la presciencia de Dios, que no puede equivocarse, es el libro de la vida.* Pero de la presciencia de Dios no puede arrancarse nada; lo mismo que de la predestinación. Luego tampoco del libro de la vida nadie puede ser borrado.

2. Más aún. Lo que está en algo, está según el modo de ser de allí donde está. Pero el libro de la vida es algo eterno e inmutable. Luego lo que está en él, no está temporalmente, sino de modo inmutable e imborrable.

3. Todavía más. Borrar se opone a escribir. Pero alguien no puede ser escrito de nuevo en el libro de la vida. Luego tampoco puede ser borrado de ahí.

En cambio, está lo que se dice en el Sal 68,29: *Sean borrados del libro de los vivos.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostienen que nadie puede ser, de hecho, borrado del libro de la vida; pero sí puede serlo según el parecer de los hombres. Es frecuente en la Escritura decir que se hace algo cuando se da a conocer. Según esto, algunos dicen que están inscritos en el libro de la vida en cuanto que los hombres, por la vida justa que observan, dicen que están inscritos en aquel libro. Pero cuando se sabe, bien ahora, bien en el futuro, que perdieron tal justicia, se dice que fueron borrados. Este sentido de borrar es el que expone la Glosa [6] de aquello del Sal 68,29: *Sean borrados del libro de los vivos.*

Pero porque no ser borrado del libro de la vida se pone entre los premios de los justos, según aquello del Apoc 3,5: *El vencedor será vestido de blanco y no borraré su nombre del libro de la vida,* y lo prometido a los justos no está solamente en el parecer de los hombres, se puede decir que borrar o no borrar del libro de la vida no sólo hay que referirlo al parecer humano, sino también al hecho en sí mismo. Pues el libro de la vida es la inscripción de los ordenados a la vida eterna. A dicha vida se está ordenado por dos motivos: por predestinación divina, que nunca falla; y por gracia. Todo el que tiene gracia, por eso mismo es digno de la vida eterna. A veces falla, porque hay quienes han sido ordenados a la vida eterna, pero no la alcanzan por tener pecado mortal. Pero los que han sido ordenados a tener vida eterna por

5. C.15: ML 41,681. 6. *Glossa ordin.* (3.182F).

predestinación divina, están inscritos en el libro de la vida de un modo absoluto, porque están escritos ahí para que tengan la vida eterna en sí misma. Estos nunca serán borrados.

En cambio, los ordenados a la vida eterna no por predestinación divina, sino sólo por gracia, se dice que están escritos en el libro de la vida no absolutamente, sino en cierto modo. Esos tales pueden ser borrados del libro de la vida, no en cuanto borrar vaya referido al conocimiento de Dios, sino referido a lo conocido, es decir, en cuanto que Dios sabe que alguien primero es ordenado a la vida eterna y después no porque se aleja de la gracia.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (sol.), el borrar no se refiere al libro de la vida por parte de quien conoce previamente, como si en Dios hubiera mutabilidad, sino por parte de los conocidos, que sí tienen mutabilidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando en Dios las cosas son inmutables, sin embargo, en sí mismas, son mutables. Y a esto se refiere el borrar del libro de la vida.

3. *A la tercera hay que decir:* De la misma forma que se dice que alguien es borrado del libro de la vida, se puede decir que es escrito nuevamente en él; bien porque así es el parecer de los hombres, bien porque nuevamente empieza, por la gracia, a estar ordenado a la vida eterna. Y esto también está en el conocimiento de Dios, aunque no como novedad.

CUESTIÓN 25

Sobre el poder de Dios

Después de haber estudiado la ciencia y la voluntad divinas y todo lo relacionado con ellas, falta por analizar el poder de Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Hay o no hay poder en Dios?—2. ¿Es o no es infinito su poder?—3. ¿Es o no es omnipotente?—4. ¿Puede o no puede hacer que lo pasado no fuera?—5. ¿Puede o no puede hacer lo que no hace y no hacer lo que hace?—6. ¿Puede o no puede hacer mejor lo que hace?

ARTÍCULO 1

¿Hay o no hay poder en Dios?

Supra q.19 a.4 ad 4; *In Sent.* 1 d.42 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 1,16; 2,7; *De Pot.* q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay poder:

1. Como la materia prima se relaciona con la potencia, así Dios, como primer agente, se relaciona con el acto. Pero la materia prima en sí misma está fuera de todo acto. Luego el primer agente, que es Dios, no tiene potencia.

2. Más aún. Según el Filósofo en IX *Metaphys.*[1], mejor que cualquier potencia es un acto; pues la forma es mejor que la materia; y la acción, mejor que la potencia activa, ya que es su fin. Pero nada es mejor a lo que está en Dios, ya que es Dios, como se demostró anteriormente (q.3 a.3). Luego en Dios no hay ningún tipo de potencia.

3. Todavía más. La potencia es principio de operación. Pero la operación de Dios es su esencia, pues en Dios no hay accidente alguno. Y la esencia divina no tiene principio alguno. Luego la razón de potencia no le corresponde a Dios.

4. Por último. Se demostró anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4) que la ciencia de Dios y su voluntad son causa de las cosas. Causa y principio son lo mismo. Luego no hay por qué asignarle a Dios ninguna potencia, sino sólo ciencia y voluntad.

1. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.1 (BK 1051a4): S. Th. lect.10 n.1883.

En cambio está lo que se dice en el Sal 88,9: *Señor, tú eres poderoso, y tu verdad te rodea.*

Solución. *Hay que decir:* Hay un doble tipo de potencia: la pasiva, que no se da de ninguna forma en Dios; y la activa, que en grado sumo hay que ponerla en Dios. Es evidente que cada uno, en cuanto está en acto, es perfecto, ya que es principio activo de algo. En cuanto deficiente e imperfecto, es sujeto pasivo. Pero ya se demostró anteriormente (q.3 a.1; q.4 a.1 y 2) que Dios es acto puro, absoluta y universalmente perfecto; y ninguna imperfección tiene cabida en Él. Por lo tanto, en grado sumo le corresponde ser principio activo, y de ninguna manera ser sujeto pasivo. Y la razón de principio activo le corresponde a la potencia activa. Pues la potencia activa es principio de acción en otro; y la potencia pasiva es principio de sufrir la acción de otro, tal como dice el Filósofo en V *Metaphys.*[2] Hay que concluir, por lo tanto, que en Dios hay potencia activa en grado sumo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La potencia activa no se opone al acto, sino que se fundamenta en él, pues cada uno actúa en cuanto que está en acto. Por otra parte, la potencia pasiva se opone al acto, pues cada uno sufre la acción de otro en cuanto que está en potencia. Por eso, esta potencia es la que hay que excluir de Dios, no la activa.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando un acto se distingue de la potencia es necesario que el acto sea más noble que la potencia. Pero la acción de Dios no se distingue de su potencia, pues ambos son esencia divina, porque no hay diferencia entre su ser y su esencia. Por lo tanto, no es necesario que haya algo más noble que la potencia de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas creadas, la potencia no es sólo principio de acción sino también efecto. De este modo, en Dios se salva la razón de potencia en cuanto principio del efecto, no en cuanto principio de acción, ya que esto lo es su esencia. A no ser que se explicase según nuestro modo de entender y en el sentido que la esencia divina, que incluye, de modo simple, toda la perfección existente en las criaturas, sea concebida bajo la razón de potencia y bajo la de acción; lo mismo que es entendida bajo la razón de supuesto natural y bajo la razón de naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir:* No se dice que en Dios hay potencia como algo diferente, de hecho, de la ciencia y de la voluntad, sino con diferencia de razón. Es decir, en cuanto que la potencia conlleva razón de principio que ejecuta lo ordenado por la voluntad, y a lo que orienta la ciencia. Y en Dios estas tres cosas son lo mismo. También puede decirse que la misma ciencia y voluntad divina, en cuanto principio efectivo, tiene razón de potencia. Por eso, considerar en Dios la ciencia y la voluntad precede a la consideración de la potencia, como la causa precede la operación y el efecto.

ARTÍCULO 2

El poder de Dios, ¿es o no es infinito?

In Sent. 1 d.43 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 1,43; *Compend. Theol.* c.19; *De Pot.* q.1 a.2; *In Phys.* 8 lect.23; *In Metaphys.* 12 lect.8.

Objeciones por las que parece que el poder de Dios no es infinito:

1. Según el Filósofo en III *Physic.* \ todo lo infinito es imperfecto. Pero el poder de Dios no es imperfecto. Luego no es infinito.

2. Más aún. Todo poder se manifiesta en el efecto. De lo contrario, sería inútil. Por lo tanto, si el poder de Dios fuese infinito, sus efectos serían infinitos. Esto es imposible.

3. Todavía más. En VIII *Physic.*[4], el Filósofo demuestra que si el poder de algún cuerpo fuese infinito, movería inmediatamente. Pero Dios no mueve inmediatamente, sino que mueve a la criatura espiritual en el tiempo; y a la corporal en el tiempo y en el espacio, según dice Agustín en VIII *Super Genesim ad litteram*[5]. Luego su poder no es infinito.

En cambio está lo que dice Hilario en el VIII *De Trin.*[6]: Dios es *viviente, po-*

2. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.2 (BK 1019a19): S. Th. lect.14 n.955. 3. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. Th. lect.11 n.4. 4. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 266a31): S. Th. lect.21 n.6. 5. C.20: ML 34,388; c.22: ML 34,389. 6. L.8 c.24: ML 10,253.

deroso, de inmensa fortaleza. Todo lo inmenso es infinito. Luego el poder divino es infinito.

Solución. *Hay que decir:* Ya se dijo (a.1) que en Dios se encuentra la potencia activa en cuanto Él mismo es acto. Y su ser es infinito en cuanto que no está limitado por ningún recipiente, como dijimos anteriormente al tratar la infinitud de la esencia divina (q.7 a.1). Por lo tanto, es necesario que la potencia activa de Dios sea infinita. En todos los agentes se observa que cuanto mejor participa de la forma con que obran, tanto mayor es su poder para obrar. Lo mismo que cuanto más caliente es un cuerpo, tanto mayor poder tiene para calentar; y lo tendría infinito si infinito fuera su calor. Por lo tanto, como la esencia divina por la que Dios obra es infinita, como ya se demostró (q.7 a.1), su poder es infinito.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando de lo infinito por parte de la materia no determinada por la forma. Es la infinitud que le corresponde a la cantidad. Pero, como se demostró (q.7 a.1), no es ésta la infinitud de la esencia divina. Por lo tanto, tampoco la de su poder. Y no puede concluirse que sea imperfecto.

2. *A la segunda hay que decir:* El poder de un agente unívoco queda totalmente manifestado en su efecto. El poder generativo del hombre no puede engendrar más que al hombre. Pero el poder del agente no unívoco no se manifiesta totalmente en la producción de su efecto. El poder del sol no se manifiesta totalmente en un animal que surge de algo putrefacto. Es evidente que Dios no es agente unívoco; pues ningún otro ser conviene con Él en especie o género, como ya se demostró (q.3 a.5). Por eso, su efecto es siempre inferior a su poder. Y no es necesario que el poder de Dios se manifieste produciendo efectos infinitos. Sin embargo, aun cuando no produjera ningún efecto infinito, no por eso se frustraría el poder de Dios. Porque algo queda frustrado cuando no alcanza el fin al que está ordenado. Pero el poder de Dios no está ordenado a un efecto como fin, sino que, más bien, el mismo poder es el fin de su efecto.

3. *A la tercera hay que decir:* En VIII *Physic.* [7], el Filósofo demuestra que si algún cuerpo tuviera poder infinito, movería al margen del tiempo. Sin embargo, demuestra también [8] que el poder del motor del cielo es infinito, porque puede mover por tiempo infinito. Hay que concluir, pues, que su pensamiento establece que el poder de un cuerpo, si fuera infinito, movería sin emplear tiempo. No sucedería lo mismo con un motor incorpóreo. La razón está en que un cuerpo que mueve a otro, es agente unívoco. Por eso es necesario que todo el poder del agente se manifieste en el movimiento. Porque cuanto mayor es el poder del cuerpo que mueve, más veloz es el movimiento. Es necesario, por lo tanto, que, de ser infinito, mueva incomparablemente más rápido; y esto es mover al margen del tiempo. Pero el motor incorpóreo es agente no unívoco. Por eso es necesario que todo su poder se manifieste en el movimiento de tal forma que mueva al margen del tiempo. Y, sobre todo, porque mueve según lo que disponga su voluntad.

ARTÍCULO 3

Dios, ¿es o no es omnipotente?

3 q.13 a.1; *In Sent.* 1 d.42 q.2 a.2; 3 d.1 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 1,84; 2,22.25; *De Pot.* q.1 a.6.7; q.5 a.3; *Quodl.* 3 q.1 a.1; 5 q.2 a.1; 12 q.2 a.1; *In Ethic.* 6 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no es omnipotente:

1. Ser movido y sufrir alguna acción es propio de todos los seres. Pero no es así en Dios, ya que es inmutable, como se dijo (q.2 a.3; q.9 a.1). Por lo tanto, no es omnipotente.

2. Más aún. Pecar es hacer algo. Pero Dios no puede pecar ni *renunciar a sí mismo,* como se dice en 2 Tim 2,13. Luego Dios no es omnipotente.

3. Todavía más. Se dice [9] que Dios *manifiesta en grado sumo su omnipotencia perdonando y apiadándose.* Por lo tanto, lo máximo que puede hacer el poder divi-

7. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 266a29): S. Th. lect.21 n.6. 8. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.10 n.9 (BK 267b24): S. Th. lect.26 n.7. 9. Or. Colecta. Domingo 10 después de Pentecostés (W1,172).

no es perdonar y apiadarse. Pero hay algo mucho mayor que perdonar y apiadarse, como crear otro mundo o algo parecido. Luego Dios no es omnipotente.

4. Por último. Sobre aquello de 1 Cor 1,20: *Dios convirtió en necedad la sabiduría de este mundo,* dice la Glosa[10]: *Dios convirtió en necedad la sabiduría de este mundo, manifestando como posible lo que ella juzgaba como imposible.* Así, pues, parece que de lo posible o imposible no se debe juzgar por las causas segundas, como hace la sabiduría de este mundo, sino por el poder divino. Por lo tanto, si Dios es omnipotente, todo será posible. Y nada imposible. Anulado lo imposible, desaparece lo necesario, pues lo que es necesario que sea, es imposible que no sea. Por lo tanto, nada sería necesario en las cosas si Dios es omnipotente. Pero esto es imposible. Luego Dios no es omnipotente.

En cambio está lo que se dice en Lc 1,37: *Para Dios no hay palabra imposible de cumplir.*

Solución. *Hay que decir:* Por regla general todos confiesan que Dios es omnipotente. Pero parece difícil determinar la razón de omnipotencia. Pues cabe la duda en la afirmación: Dios todo lo puede. Pero, pensándolo correctamente, como el poder se refiere a lo posible, al decir que Dios todo lo puede, lo más correcto es entender que puede todo lo que es posible, y por eso es llamado omnipotente.

Según el Filósofo en V *Metaphys.*[11], *posible* puede decirse de algo de dos maneras: 1) *Una,* con respecto a algún poder. Así, lo que cae bajo el poder del hombre se llama *humanamente posible.* En este sentido no se puede decir que Dios sea omnipotente porque puede todo lo que pueden las criaturas naturales, pues su poder llega más lejos. Y si se dice que Dios es omnipotente porque puede todo lo que puede, esto no sería más que dar vueltas dentro de la omnipotencia. Pues no sería más que decir que Dios puede todo lo que puede.

Por lo tanto, hay que decir que Dios es llamado omnipotente porque puede *absolutamente todo lo posible,* que es 2) la *otra* manera de entender lo *posible.*

Se dice que algo es absolutamente posible o imposible por la relación de términos. Algo es posible porque el predicado no contradice al sujeto. Ejemplo: Sócrates está sentado. Algo es imposible absolutamente porque el predicado contradice al sujeto. Ejemplo: el hombre es asno.

Hay que tener presente que como todo agente produce algo semejante a él, a cada potencia activa le corresponde como objeto propio lo posible según la razón de acto en que se fundamenta cada potencia activa. Ejemplo: la potencia de calentar va referida a lo que puede ser calentado, y esto es su objeto propio. El ser divino, sobre el que se fundamenta la razón del poder divino, es el ser infinito no limitado por ningún género de ser, sino que contiene de antemano la perfección de todo ser. Por eso, todo lo que puede tener razón de ser cabe entre los posibles absolutos, con respecto a los que decimos que Dios es omnipotente. Y nada se opone a la razón de ser más que el no-ser. Por lo tanto, lo único que contradice a la razón de absolutamente posible, sometido a la potencia divina, es aquello que en sí mismo y simultáneamente contiene el ser y el no-ser. Así, pues, esto es lo que no está sometido a la omnipotencia, y no por defecto del poder divino, sino porque no tiene razón ni de factible ni de posible. Por lo tanto, todo lo que no implica contradicción cabe dentro de los posibles respecto a los que Dios es llamado omnipotente. Por otra parte, lo que implica tal contradicción no está sometido a la omnipotencia divina, porque no puede tener razón de posible. Por lo tanto, es más correcto decir: *No puede ser hecho,* que decir: *Dios no puede hacerlo.*

Tampoco esto va contra lo dicho por el ángel (Lc 1,37): *Para Dios no hay palabra imposible de cumplir.* Pues lo que implica contradicción no puede ser *palabra;* porque ningún entendimiento la puede concebir.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que Dios es omnipotente por razón de la potencia activa, no de la pasiva, como ya se indicó (sol.). Por eso, no contradice la om-

10. *Glossa ordin.* (6.34E); cf. AMBROSIASTER, *In 1 Cor* 1,20: ML 17,199. 11. ARISTÓTELES, 4, c.12 n.10 (BK 1019b34): S. Th. lect.14 n.961.

nipotencia lo que no puede ser movido ni sufrir una acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Pecar es no poder alcanzar una acción. Por lo tanto, poder pecar es poder ser deficiente actuando. Esto contradice la omnipotencia. Por eso, porque es omnipotente, Dios no puede pecar. Aun cuando el Filósofo diga en IV *Topic.*[12] que *Dios y el estudioso pueden hacer cosas malas.* Pero esto hay que entenderlo bajo una condición cuyo antecedente es imposible, como que Dios puede hacer el mal *si quiere;* pues nada impide que una condicional, cuyo antecedente y consecuente es imposible, sea verdadera. Ejemplo: *Si el hombre es asno, tiene cuatro patas.* O también puede entenderse que Dios puede hacer algo que ahora se estima como malo; y que, sin embargo, si lo hiciera sería bueno. O, también, pensar que habla acomodándose al pensar de los paganos, que pensaban que los hombres se transforman en dioses como Júpiter o Mercurio.

3. *A la tercera hay que decir:* La omnipotencia de Dios se manifiesta en grado sumo perdonando y apiadándose, porque la manera de demostrar que Dios tiene el poder supremo es perdonando libremente los pecados, ya que quien está sometido a la ley de un superior no es libre para perdonar los pecados. O también porque perdonando y apiadándose los conduce a la participación del bien infinito, que es el máximo efecto del poder divino. O porque, como se dijo anteriormente (q.21 a.4), el efecto de la misericordia divina es el fundamento de todas las obras divinas, ya que nada se debe a ningún ser más que por razón de lo que Dios le da sin debérselo. En esto se manifiesta en grado sumo la omnipotencia divina, que a ella misma le pertenece la primera institución de todos los bienes.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo absolutamente posible no lo es por las causas superiores ni por las inferiores, sino por sí mismo. Lo que es llamado posible para algún poder concreto, es llamado posible por la causa próxima. Por eso, lo que puede ser hecho inmediatamente sólo por Dios, como crear, justificar y similares, es llamado posible según la causa superior. Y lo que puede ser hecho por las causas inferiores es llamado posible según las causas inferiores. Pues según la condición de la causa próxima se dice que el efecto es necesario o contingente, como ya se indicó (q.14 a.13 ad 1). La necesidad de la sabiduría de este mundo consiste en pensar que lo imposible para la naturaleza es igualmente imposible para Dios. Resulta evidente que la omnipotencia de Dios no excluye la imposibilidad o necesidad de las cosas.

ARTÍCULO 4

¿Puede o no puede Dios hacer que lo pasado no fuera?

2-2 q.152 a.3 ad 3; *In Sent.* 1,42 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 2,25; *De Pot.* q.1 a.3 ad 9; *In Ethic.* 6 lect.2; *Quodl.* 5 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que Dios puede hacer que lo pasado no fuera:

1. Lo que en sí mismo es imposible, es más imposible que lo que lo es accidentalmente. Pero Dios puede hacer lo que en sí mismo es imposible, como abrir los ojos a un ciego, o devolver la vida a un muerto. Luego mucho más podrá hacer Dios lo que es imposible accidentalmente. Pero que lo pasado no haya sido es algo imposible accidentalmente. Ejemplo: que Sócrates no haya corrido es una imposibilidad accidental, por tratarse de algo que pasó. Luego Dios puede hacer que lo pasado no fuera.

2. Más aún. Lo que Dios pudo hacer, lo puede; pues su poder no disminuye. Pero Dios pudo hacer que, antes de que Sócrates corriera, no corriera. Luego Dios puede hacer que después de que Sócrates corriera, no hubiera corrido.

3. Todavía más. La caridad es una virtud mayor que la virginidad. Pero Dios puede devolver la caridad perdida. Luego también puede devolver la virginidad perdida. Por lo tanto, puede hacer que una mujer violada no lo haya sido.

En cambio está lo que dice Jerónimo[13]: *Dios, que todo lo puede, no puede hacer de una violada una virgen.* Por la misma razón, no puede hacer de algo pasado algo que no haya sido.

12. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 126a34).

13. *Epist. 22 ad Eustoch.* § 5: ML 22,397.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo anteriormente (a.3; q.7 a.2 ad 1), bajo la omnipotencia de Dios no cae lo que implica contradicción. Que lo pasado no haya sido implica contradicción. Como contradicción implica decir que Sócrates está sentado y no está sentado, como que estuvo sentado y no estuvo sentado. Decir que estuvo sentado indica algo pasado. Decir que no estuvo sentado indica algo que no fue. Por eso, que el pasado no fuera no cae bajo el poder divino. Y esto es lo que señala Agustín en *Contra Faustum*[14]: *El que diga: Si Dios es omnipotente, que haga que lo hecho no haya sido, no se da cuenta que está diciendo también: Si Dios es omnipotente, que haga que lo verdadero, por lo mismo por lo que es verdadero, sea falso.* Y el Filósofo en VI *Ethic.*[15] dice: *Sólo esto no puede hacer Dios: convertir lo hecho en no hecho.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando que lo pasado no haya existido, si se considera lo que pasó, sea una imposibilidad accidental, como, por ejemplo, el correr de Sócrates; sin embargo, si se considera lo pasado bajo la razón de pasado, el que no haya sido no sólo es imposible en sí mismo, sino absolutamente, pues indica contradicción. Y es más imposible que resucitar un muerto, algo que no implica contradicción, que se dice ser imposible para algún tipo de poder, en este caso, el natural. Este tipo de cosas imposibles está sometido al poder de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como Dios, por la perfección de su poder divino todo lo puede, pero algo, por no implicar razón de posible, no está sometido a tal poder; así también, si atendemos a la inmutabilidad del poder divino, lo que Dios pudo, lo puede. Pero hay cosas que, antes de que fueron hechas tuvieron razón de posibles y, después de hechas, dejaron de tenerla. Estas cosas son de las que se dice que no puede hacerlas porque no pueden ser hechas.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios puede devolver a una mujer violada la integridad de alma y cuerpo, pero no puede quitarle que haya sido violada. Como tampoco puede quitar a un pecador el que haya pecado y perdido la gracia.

ARTÍCULO 5

¿Puede o no puede Dios hacer lo que no hace?

In Sent. 1 d.43 q.2 a.1.2; *Cont. Gentes* 2,23.26.27; 3,98; *De Pot.* q.1 a.5.

Objeciones por las que parece que Dios no puede hacer más que lo que hace:

1. Dios no puede hacer lo que no conoció previamente ni predeterminó para que fuera hecho. Pero no conoció previamente ni predeterminó para que fuera hecho más que lo que hace. Luego no puede hacer más que lo que hace.

2. Más aún. Dios no puede hacer más que lo que debe y es justo que se haga. Pero Dios no debe hacer lo que no hace; tampoco es justo que haga lo que no hace. Luego Dios no puede hacer más que lo que hace.

3. Todavía más. Dios no puede hacer más que lo que es bueno y conveniente para lo hecho. Pero para las cosas hechas por Dios no es bueno ni conveniente que sean algo distinto a lo que son. Luego Dios no puede hacer más que lo que hace.

En cambio está lo que se dice en Mt 26,53: *¿Acaso no puedo rogar a mi Padre y me enviará ahora mismo más de doce legiones de ángeles?* Pero ni Él las pidió ni el Padre se las envió para enfrentarse a los judíos. Luego Dios puede hacer lo que no hace.

Solución. *Hay que decir:* Con respecto a esta cuestión ha habido dos opiniones erróneas. Algunos dijeron que Dios obra como por necesidad natural. Y así como de la acción de los seres naturales no puede provenir más que lo que proviene, como, por ejemplo, de un hombre otro hombre y de una oliva un olivo, así también de la operación divina no pueden provenir ni más cosas ni más orden de cosas que lo que ahora existe.

14. L.25 c.5: ML 42,481. 15. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 1139b10): S. Th. lect.2. 16. Cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* d.3 (9,44L); MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.20 (FR 189). En STO. TOMÁS, *De Pot.* q.3 a.4 se cita: *Liber de Causis.* § 9 (BA 173); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.4 (104v); ALGAZEL, *Metaphys.* p.1.ª tr.5 (MK 119,125).

Pero ya demostramos (q.19 a.3 y 4) que Dios no obra por necesidad natural, sino por su voluntad, que es causa de todo; y que tampoco está determinado necesariamente a hacer lo existente. Por eso, de ningún modo el actual orden de las cosas proviene de Dios con tal necesidad que no puedan provenir también otras.

Otros[17] sostuvieron que el poder de Dios está determinado al estado actual de las cosas por el orden de la sabiduría y justicia divinas, sin las que Dios nada hace. Como el poder de Dios, que es su esencia, no es más que la misma sabiduría de Dios, se puede decir correctamente que nada está en el poder de Dios que no esté en el orden de la sabiduría divina; pues la sabiduría divina comprehende todo lo que puede su poder. Sin embargo, el orden existente en las cosas y determinado por la sabiduría divina en el que consiste la justicia divina, como ya se dijo (q.21 a.4), no se adecua a la sabiduría divina como si la sabiduría divina estuviera limitada por este orden. Es evidente, por otra parte, que el orden impuesto por el sabio a las cosas que hace, lo toma del fin. Por eso, cuando el fin es proporcionado a lo que por él se hace, la sabiduría del que lo hace se limita a un orden fijo. No obstante, la bondad divina es un fin que sobrepasa sin ninguna proporción lo creado. Por eso, la sabiduría divina no se limita a un orden de cosas, sea el que fuere, de tal forma que no pueda hacer otro. Por eso, hay que decir que Dios puede hacer absolutamente cosas distintas a las que hace.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como en nosotros poder y esencia son distintos de la voluntad y del entendimiento, y el entendimiento, a su vez, lo es de la sabiduría, y la voluntad de la justicia, puede haber muchas cosas que caigan bajo nuestro poder, pero no en la voluntad justa ni en el entendimiento sabio. Pero en Dios, poder, esencia, voluntad, entendimiento, sabiduría y justicia son lo mismo; por lo tanto, nada puede haber en el poder divino que no esté en su voluntad justa ni en su entendimiento sabio. Sin embargo, porque la voluntad no está determinada necesariamente a esto o a aquello, a no ser partiendo de un supuesto, como ya se dijo (q.19 a.3), y tampoco la sabiduría y la justicia de Dios están limitadas a un orden determinado, como también se dijo (sol.), nada impide que algo esté bajo el poder de Dios sin que Él lo quiera y que no estén contenidas en el orden que Él dispuso. Y como el poder se entiende como lo que ejecuta; la voluntad como lo que manda; y el entendimiento y la sabiduría como los que dirigen, lo que se atribuye al poder en cuanto tal, se dice que Dios lo puede *con poder absoluto.* Y esto es todo aquello en lo que se salva la razón de ser, según se dijo (a,3). Por otra parte, lo que se atribuye al poder divino en cuanto que ejecuta lo ordenado por su voluntad, se dice que Dios lo puede hacer con *poder de orden.*

Por lo tanto, hay que decir que por poder absoluto Dios puede hacer cosas distintas de las que de antemano conoció y predeterminó a que fueran hechas. Sin embargo, no puede hacer cosas distintas a las que de antemano no había concebido ni predeterminado que fueran hechas. Porque el mismo hacer subyace a la presciencia y predeterminación; no el poder, que es natural. Así, pues, Dios hace algo porque quiere; sin embargo, no puede porque quiera, sino porque así es su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios a nadie debe nada. Sólo a sí mismo. Por eso, cuando se dice que Dios no puede hacer más que lo que debe, no se está diciendo más que no puede hacer sino lo que es conveniente y justo para Él. Y esto que digo *conveniente y justo,* puede tener dos sentidos: 1) cuando los términos conveniente y justo están unidos previamente al verbo *es,* de modo que la frase se reduzca a cosas presentes, y así se aplique al poder. En este caso es falso, pues significaría: *Dios no puede hacer sino lo que ahora es conveniente y justo.* En cambio, 2) si previamente están unidas al verbo *puede,* que da amplitud de sentido, y después al verbo *es,* se daría a entender un cierto presente indeterminado. En este caso, la frase sería verdadera, pues significaría: *Dios no puede hacer sino aquello que, de hacerlo, sería conveniente y justo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun

17. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.1 d.44 a.2 (BO 26).

cuando el presente orden de las cosas esté limitado a lo que actualmente existe, sin embargo, el poder y sabiduría divinas no se limitan a este orden. Por eso, aun cuando para lo que ahora es ningún otro orden fuera conveniente y justo, sin embargo, Dios puede hacer otras cosas e imponerles otro orden.

ARTÍCULO 6

Lo que Dios hace, ¿puede o no puede hacerlo mejor?

In Sent. 1 d.44 a.1-3; *De Verit.* q.29 a.3 ad 6.

Objeciones por las que parece que Dios no puede hacer mejor lo que hace:

1. Todo lo que Dios hace, lo hace con inmenso poder y sabiduría. Pero algo se hace mejor en tanto en cuanto con más poder y sabiduría se hace. Luego Dios no puede hacer algo mejor de lo que hace.

2. Más aún. Agustín argumenta así *Contra Maximino* [18]: *Si Dios puede engendrar y no quiso hacerlo a un hijo igual a Él, fue un envidioso.* Por lo mismo, si Dios pudo y no quiso hacer cosas mejores de las que hizo, fue un envidioso. Pero la envidia no está en Dios. Luego Dios lo hizo todo lo mejor posible. Por lo tanto, Dios no puede hacer algo mejor de lo que lo hace.

3. Todavía más. Lo que es sumamente bueno no puede ser superado porque por encima de lo óptimo no hay nada. Pero en el *Enchirid.*[19] dice Agustín: *Cada una de las cosas que Dios hizo es buena, pero en su conjunto son buenísimas, porque el conjunto es la admirable belleza del universo.* Luego el bien del universo no puede ser hecho mejor por Dios.

4. Por último. El hombre Cristo está lleno de gracia y de verdad, y posee el Espíritu sin medida; y no puede ser mejor. La bienaventuranza creada es llamada sumo bien, y no puede ser mejor. La bienaventurada virgen María ha sido exaltada sobre todos los coros angélicos; y no puede ser mejor. Así, pues, todo lo que Dios hizo no pudo hacerlo mejor.

En cambio está lo que se dice en Ef 3,20: *Dios es poderoso para hacer las cosas de un modo más sublime al que nosotros pedimos o pensamos.*

Solución. *Hay que decir:* La bondad de algo es doble: *Una,* esencial; como esencial al hombre es ser racional. En este sentido, Dios no puede hacer algo mejor de lo que es, aun cuando puede hacer que una cosa sea mejor que otra. Como tampoco puede hacer que el número cuatro sea mayor, pues ya no sería cuatro, sino otro número. Pues, como se dice en VIII *Metaphys.*[20], la adición de una diferencia sustancial en las definiciones es como la suma de una unidad en los números. La *otra* bondad es la que no es esencial; como es bueno para el hombre ser virtuoso o sabio. En este sentido, Dios puede hacer mejores las cosas hechas por Él. Hablando en términos absolutos, Dios puede hacer una cosa mejor que cualquiera de las hechas por Él[21].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que Dios puede hacer algo mejor de lo que lo hace, si el término *mejor* es sustantivo, la proposición es verdadera, ya que puede hacer otra cosa mejor que cualquiera de las hechas; y aun tratándose de las mismas cosas, puede hacerlas mejor en algunos aspectos, tal como se ha dicho (sol). Si, en cambio, el término *mejor* es adverbio y supone modo por parte del que hace, en este sentido Dios no puede hacerlo mejor de lo que lo hizo; porque no se puede hacer con mayor sabiduría y bondad. Si conlleva modo por parte de lo hecho, en este sentido puede hacerlo mejor; porque a las cosas hechas por Él puede darles un mejor modo de ser en cuanto a lo accidental, pero no en cuanto a lo esencial.

2. *A la segunda hay que decir:* Es esencial al hijo que, alcanzando la perfección, iguale al padre; pero no es esencial a ninguna criatura ser mejor de lo que Dios la hizo. Por lo tanto, la comparación es inaplicable.

3. *A la tercera hay que decir:* El universo, partiendo de lo que ahora lo inte-

18. L.2 c.7: ML 42,762. 19. C.10: ML 40,236. 20ARISTÓTELES,7, c.3 n.8 (BK 1044a1): S. Th. lect.3 n.1723. 21. Sorprende este final en el cuerpo del artículo. Nunca ha utilizado un *Simpliciter loquendo* sin previo razonamiento. Aun cuando nos hayamos ajustado al texto literalmente, la traducción más correcta sería: *sin más: Dios puede perfeccionar lo existente.* Cf. infra q.60 nota 13. *(N. del T.)*

gra, no puede ser mejor, ya que el orden dado por Dios a las cosas, y en el que consiste el bien del universo, es insuperable. Si fuese mejor, se rompería la proporción de orden; como la melodía de una cítara se rompe si una cuerda se tensa más de lo debido. Sin embargo, Dios puede hacer otras cosas o añadir otras a las existentes; y así el universo sería mejor.

4. *A la cuarta hay que decir:* La humanidad de Cristo por estar unida a Dios; la bienaventuranza creada por ser goce de Dios; la bienaventurada Virgen por ser Madre de Dios, tienen una cierta dignidad infinita que les proviene del bien infinito que es Dios. Y en este sentido, nada se puede hacer mejor, pues nada puede ser mejor que Dios.

CUESTIÓN 26

Sobre la bienaventuranza divina

Por último, y después de haber tratado lo referente a la unidad de la esencia divina, hay que hacerlo ahora sobre la bienaventuranza divina. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La bienaventuranza, ¿le corresponde o no le corresponde a Dios?—2. ¿Por qué se dice que Dios es bienaventurado? ¿Por el acto del entendimiento?—3. ¿Es o no es esencialmente la bienaventuranza de cada bienaventurado?—4. ¿Está o no está incluida en su bienaventuranza toda bienaventuranza?

ARTÍCULO 1

La bienaventuranza, ¿le corresponde o no le corresponde a Dios?

In Sent. 2 d.1 q.2 a.2 ad 4; *Cont. Gentes* 1,100.

Objeciones por las que parece que la bienaventuranza no le corresponde a Dios:

1. Según Boecio en el III *De Consol.* [1], la bienaventuranza es el *estado perfecto por acumulación de todos los bienes.* Pero la acumulación de bienes no se da en Dios, como ninguna composición. Luego la bienaventuranza no le corresponde a Dios.

2. Más aún. Según el Filósofo en I *Ethic.*[2], la bienaventuranza o felicidad es el *premio a la virtud.* Pero a Dios no le corresponde el premio, como tampoco el mérito. Luego tampoco la bienaventuranza.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 5,15: *A quien hará aparecer en el momento oportuno el Dios bienaventurado, Único poderoso, Rey de reyes, Señor de señores.*

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo. Pues con el nombre de bienaventuranza no se entiende más que el bien perfecto de la naturaleza intelectual, a quien le corresponde conocer la satisfacción del bien que posee; y a quien le corresponde también dominar sus acciones y el que le sobrevenga lo bueno o lo malo. Esto es propio del ser perfecto e inteligente, que, en grado sumo, es Dios. Por lo tanto, la bienaventuranza le corresponde a Dios en grado sumo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La acumulación de bienes se da en Dios, pero no por composición, sino por simplicidad. Porque lo que en lo creado es múltiple en Dios preexiste de modo simple y único, como ya se dijo anteriormente (q.4 a.2 ad 1; q.13 a.4).

2. *A la segunda hay que decir:* Ser pre-

1. *Prosa* 2: ML 63,724. 2. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1099b16): S. Th. lect.14 n.169.

mio a la virtud es algo accidental en la bienaventuranza adquirida; como accidental es en el ente ser término de la generación por pasar de la potencia al acto. Así, pues, como Dios tiene ser sin haber sido engendrado, así también tiene bienaventuranza sin necesidad de merecimientos.

ARTÍCULO 2

Dios, ¿es o no es llamado bienaventurado por razón del entendimiento?

In Sent. 2 d.16 a.2; *In 1 Tim.* c.6 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios no es llamado bienaventurado por razón del entendimiento:

1. La bienaventuranza es el sumo bien. Pero el bien se atribuye a Dios por esencia, porque el bien contempla al ser que, según Boecio en el libro *De Hebdomad.*[3], en Dios es esencial. Luego la bienaventuranza se atribuye a Dios por razón de la esencia, no del entendimiento.

2. Más aún. La bienaventuranza tiene razón de fin. El fin, como el bien, es el objeto de la voluntad. Luego la bienaventuranza se atribuye a Dios por razón de la voluntad, no del entendimiento.

En cambio está lo que dice Gregorio en el XXXII *Moralium*[4]*: Es glorioso quien, para disfrutar de sí mismo, no necesita las alabanzas ajenas.* Ser glorioso significa ser bienaventurado. Así, pues, como gozamos a Dios por el entendimiento, ya que, como dice Agustín[5], *la visión es toda la recompensa,* parece que la bienaventuranza hay que atribuirla a Dios por el entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Tal como dijimos (a.1), la bienaventuranza indica el bien perfecto de la naturaleza intelectual. Por eso, así como todas las cosas desean su perfección, así también la naturaleza intelectual desea ser bienaventurada. Lo más perfecto que hay en la naturaleza intelectual es la operación intelectual por la que, en cierto modo, lo capta todo. Por eso, la bienaventuranza de cualquier naturaleza intelectual creada consiste en entender. Y en Dios ser y entender son lo mismo, aunque se distinguen conceptualmente. Por eso, a Dios hay que atribuirle la bienaventuranza por razón del entendimiento; lo mismo cabe decir de los otros bienaventurados, que son llamados así por participar de la bienaventuranza divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento prueba que Dios es bienaventurado esencialmente; pero no que la bienaventuranza le corresponde por su esencia, sino más bien por razón del entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* La bienaventuranza en cuanto bien es el objeto de la voluntad. Pero el objeto es conocido antes del acto de la potencia. Por eso, según nuestro modo de entender, la bienaventuranza divina es anterior al acto de la voluntad que descansa en ella. Y esto no puede darse más que por el acto del entendimiento. Por eso la bienaventuranza está situada en el acto del entendimiento.

ARTÍCULO 3

¿Es o no es Dios la única bienaventuranza de los bienaventurados?

1-2 q.3 a.1; *In Sent.* 4 d.49 q.1 a.2 q.ª1.

Objeciones por las que parece que Dios es la única bienaventuranza de los bienaventurados:

1. Como se demostró (q.6 a.2), Dios es el sumo bien. Y como también se deduce de lo expuesto (q.11 a.3), es imposible que haya muchos bienes sumos. Así, pues, como el sumo bien es la razón de bienaventuranza, parece que la bienaventuranza no es otra cosa que Dios mismo.

2. Más aún. La bienaventuranza es el fin último de la naturaleza racional. Pero ser el último fin de la naturaleza racional es algo que sólo le corresponde a Dios. Luego la única bienaventuranza de los bienaventurados es Dios.

En cambio, según 1 Cor 15,41: *Una estrella se diferencia de otra por la claridad,* la bienaventuranza de uno es mayor que la de otro. Pero nada hay mayor que Dios. Luego la bienaventuranza es algo distinto a Dios.

3. ML 64,1314: S. Th. lect.4. 4. C.6: ML 76,639. 5. *Enarr. In Psalm.* 90, serm.2 v.16: ML 37,1170.

Solución. *Hay que decir:* La bienaventuranza de la naturaleza intelectual consiste en el acto del entendimiento. En éste hay que distinguir: el objeto del acto, que es lo inteligible; y el acto en sí mismo, que es entender. Así, pues, la bienaventuranza, considerada por parte del mismo objeto, es sólo Dios; pues en este sentido alguien sólo es bienaventurado porque entiende a Dios, siguiendo lo que dice Agustín en el V libro *Confess.*[6]: *Bienaventurado es quien te conoce, aunque ignore todo lo demás.* Pero por parte del acto del que entiende, la bienaventuranza es algo creado en las criaturas bienaventuradas; aunque en Dios, también, en este sentido, hay algo increado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En cuanto al objeto, la bienaventuranza es absolutamente el sumo bien. Pero en cuanto al acto, en las criaturas bienaventuradas es el sumo bien, no absolutamente, sino que entra en el género de bienes de los que puede participar la criatura.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice el Filósofo[7], el fin puede ser *que* y *por el que,* esto es, el objeto en sí mismo y su uso. Ejemplo: Para el avaro el fin es el dinero y adquirir dinero. Así, pues, el fin último de la criatura racional es Dios como objeto; y la bienaventuranza creada, como uso, o mejor dicho, como disfrute del objeto.

ARTÍCULO 4

¿Está o no está incluida en la bienaventuranza de Dios toda bienaventuranza?

Cont. Gentes 1, 102.

Objeciones por las que parece que en la bienaventuranza de Dios no está incluida toda bienaventuranza:

1. Hay falsas bienaventuranzas. Pero en Dios nada puede ser falso. Luego la bienaventuranza divina no contiene toda bienaventuranza.

2. Más aún. Para algunos, hay una bienaventuranza que consiste en cosas materiales, como placeres, riquezas y similares; y esto no es aplicable a Dios, ya que es incorpóreo. Luego su bienaventuranza no contiene toda bienaventuranza.

En cambio está el hecho de que la bienaventuranza es una perfección. Y, como quedó demostrado (q.4 a.2), la perfección divina contiene toda perfección. Luego la bienaventuranza divina contiene toda bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* Todo lo que es deseable en cualquier bienaventuranza, verdadera o falsa, preexiste totalmente y de forma sublime en la bienaventuranza divina. Con respecto a la dicha contemplativa, se contempla y lo contempla todo con una ininterrumpida y clarísima visión. Con respecto a la dicha activa, gobierna el universo entero. Con respecto a la dicha terrena, consistente en placeres, riquezas, poder, dignidad y fama, tal como dice Boecio en III *De Consol.*[8], tiene todo el gozo que cualquiera puede tener; con respecto a las riquezas, tiene toda la abundancia que las riquezas pueden dar; con respecto al poder, es omnipotente; con respecto a la dignidad, todos los grados están en Él; y con respecto a la fama, es admirado por todos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una bienaventuranza es falsa por no reunir lo propio de la verdadera. En este sentido, no le corresponde a Dios. No obstante, en lo que tenga de semejanza, por tenue que sea, con la bienaventuranza verdadera, preexiste totalmente en la bienaventuranza divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Los bienes que están materialmente en los seres corporales, en Dios están espiritualmente, tal como Él es.

Todo lo tratado sobre la unidad de la esencia divina puede ser tenido ya por suficiente (cf. q.2 introd.).

6. C.4: ML 32,708. 7. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.4 n.5 (BK 415b20): S. Th. lect.7 n.316. 8. Prosa 2: ML 63,724.

LA TRINIDAD DE PERSONAS

Introducción a las cuestiones 27 a 43
Por SEBASTIÁN FUSTER PERELLÓ, O.P.

En el prólogo a la q.2, Santo Tomás introducía una división bipartita en el estudio de Dios en sí mismo: lo que se refiere a la unidad de esencia (qq.2-26) y lo que atañe a la trinidad de personas (qq.27-43). Finalizada la q.26, pasa lógicamente, sin más problemas, de una a otra parte. También nuestra introducción hay que leerla sin discontinuidad con lo dicho en el prólogo a la q.2. Sería un error creer que se dan dos tratados, uno *De Deo Uno* y otro *De Deo Trino.* Esta nomenclatura no se halla en la Suma y puede fácilmente falsificar el pensamiento del Angélico.

Lo que aquí se propone iluminar es la fe cristiana, según la cual el único Dios es tri-personal. Ahora bien, las personas divinas se entienden por el concepto de *relación,* y el fundamento ontológico de las relaciones trinitarias son las procesiones u orígenes. En consecuencia, el orden lógico nos conduce a tratar: 1.° de las *procesiones* u orígenes, punto básico de toda explicación trinitaria (q.27); 2.° de las *relaciones,* que fluyen de las procesiones divinas y constituyen a las personas (q.28); 3.° de las *personas,* que no son sino esas mismas relaciones subsistentes, idénticas a la esencia, pero opuestas entre sí (qq.29-43). De estos tres apartados, los dos primeros son como la introducción al tercero, que es propiamente el objeto de estudio (cf. q.29 pról.)

OJEADA HISTÓRICA.—Para las primeras generaciones cristianas, el misterio trinitario fue una verdad vivida de una incomparable fuerza espiritual. El modo de considerarlo fue neta y sencillamente su proyección bíblica, es decir, una perspectiva económico-salvífica. El Padre es la fuente de toda salvación, por medio de Jesús, su Hijo encarnado, y gracias a la presencia del Espíritu que nos ha sido enviado. El Espíritu ilumina al hombre haciéndole comprender que Jesús es el Hijo; y, por medio del Hijo, el hombre tiene acceso al Padre. El testigo más valioso es IGNACIO DE ANTIOQUÍA, cuyas cartas camino del martirio rebosan entusiasmo y amor. Dios Padre y Jesucristo aparecen frecuentemente asociados en una misma fe y en un mismo culto. Habla también del papel del Espíritu, sobre todo en la jerarquía de la Iglesia. Junto a él hay que recordar a la *Didaché,* o Doctrina de los doce Apóstoles, con su bautismo trinitario, y a SAN CLEMENTE ROMANO, que en su *Carta a los corintios* manifiesta una afirmación tranquila de la fe, en su perspectiva bíblica, al margen de toda controversia.

Pronto surgieron discrepancias doctrinales y la Iglesia se vio obligada —para defender el sentido de su creencia— a expresar su convicción en un lenguaje filosófico alejado del bíblico. De esta forma, la fe trinitaria fue perdiendo la sencillez primitiva, y el más sublime y vital de los misterios llegó a ser el más abstracto y hasta el más indiferente para la vida espiritual de los creyentes (cf. VARIOS, *La Trinidad en la tradición prenicena* [Salamanca 1973]; J. M. KELLY, *Primitivos credos cristianos* [Salamanca 1980] p.39-70).

Eslabón importantísimo en la tradición doctrinal es SAN IRENEO († 202). A través de Policarpo engarza con San Juan. No le preocupan las especulaciones de los filósofos, antes saber qué es lo que enseñaron los apóstoles. Ofrece básicamente una visión bíblico-económico-salvífica, centrada en la

encarnación de Jesús. Sin embargo, el uso frecuente de conceptos griegos, impuestos por la controversia con Marción, prepara el desarrollo futuro de una teología trinitaria ontológica (cf. F. VERNET, *Irénée:* DTC 7, 2394-2533; G. BARDY, *Trinité:* DTC 7, 1622-1632; A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie* [Paris 1966]).

En la línea de ser, al mismo tiempo, testigos fieles de una tradición apostólica e iniciadores de un lenguaje más helénico que bíblico en su intento de comprender racionalmente el misterio, hay que contar en los primeros siglos a SAN JUSTINO († h. 165), que en sus *Apologías* y en su *Diálogo con Trifón* trata admirablemente sobre la divinidad de la Palabra, si bien, influenciado por la filosofía platónica, adopta posturas con cierto sabor subordinacionista; a CLEMENTE DE ALEJANDRÍA († 215), con sus *Pedagogo* y *Stromata,* acusado con frecuencia de humanista y helenizante; a ORÍGENES (f 254), principalmente con su obra *De Principiis,* donde analiza con clarividencia la trinidad de las personas y la generación de la Palabra, cayendo como Justino en actitudes subordinacionistas. En la polémica con los *modalistas* y *sabelianos* hay que recordar también a HIPÓLITO († 236), *Contra Noetum;* a NOVACIANO (fines s. III) con su *De Trinitate;* y a TERTULIANO.

TERTULIANO († 220) recurre ante todo a las iglesias apostólicas, y principalmente a la de Roma, para asegurar su fe.*(De Praescrip.* cc. 20-21; *Adv. Man.* 1,1). Aun así, ilumina el dato revelado con un lenguaje teológico nuevo. Es el primero en usar el vocablo latino «trinitas» *(De Pudic.* 21; *Adv. Prax.* 2); en encontrar la fórmula clásica «tres personas, una sola sustancia» *(Adv. Prax.* 2); en emplear el término «persona» para nombrar a los «tres sujetos trinitarios» (l.c., 7ss). Para esclarecer la triplicidad divina sin atentar contra la unicidad recurre al concepto de *relación de origen* (l.c., 2,3,5, etc.). Puede decirse que con Tertuliano nace la teología trinitaria en su dimensión ontológica. Nicea asume términos y conceptos suyos. Le siguen prácticamente todos los occidentales, entre ellos San Agustín y Santo Tomás (cf. *Adversus Praxeam,* edición crítica con traducción y notas en italiano [Torino 1959]; J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien. Histoire, doctrine, méthode* [Paris 1968]; J. L. PRESTIGE, *Monoteísmo orgánico:* Dios en el pensamiento de los Padres [Salamanca 1977] 119-132).

La fe de la Iglesia quedó definitivamente formulada —en su visión ontológica— en los concilios de NICEA (a.325) y CONSTANTINOPLA (a.381). Nicea define la *consustancialidad* del Hijo frente a los arrianos. Constantinopla, la divinidad del Espíritu frente a Macedonio; cf. J. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla* (Vitoria 1969); VARIOS, *El Concilio de Constantinopla I y el Espíritu Santo* (Salamanca 1983).

El siglo IV se caracteriza por largas y profundas polémicas trinitarias. Por una parte están los ANTI-NICENOS, y entre ellos, principalmente, el *macedonianismo;* por otra está SAN ATANASIO († 373), fiel defensor de la doctrina de Nicea. Defendió la consustancialidad del Hijo con el Padre y explicó la generación del Logos con gran acierto. Entre sus obras figuran *Orationes quattuor contra Arianos; Liber de Trinitate et Spiritu Sancto; Epistola de Nicoenis decretis;* etcétera. Junto a él hay que recordar a SAN BASILIO († 379), *Adversus Eunomium, Liber de Spiritu Sancto;* S. GREGORIO NACIANCENO († 389), *Orationes;* S. GREGORIO NYSENO († c.394), *Oratio catechetica, Contra Eunomium;* SAN HILARIO († 367), *De Trinitate;* SAN CIRILO DE JERUSALÉN († 386), *Catecheses;* DÍDIMO EL CIEGO († 398), *Liber de Spiritu Sancto;* etc.

El siglo V nos brinda dos figuras extraordinarias. En *Oriente,* SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA († 444), *Thesaurus de Sancta et Consubstantiali Trinitate,* que es

como una suma de todo lo dicho hasta el momento sobre el misterio. En *Occidente,* SAN AGUSTÍN.

SAN AGUSTÍN († 430) dedicó más de quince años a redactar su *De Trinitate* (BAC, *Obras,* t.V, Madrid 1968). La obra está dividida en dos partes. En la primera (libros I-VII) rechaza las opiniones heterodoxas; en la segunda, bucea en el misterio de Dios sirviéndose de múltiples imágenes que descubre en el hombre, todas las cuales expresan a su manera algo de la Trinidad increada (libros VIII-XV). Más que el cerebro de un intelectual habla un alma contemplativa. Su estudio abarca una doble vertiente: *a)* un conocimiento racional del misterio por medio de las *relaciones; b)* un saber místico del mismo *(modo interiore).* «La progresión del pensamiento de San Agustín es prácticamente imposible de captar si prescindimos de ese constante diálogo con la Trinidad viviente en el alma, si no se tiene en cuenta ese ir y venir a Dios presente en el alma y el alma en presencia de Dios» (G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* [Madrid 1964] p.82).

Agustín proyectó una luz considerable a la especulación trinitaria, aunque permanece coartado por ciertas limitaciones. Por una parte, falta a su análisis un estudio formal del fundamento metafísico de las relaciones, cosa que hará Santo Tomás a través de la idea de *procesión* (cf. 1 q.27 a.1). Por otra, no acaba de aceptar el concepto de *persona* referido a la Trinidad. Espíritu neoplatónico, se inclinó siempre a entender persona como un absoluto sustancial (cf. 1 q.29 a.4).

Tertuliano y Agustín son Padres «latinos». Su enfoque es algo distinto a la tradición oriental-griega.

a. Los PADRES GRIEGOS siguen más de cerca el modo bíblico de hablar. Parten del hecho de que en la Escritura se habla del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y sólo después se esfuerzan por razonar cómo siendo *tres* (¿personas? ¿hipóstasis?...) son un *solo Dios* (una esencia, una naturaleza).

El apoyo humano lo encuentran en la idea de *donación,* trasvase de la *participación* platónica. Esta explica el origen o la procesión de la Palabra y del Espíritu, concibiéndolo no a modo de operación del entendimiento y de la voluntad, sino a modo de comunicación de la naturaleza divina: el Padre *dona* su propia sustancia al Hijo y, por medio del Hijo, al Espíritu.

Este enfoque tiende a refutar de forma directa el monarquianismo y el modalismo. Como lado positivo tiene que su lenguaje parece favorecer más la vivencia espiritual del misterio. Dios deja de ser una «esencia abstracta» para presentarse en su triple dimensión de Padre, Hijo y Espíritu de cara a la salvación del hombre. Como lado negativo tiene que, aparte de que su forma de expresarse tiene un sabor subordinacionista y triteísta, son muchos los puntos que deja sin razonamiento satisfactorio. Por ejemplo: ¿por qué se dan dos procesiones y solamente dos? ¿Por qué solamente la primera se llama generación?, etc.

b. Los PADRES LATINOS parten del hecho de que en la Escritura se habla de *un único Dios* y se esfuerzan por razonar cómo siendo *uno* puede ser al mismo tiempo *tres* (¿personas? ¿hipóstasis?...)

Como trampolín racional se apoyan en las huellas o imágenes trinitarias que creen descubrir en el hombre («teoría psicológica»). *Unidad de vida* con dos facultades operativas inmanentes: el «entendimiento» que produce el *verbo;* y la «voluntad» que produce el *amor.*

Este enfoque está dirigido fundamentalmente contra cualquier forma de dualismo o subordinacionismo. Y tiene de bueno que, desde el ángulo es-

peculativo, es una concepción más lógica, que viene a dar razón de muchos de los interrogantes abiertos a los griegos. Su parte negativa está en que, por una parte, su lenguaje se manifiesta mucho más condicionado por la filosofía; y, por otra, en que en la práctica ha sido determinante notable en la carencia de espíritu trinitario en la vivencia habitual de los cristianos.

c. Sería, sin embargo, erróneo concebir ambas visiones como dos teologías paralelas, y muchos menos opuestas. Indudablemente se entrecruzan. La griega es mucho más metafísica de lo que pudiera parecer, y la latina mucho más personalista (cf. notas a 1 q.33 a.1; q.43 a.3).

H. BARRE, *Trinité que j'adore* (París 1965) p.21-54; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) p.437-446; A. SEGOVIA, *Equivalencia de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias griega y latina:* Estudios Eclesiásticos 21 (1947) 435-478.

LAS FUENTES DE SANTO TOMÁS.—La fe de la Iglesia había sido formulada en repetidas ocasiones por el Magisterio, y Santo Tomás conocía muchos de esos documentos: concilio de Nicea (a.325), Constantinopla (a.381), Toledo (a.447 y 675), IV de Letrán (a. 1215). Conocía indudablemente los tres símbolos litúrgicos: el llamado de los Apóstoles, el Niceno-constantinopolitano y el «Quicumque», que creía ser de Atanasio (cf. *In Sent.* 3 d.25 q.1 a.1 qla.3).

Demostró siempre vivo interés por descubrir y acudir a las fuentes patrísticas, procurándose a veces traducciones especiales, adelantándose a sus contemporáneos en el conocimiento de ciertos textos. Condicionado, no obstante, por las limitaciones inherentes a la época, no logra con frecuencia llegar a los originales si no es a través de recopilaciones y traducciones, a veces deficientes. Posiblemente es el autor medieval que concede mayor valor a la autoridad de los SS. Padres —argumento, dice, *ex propriis sed probabiliter*— que llega a considerar como un «lugar teológico» al lado de la Escritura (cf. 1 q.1 a.8 ad 2; 2-2 q.1 a.5 ad 2; ib. aa.9-10).

De los Padres latinos conoce los nombres más ilustres de cada época. Quien más influencia ha ejercido en él es San Agustín, cuyos libros *De Trinitate* ha leído con detención y de quien se siente deudor (1 q.32 a.1 ad 2). Le cita unas 112 veces (más 11 inauténticas), menciona trece de sus obras, aduciendo 74 citas del *De Trinitate.*

De los Padres griegos, los que más cita son Orígenes, Dídimo (Pseudo-Basilio), Basilio, Crisóstomo, Pseudo-Dionisio y Juan Damasceno. Ha comentado al Pseudo-Dionisio *(In de Divinis nominibus)* y ha leído la *Expositio fidei orthodoxae* de San Juan. De los otros, salvo algunos comentarios de Orígenes y del Crisóstomo, no conocía más que lo que ofrecían los florilegios (cf. G. BARDY, *Notes sur les sources patristiques de S. Th. dans la 1 partie de la Somme théologique:* RvScPhTh [1923] 493-502; C. DOZOIS, *Sources patristiques chez saint Thomas:* Rv Univ Ott. 33 [1963] 28-48, 145-167; G. GEENEN, *Saint Thomas et les Pères:* DTC XV 738-759).

Conoce igualmente a Boecio († 524), llamado el «último romano y el primer escolástico», que llegó a ser, junto con Agustín, el gran maestro de la primera Edad Media. Es uno de los autores más estimados de Santo Tomás, a quien cita unas 135 veces entre la Suma Teológica y la Contra Gentes. Escribió también una *Expositio super Boetium de Trinitate* (1257-1258).

En cuanto a los autores escolásticos más cercanos —San Anselmo († 1109), Hugo de San Víctor († 1141), Ricardo de San Víctor († 1141), Abelardo († 1142), etc.— puede decirse que los conoce a todos, así como las diferentes escuelas y corrientes. Hay en la Suma un eco discreto de los

mismos, callando a veces su nombre, mencionándolos con el término *antiqui* o *magistri.* De forma particular conoce a Pedro Lombardo († 1159), cuya obra *Quattuor libri Sententiarum* comentó ampliamente. Otra obra que conocía a fondo es la *Summa Theologiae* de Alejandro de Hales († 1245), de la que probablemente tomó mucho material patrístico.

Alberto Magno fue su gran maestro. Sin él no hubiera sido el gran Tomás de Aquino. Alberto fue el primero de los grandes escolásticos en introducir la obra de Aristóteles en teología, pero sin abandonar del todo la filosofía de Platón, debido a la fuerte tradición agustiniana. Tomás sigue sus pasos en una línea de continuidad progresiva. Es posible que, en más de una ocasión, el Maestro se haya inspirado también en su discípulo.

M. D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle* (Paris 1957); J. GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle* (Paris 1948); *L'essor de la littérature latine au XII siècle* (Paris 1954); M. GRABMANN, *Historia de la teología católica* (Madrid 1940); A. ROBLES, *Problemática y enfoques de la Teología medieval* (Valencia 1982).

LA ESPECULACIÓN TOMISTA.—La afirmación de la fe se articula en tres niveles. El primero es el *kerygmático,* la proclamación neotestamentaria de que Jesús es el Salvador. El segundo es el *dogmático,* el intento por parte de la Iglesia de asegurar la confesión de fe bíblica mediante unas fórmulas que la determinen. El tercero es el *teológico,* el esfuerzo de penetración intelectual en el contenido del dogma.

En lo que se refiere al dogma trinitario, el esfuerzo teológico corre caminos distintos, aunque convergentes, según se trate de Oriente u Occidente.

Que Santo Tomás se sitúa en la línea de los Padres latinos es incuestionable. De las 17 cuestiones que abarca el estudio, dieciséis están dedicadas a escudriñar con la razón humana el insondable misterio de cómo siendo un solo Dios se dan tres personas realmente distintas. Sólo en la última, la cuestión 43, habla de las *misiones,* es decir, de la proyección de las personas divinas hacia el hombre. Quizás por esto haya sido juzgado con excesiva severidad y considerado no raras veces como un teólogo arcaico en un hoy, como el nuestro, donde lo único que importa es lo funcional y dinámico. No faltan autores que le acusan del «aislamiento» con que el misterio trinitario se ha visto envuelto. Sin embargo, como escribe A. Milano, «no es posible dejar al margen la gran tradición teológica (tomista) ignorándola o fingiendo ignorarla; sólo si se la conoce y se la valora con atención y respeto se puede esperar superarla, valiéndose de sus preciosas enseñanzas» *(Trinidad:* Dic. Teol. Interd. IV (1983) p.577).

Hay que comenzar por reconocer un valor religioso-salvífico a la especulación trinitaria.

a. Los grandes «especulativos» fueron grandes «santos», y la vivencia del misterio fue clave de su espiritualidad. Tanto Agustín como Tomás especulan no «para saber», sino en orden a *vivir* y a *hacer vivir.* Podría añadirse que también en el mundo griego los Padres son grandes especulativos, p.ej., los Capadocios. Y es que la Trinidad económica —e.d., Dios-trino captado en primera instancia en su *carácter funcional* de historia de salvación— es por sí mismo una invitación a penetrar hasta la realidad profunda que se esconde tras su dinamismo: la Trinidad *inmanente.* Cuando el entendimiento humano verifica los fenómenos, anda inquieto y sin descanso hasta tanto alcanza las esencias (1 q.12 a.1).

b. Una de las razones principales que condujo a los SS. PP. a la es-

peculación trinitaria fue la necesidad de *defender la fe.* Si, apoyándose en la filosofía, los autores deformaban la creencia transmitida desde los Apóstoles, fue importante servirse de la misma filosofía para defenderla. Aunque el punto de partida y la meta de llegada fuera la Palabra revelada, resultaba imprescindible usar el lenguaje de los hombres que la traducían a su modo. En este sentido, «lo filosófico designa, ni más ni menos, la dimensión misionera del concepto de Dios, ese momento con el que se hace comprensible hacia fuera» (J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* [Madrid 1962] p.39).

Para Santo Tomás — como ya para Agustín—, las opiniones contrarias a la fe de la Iglesia son como una ocasión permitida por Dios para sacudir la pereza del creyente y estimularle a un mayor conocimiento de lo revelado: lo cual, en definitiva, es un valor salvífico, ya que la fe es principio y raíz de la justificación. De ahí la importancia de que en la comunidad eclesial haya también miembros dedicados a la especulación (cf. S. AGUSTÍN, *In* Ps *54* 22: Obras (BAC) XX 357-358; STO. TOMÁS, *De Pot.* q.9 a.5; q.10 a.2; *In* 1 Cor 11,19, lect IV, Marietti 628; *Suma* 1 q.29 a.3 ad 1; 1 q.32 a.2).

c. El hecho de que Santo Tomás se sitúe en una línea latina —aun aceptando las limitaciones de tal enfoque— no equivale a decir que su teología es una visión abstracta y desencarnada. Su visión es altamente *personalista,* en el sentido de que todo cristiano, en su vida normal de bautizado, puede —y, en principio, debe llegar a tener relaciones personales, de amigo a amigo, no ya con un *dios neutro* (Dios = esencia), sino con cada una de las tres personas (Dios = Padre, Hijo, Espíritu). Cf. notas a 1 q.33 a.1; 1 q.43 a.3.

DIVISIÓN DEL APARTADO «DIOS-TRINIDAD». —Hay que reconocer que, dentro de una visión ontológica de la Trinidad, el estudio de Santo Tomás sigue una lógica serena e inflexible, casi matemática. Posiblemente es uno de sus tratados mejor estructurados. Puesto que las *personas* se entienden por el concepto de *relación* y el fundamento de las relaciones divinas son sus *procesiones* u orígenes, el orden se impone:

I. **de las procesiones** (q.27)
II. **de las relaciones** (q.28)
III. **de las personas** (qq.29-43)
  A. *Consideradas absolutamente:*
    1) En común:
      a. Sentido del término «persona» aplicado a Dios (q.29),
      b. Número de personas divinas (q.30).
      c. Algunas cosas que van anejas al número, como es la oposición, la semejanza, etc. (q.31).
      d. De cómo podemos conocer las Personas divinas (q.32).
    2) En particular:
      a. Sobre la persona del Padre (q.33).
      b. Sobre la persona del Hijo:
        — como Palabra (q.34).
        — como Imagen (q.35).
      c. Sobre la persona del Espíritu:
        — el nombre de Espíritu (q.36).
        — el nombre de Amor (q.37).
        — el nombre de Don (q.38).
  B. *Consideradas relativamente por comparación:*
    1) A la esencia divina (q.39),
    2) A las relaciones divinas (q.40),

3) A los actos nocionales (q.41),
4) Entre sí:
   a. En cuanto a la igualdad y semejanza (q.42),
   b. En cuanto a su misión o envío a los nombres (q.43).

BIBLIOGRAFÍA

Hemos preferido ir anotando la bibliografía a través de la Introducción y de las notas correspondientes, porque, si son muchos los estudios sobre puntos concretos de la doctrina de Santo Tomás, son relativamente pocos los análisis de conjunto. Habría que remontarse a los antiguos comentaristas. Con todo, indicamos a continuación algunas obras, de fácil acceso para el lector, que pueden ayudarle a penetrar en el pensamiento tomista.

CONGAR, Y., *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983).
CUERVO, M., *Introducciones y notas a p.I qq.27-43:* Suma Teológica, t.II (Madrid 1948) p.3-675.
BARRE, H., *Trinité que j'adore* (París 1965).
DONDEINE, A., *La Trinité:* Somme Théologique (Paris 1943).
ISAAC, J., *Dieu est Père, Fils, Esprit-Saint:* Initiation Catholique, t.II (Paris 1957) 143-204.
LAFONT, G., *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás* (Madrid 1964).
LE GUILOU, M. J., *Le Dieu de saint Thomas:* Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario (Roma-Napoli 1974) 161-172.
NICOLAS, J. H., *Synthèse Dogmatique* (Friburgo 1985) p.31-265.
NICOLAS, J. H., *Les trois qui sont le Dieu unique:* Somme Théologique (Paris 1984) p.351-461.
ROYO MARÍN, A., *Dios y su obra* (Madrid 1963).
VARIOS, *Dio e l'economia della salvezza:* Atti Congres. Internazionale, t.III (Roma-Napoli 1976).

CUESTIÓN 27

Sobre el origen de las personas divinas

Después de haber tratado lo referente a la unidad de la esencia divina, ahora falta por analizar lo concerniente a la trinidad de las personas divinas. Porque las personas divinas se distinguen por sus relaciones de origen, el método expositivo exige que tratemos primero el origen o procesión; después, las relaciones de origen o procesión; por último, las Personas.

La cuestión referente al origen-procesión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. En las personas divinas, ¿hay o no hay procesión?—2. Alguna de las procesiones en las personas divinas, ¿puede o no puede ser llamada generación?—3. Además de la generación, ¿puede o no puede haber alguna otra procesión en Dios?—4. ¿Hay o no hay alguna otra procesión que pueda ser llamada generación?—5. ¿Hay o no hay en las personas divinas más de dos procesiones?

ARTÍCULO 1

¿Hay o no hay procesión en las personas divinas?

In Sent. 1 d.6 q.1 a.3; d.13 q.1 a.1.2; d.17 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 4, 11; *Compend. Theol.* c.52; *De Pot.* q.9 a.5;q.10a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no puede haber ninguna procesión:

1. La procesión significa movimiento hacia fuera. Pero en Dios nada hay mutable ni externo. Luego tampoco hay procesión.

2. Más aún. Todo lo que procede es distinto de aquello de lo que procede. Pero en Dios no hay diversidad alguna, ya que es todo simplicidad. Luego no hay procesión alguna.

3. Todavía más. Proceder de otro parece que contradice la noción de primer principio. Pero, como se demostró antes (q.2 a.3), Dios es el primer principio. Luego en Dios no cabe la procesión.

En cambio está lo que en Jn 8,42 dice el Señor: *Yo salí de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Para lo divino, la Escritura [a] utiliza nombres relativos a la procesión. Pero algunos entendieron esta procesión de distinta manera [b]. Pues algunos la tomaron como el efecto procede de la causa. Así, Arrio dijo [1] que el Hijo procedía del Padre como su primera criatura, y que el Espíritu Santo procedía como una criatura del Padre y del Hijo. Según esto, ni el Hijo era verdadero Dios, ni tampoco el Espíritu lo era. Y esto va contra lo que del Hijo se dice en 1 Jn 5,20: *Para que estemos en su verdadero Hijo, que es verdadero Dios.* Y de lo que del Espíritu se dice en 1 Cor 6,19: *¿Ignoráis que vuestros miembros son Templos del Espíritu Santo?* Tener templo sólo le corresponde a Dios.

Otros dijeron que esta procesión es como la causa está en el efecto, esto es, en cuanto que lo mueve o imprime en él su semejanza. Esto lo sostuvo Sabelio diciendo [2] que el mismo Dios Padre es el Hijo en cuanto que tomó carne de la Virgen. Y también es el Espíritu Santo en cuanto que santifica a la criatura racional y la mueve hacia la vida. Esto contradice lo que el Señor dice de sí mismo en Jn 5,19: *Por sí mismo nada puede hacer el Hijo;* y otras muchas cosas por las que se demuestra que no es lo mismo el Padre que el Hijo.

Analizándolo más detenidamente [c] se ve que ambos tomaron la procesión en el sentido de algo hacia fuera; por eso ninguno colocó la procesión divina en el mismo Dios. Pero como toda procesión significa acción, así como la acción que

1. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 49: ML 42,39. 2. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 41: ML 42,32.

---

a. El *punto de partida* es la revelación, tal como la entiende la Iglesia. S. T. es consciente de que la razón filosófica no puede llegar a demostrar la existencia de orígenes intra-divinos. El simple hecho de intentarlo sería atentar contra la fe, ridiculizar la religión y fomentar el ateísmo (1 q.32 a.1). No es un filósofo sino un creyente. Precisamente porque comienza aceptando la tripersonalidad divina, re-encuentra este orden personal —si cabe mejor conocido y más explícito— al fin de su razonamiento. Y es que, una vez aceptada la fe, busca razones de conveniencia, con lo que consigue hacer ver que la creencia es razonable (1 q.32 a.1 ad 2).

b. He aquí plasmada una peculiaridad del temperamento teológico de S. T.: su sentido histórico. Cita y caracteriza las doctrinas antitéticas de Arrio y Sabelio. Arrio († 336) negaba la consustancialidad de las Personas divinas cayendo en un claro subordinacionismo. Sabelio (s. III) negaba la distinción real de las mismas, desembocando en un puro modalismo. S. T. conocía bien la controversia desde los inicios de su enseñanza teológica, gracias a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Pero, no satisfecho, buscó llegar a las fuentes y profundizar en la documentación. Sus principales cauces fueron Hilario, Agustín y Boecio, particularmente Agustín. El resumen que presenta en la Suma aparece más extenso en otras obras *(In Sent.* 1 d.24 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 4,6; cf. P. WORRAL, *Saint Thomas and arianism:* RTAM 23 [1956] 208-259; 24 [1957] 45-100).

c. Tomás da aquí un paso más adelante que Agustín: busca el fundamento metafísico de las «relaciones» y cree encontrarlo en el concepto de «procesión». Es una preocupación que lleva desde joven. Ya en su comentario a las *Sentencias (In Sent.* 1 d.13 a.2), cuando la mayoría de los comentaristas se embargan en un análisis de la diferencia entre la generación de la Palabra y la procesión del Espíritu, S. T. se fija no ya en la diferencia sino en lo que es común a las dos, centrando su atención sobre la noción genérica de procesión. Lo mismo hace, esta vez con mayor maestría, en el presente artículo de la Suma (G. LAFONT, *Estructuras y método en la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* [Madrid 1964] p.78-79).

tiende al exterior es una procesión hacia el exterior [d], así también la acción que permanece en el mismo agente es una procesión en el propio interior. Esto se da sobre todo en el entendimiento, cuya acción, entender, permanece en quien entiende. Pues quien entiende [e], por el hecho de entender, hace un proceso en sí mismo, que es el de concebir lo conocido como algo que proviene de la fuerza intelectiva y de su conocimiento. Esta es la concepción que aflora con la Palabra y que es llamada *palabra del corazón,* expresada con la voz.

Como Dios está por encima de todo, lo que está en Dios no puede ser entendido tal como entienden las criaturas de este mundo [f], que son criaturas corporales, sino por la semejanza con las criaturas supremas que son sustancias intelectuales, cuya semejanza tampoco llega a dar la medida exacta de lo divino.

Por lo tanto, no hay que entender la procesión tal como se da en los seres corporales, bien por el movimiento local, bien por la acción de alguna causa sobre su efecto, como el calor por la calefacción en lo calentado; sino como emanación inteligible, como la palabra que permanece en el mismo que la dice. Éste es el sentido de procesión que, para las personas divinas, defiende la fe católica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción es válido al hablar de la procesión como movimiento local, o como acción que,

d. Para el concepto de procesión se acudirá con provecho al *De Potentia* donde explícita la noción. Dice en resumen: a) el término «processio» se usó en primer lugar para designar el *movimiento local* (pasar de una ciudad a otra); b) de ahí pasó a significar *cualquier movimiento,* bien fuera para indicar que una cosa viene *después de* otra *(post aliud);* bien para dar a entender que una cosa tiene su *origen de* otra *(ex alio);* c) finalmente, puede usarse para remarcar el *orden de origen,* abstrayendo de todo movimiento y tiempo *(De Pot.* q.10 a.1).

e. En la concepción trinitaria tomista es importante subrayar que toda «procesión» supone una actividad inmanente, es decir, tiene su explicación en la operación del entendimiento (Verbo) y de la voluntad (Espíritu). Ahí radica la clave del razonamiento. En su época, las procesiones eran consideradas más como donaciones o comunicaciones de la naturaleza, que como operaciones del entendimiento y la voluntad. Ahora bien, según esa concepción, resulta inescrutable el modo según el cual se realizan la primera y la segunda procesión. ¿Qué diferencia hay entre una y otra? Inspirándose en San Agustín, Tomás defiende que las procesiones trinitarias sólo pueden explicarse por las *operaciones inmanentes.* Lo repite con frecuencia *(De Pot.* q.9 a.9; q.10 a.1; *Cont. Gentes* 4,26; *Compend. Theol.* 56; *Summa Theol.* 1 q.27 a.5 y ad 2; a.3). He aquí la gran diferencia entre la doctrina agustino-tomista y todas las demás explicaciones trinitarias acerca de las procesiones divinas. Incluso se distingue Santo Tomás de sí mismo. En efecto, en su comentario a las *Sentencias* había contemporizado con las corrientes de su tiempo *(In Sent.* 1 d.28 q.2 a.3), si bien ya entonces presenta sus dificultades y empieza a identificar el origen *per modum naturae* del Verbo con la procesión *per viam intellectus (In Sent.* 1 d.10 q.1 a.5 ad 1; d.27 q.2 a.2 ad 2). Esta identificación aparece con plena nitidez en el *De Potentia* (q.10 a.2 ad 11) y en la *Suma* (1 q.30 a.2 ad 2). La emanación del Verbo es una *processio naturae per modum intellectus* y el origen del Espíritu Santo es una *processio naturae per modum voluntatis;* lo cual, ciertamente, supone un progreso indiscutible. Mientras que Ricardo de San Víctor retiene tan sólo un aspecto de la teoría sicológica de Agustín y basa sobre el amor toda su representación de la Trinidad, S. T. se mantiene fiel al pensamiento del gran Doctor africano, dándole una mayor consistencia. Ello le permite establecer una equivalencia perfecta entre noción de Verbo y de Hijo, por una parte; y entre noción «impressio amoris» y Espíritu Santo, por otra (M. CUERVO, *Introducción a la q.27:* Suma Teológica I [Madrid 1948] p.35.45.46; A. MALET, *La synthèse de la personne et de la nature dans la théologie trinitaire de Saint Thomas:* RevThom 65 [1955] p.44; H. BARRE, *Trinité que j'adore* [Paris 1965] p.95; S. FUSTER, *El Espíritu Santo como «amor mutuo» del Padre y del Hijo en Santo Tomás de Aquino:* EscVed XV [1985] p.10-11).

f. Al querer aplicar a Dios el concepto de «procesión» resulta necesario pasarlo antes por el tamiz de la analogía (cf. 1 q.13 a.5). S. T. pedirá un esfuerzo por situarlo fuera del tiempo, dándole un valor a-temporal. El tiempo juega un mal papel, tanto a Arrio como a Sabelio. Para el primero, es la incompatibilidad entre el «antes y el después», circunstancias que no se dan ni se pueden dar en la divinidad. Para el segundo, partiendo precisamente de que no se da *antes* y *después* acaba por reducir los conceptos a puras modalidades de lenguaje. Pero en Dios no hay tiempo. El tiempo es nuestro y es una limitación: nosotros envejecemos, Dios es eternamente joven. De acuerdo con esta observación, hay que entender la división que el Angélico ofrece de «procesión»: externa o transeúnte, e interna o inmanente. La primera supone tiempo. La segunda puede ser a-temporal.

tiende al exterior o a un efecto externo. Pero este tipo de procesión no es la que se da en las personas divinas, como se acaba de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El resultado que se produce de una procesión hacia fuera, es necesario que sea distinto de aquello de lo que procede. Pero lo que resulta de un proceso intelectual interno, no es necesario que sea distinto, más aún, cuanto más perfecto sea el proceso, el resultado será tanto más uno con aquello de lo que procede. Ya que es evidente que cuanto más es entendido algo, tanto más íntimo es y más unidad hay entre la concepción intelectual y el que la hace. Pues el entendimiento en la medida en que entiende algo, en la misma medida se hace uno con lo entendido. Por eso, como el entender divino es perfección sin fin, como se dijo (q.14 a.1), es necesario que la palabra divina sea perfectamente uno con aquello de lo que procede, y sin ningún tipo de diversidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Proceder de un principio como de algo extraño y diverso, ciertamente contradice la noción de primer principio; pero proceder como de algo íntimo y no diverso, está incluido en el concepto de primer principio. Pues cuando decimos que el constructor de una casa es el principio, en el concepto de este primer principio se está incluyendo su idea de arte; y se le incluiría en el concepto de primer principio si el constructor fuese el primer principio. Dios, primer principio de las cosas, se relaciona con lo creado como el artista con su obra de arte.

ARTÍCULO 2

En las personas divinas, ¿puede o no puede alguna procesión ser llamada generación?

In Col. c.1 lect.4; *Cont. Gentes* 4,10.11.14; *Compend. Theol.* c.40.43; *De rat. fid.* c.3; *De Pot.* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que ninguna de las procesiones que hay en Dios pueda ser llamada generación:

1. La generación es el paso de no ser a ser, oponiéndose a la corrupción. En ambas el sujeto es la materia. Nada de todo esto le corresponde a lo divino. Luego en las personas divinas no puede haber generación.

2. Más aún. Como dijimos (a.1), en Dios la procesión es intelectual. Pero entre nosotros tal procesión no es llamada generación. Luego tampoco en Dios.

3. Todavía más. Todo lo engendrado toma su ser del que engendra. Luego el ser de lo engendrado es un ser recibido. Y ningún ser recibido es un ser subsistente por sí mismo. Así, pues, como el ser divino es ser subsistente por sí mismo, como se demostró anteriormente (q.3 a.4), se concluye que ningún ser engendrado es divino. Luego no hay generación en las personas divinas.

En cambio está lo que se dice en el Sal 2,7: *Hoy te he engendrado*[g].

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas, la procesión de la Palabra se llama generación. Para demostrarlo, hay que tener presente que nosotros utilizamos el término *generación* en un doble sentido. 1) *Uno,* con carácter general para todo lo generable y corruptible. En este sentido, generación no es más que el paso del no ser al ser. 2) *Otro,* con carácter propio para los vivientes. En este sentido, generación indica el origen de algún viviente unido al principio viviente. Su nombre es el de *nacimiento.* Sin embargo, no a todo lo de este tipo se le llama engendrado, sino sólo y propiamente a lo que procede por razón de semejanza. Por eso, el pelo o cabello no tiene razón de engendrado ni de hijo, sino sólo lo que procede por razón de semejanza; y no de una cualquiera, pues los gusanos que se engendran en los animales no tienen razón de generación y de filiación, aun cuando haya semejanza de origen; sino que para tener razón de tal generación se requiere que proceda por razón de semejanza con la naturaleza de la misma especie, como el hombre procede del hombre y el caballo del caballo.

No obstante, en los vivientes que pasan de la potencia al acto de vivir, como

g. Como siempre, parte de la fe, aunque apenas lo indique. Es su costumbre no repetir ideas. Tomás cree, con la Iglesia, que hay en Dios dos procesiones y que una de ellas, concretamente la del Hijo, tiene carácter de *generación.* En *Cont. Gentes* 4,2 ofrece una amplia reflexión bíblica.

los hombres y los animales, su generación incluye ambos sentidos. Y si hay algún viviente cuya vida no pasa de la potencia al acto, la procesión en tal viviente excluye completamente el primer sentido de generación; pero puede tener la razón de generación propia de los vivientes.

Así, pues, la procesión de la Palabra en las personas divinas tiene razón de generación [h]. Pues procede por acción intelectual, que es una operación vital unida al principio, como ya dijimos (a.1), y por razón de semejanza, porque la concepción del entendimiento es la semejanza de lo entendido, y existente en la misma naturaleza, porque en Dios entender y ser son lo mismo, como se demostró anteriormente (q.14 a.4). Por eso, la procesión de la Palabra en las personas divinas se llama generación, y la misma Palabra que procede es llamada Hijo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción es válido si se toma la generación en su primer sentido, esto es, en cuanto paso de la potencia al acto. Pero esto no se da en las personas divinas, como se acaba de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En nosotros, el entender no es la misma sustancia del entendimiento; por eso, la palabra que procede de nosotros como operación inteligible, no tiene la misma naturaleza que aquello de lo que procede. De ahí que no le corresponda, propia y completamente, la razón de generación. Pero el entender divino es la misma sustancia del que entiende, como ya se demostró (q.14 a.4). Por eso, la Palabra que procede tiene la misma naturaleza que aquello de lo que procede. Por eso es llamada con propiedad engendrado e Hijo. De ahí que la Escritura use los términos empleados en la generación de los vivientes para indicar la procesión de la sabiduría divina, esto es, *concepción* y *parto;* pues de la persona de la sabiduría divina se dice en Prov 8,24: *No estaban los abismos, y yo ya había sido concebida; no estaban los collados y yo ya había sido parida.*

Pero para nuestro entendimiento utilizamos el término *concepción* en cuanto que en la palabra de nuestro entendimiento se encuentra la semejanza de lo entendido, aun cuando no se encuentre identidad natural.

3. *A la tercera hay que decir:* No todo lo que se toma es recibido en algún sujeto. En caso contrario, no podría decirse que toda la sustancia de lo creado haya sido tomada de Dios, pues no hay algún sujeto receptivo de toda la sustancia. Así, pues, lo que es engendrado en las personas divinas, toma el ser del que engendra, no porque aquel ser sea recibido en alguna materia o sujeto (cosa que contradice la subsistencia del ser divino); sino que se dice que es tomado en cuanto que procede de otro el tener ser divino, no en cuanto que sea distinto del ser divino existente. Pues en la misma perfección del ser divino está contenida la Palabra que procede intelectualmente, y el principio de la palabra, así como todo lo que le corresponde a su perfección, tal como ya se dijo (q.4 a.2).

ARTÍCULO 3

¿Hay o no hay en las procesiones divinas otra distinta de la generación de la Palabra?

In Sent. 1 d.10 q.1 a.1.2; d.13 q.1 a.2-3; *De Verit.* q.4 a.2 ad 7; *Cont. Gentes* 4,19; *De rat. fid.* c.3; *De Pot.* q.10 a.1.2.

Objeciones por las que parece que en

h. a) *Generación* se aplica directamente (modo humano) a los animales y a los hombres: pasan del no ser al ser por emanación de otro ser viviente y por comunicación de su naturaleza específica: de un hombre nace otro hombre. Este es el dato de experiencia, de donde parte la analogía.— b) Con una *analogía imperfecta,* el término *generación* puede aplicarse a la concepción del verbo mental en el pensamiento humano. Hay indudablemente una semejanza. El *verbo* (ser vivo) brota por emanación de otro ser vivo (entendimiento) por comunicación de la propia naturaleza. Sin embargo, el verbo mental ni es el hombre, ni es un hombre, sino tan sólo la idea de hombre, un *hombre entendido (Cont. Gentes* 4,11).— c) Con una *analogía más perfecta,* el término *generación* puede aplicarse en la divinidad a la concepción de la Palabra (Hijo). Partimos para ello de la experiencia sensible, de la generación de las criaturas (modo humano), pero intentando tomar el sentido auténtico de la misma revelación (modo divino). En *Cont. Gentes* 4,10-11 explica que, a pesar de las dificultades que encuentra para poder aplicar el término *generación* a Dios, entiende que su uso es correcto y conveniente para comprender lo que la Escritura dice acerca del Hijo.

las procesiones divinas no hay otra distinta de la generación de la Palabra:

1. Por la misma razón habría una distinta de otra y otra distinta de aquella, y así indefinidamente, lo cual es incongruente. Así, pues, hay que quedarse en la primera para que no haya más que una sola procesión en las personas divinas.

2. Más aún. En toda naturaleza se encuentra un solo modo de comunicación natural. Esto es así porque las operaciones se unifican o diversifican por los términos. Pero la procesión en las personas divinas no se da más que por la comunicación de la naturaleza divina. Así, pues, como no hay más que una sola naturaleza divina, como se demostró (q.11 a.3), se concluye que no hay más que una sola procesión en las personas divinas.

3. Todavía más. Si en las personas divinas hay una procesión distinta de la procesión intelectual de la Palabra, no será sino una procesión de amor que se da por una operación de la voluntad. Pero tal procesión no puede ser distinta de la procesión inteligible del entendimiento, porque en Dios, como quedó demostrado (q.19 a.1), la voluntad no es algo distinto del entendimiento. Luego, fuera de la procesión de la Palabra, en Dios no hay otra procesión.

En cambio está el hecho que el Espíritu Santo procede del Padre [i], tal como se dice en Jn 15,26. Y es distinto al Hijo, según aquello de Jn 14,16: *Rogaré al Padre y os dará otro Valedor.* Luego en las personas divinas hay otra procesión además de la de la Palabra.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas hay dos procesiones: la de la Palabra y otra. Para demostrarlo [j], hay que tener presente que en las personas divinas no hay procesión más que en cuanto acción que no tiende hacia algo externo, sino que permanece en el mismo agente. Así, esta acción en la naturaleza intelectual es acción del entendimiento y acción de la voluntad. La procesión de la Palabra responde a la acción intelectual. Por la operación de la voluntad en nosotros se encuentra otra procesión, la del amor [k], por la que el amado está en quien le ama, como por la concepción de la palabra lo dicho o entendido está en quien tiene entendimiento [l]. Por eso, además de la procesión de la Palabra hay otra procesión en las personas divinas, y es una procesión de amor.

i. S. T. cree, con la Iglesia, en la existencia de una tercera persona en Dios. En la sagrada Escritura se le llama Espíritu Santo y también Paráclito, es decir, abogado, intercesor, consolador, etc. Tomás se limita a citar el texto de Jn 15,26. Para conocer mejor su pensamiento bíblico será bueno acudir a *Cont. Gentes* 4,15-25, donde glosa con amplitud cómo cree debe entenderse lo que la Escritura dice del Espíritu.

j. Siguiendo el camino de la analogía de las actividades inmanentes, le parece una consecuencia lógica de lo dicho en el artículo primero. Aunque comience diciendo «ad cujus evidentiam» es claro que no pretende demostrar el misterio. Sus razones son sólo de conveniencia (I q.32 a.1 ad 2). Lo que en realidad viene a afirmar es que el misterio no es algo contra razón, sino algo «razonable».

k. S. T. opta decididamente por la *vía del amor.* Se trata sin duda de una opción válida y, por supuesto, acorde con la Revelación, aunque es cierto que ni en la Escritura, ni en el Magisterio, se halla nunca expresada de un modo formal. Cuando la Escritura habla de la segunda Persona le llama *Hijo* o *Palabra* (Logos, Verbo); pero cuando habla de la tercera no le apellida *Amor,* sino *Espíritu* y alguna vez *Paráclito.* Algo parecido el Magisterio: cuando habla de la segunda Persona dice que procede *por vía de generación;* cuando habla de la tercera, se limita a decir que *procede.* Pero, ¿cómo? Porque también la segunda procede. ¿Acaso por vía de amor? Enmudece. San Agustín es el primero de los SS. PP. en esbozar una explicación *(De Trinitate* VI,12; XV,17). S. T. se inspira directamente en él.

l. Si se toma el paralelo entre la inteligencia y la voluntad, puede verse que el correspondiente exacto del verbo no es el acto de amar *(operado)* sino más bien «el ser amado presente en el amante» y esto *en razón* de la influencia o dominio *(impressio)* que ejerce sobre él. El *amatum in amante* hace juego con el *intellectum in intelligente.* Lo que el *verbum* es al entendimiento es el *amor* (don) a la voluntad *(De Pot.* q.2 a.3 ad 11; *Comp. Theol.* 46). Garrigou piensa que, en paralelismo con el término del conocimiento (= verbum intellectus) se podría hablar de un *verbum amoris,* bien entendido que se trata de un proceso a la inversa, es decir, algo producido no por el amante —como el verbo intelectual es producido por el que entiende— sino por el amado que atrae, arrastra, impulsa al amante hacia sí *(De Deo Trino et Creatore* [Roma 1944] p.164).

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* No hay por qué proceder indefinidamente en las procesiones divinas. Pues la procesión hacia el propio interior en la naturaleza intelectual acaba en la procesión de la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que está en Dios es Dios, como se demostró anteriormente (q.3 a.3 y 4); siendo esto algo que no sucede en las demás cosas. De este modo, por cualquier procesión que no sea hacia fuera, se comunica la naturaleza divina. No es así en las demás naturalezas.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando en Dios la voluntad no sea distinta al entendimiento, sin embargo, a la razón de la voluntad y del entendimiento pertenece el que las procesiones según la acción de cada uno se relacionen a un determinado orden. Pues la procesión de amor no se da sino en orden a la procesión de la Palabra; ya que nada puede ser amado con la voluntad si no es concebido en el entendimiento. Así, pues, en la medida en que hay un cierto orden entre la Palabra y el principio del que procede, aun cuando en lo divino sea lo mismo la sustancia intelectual y la concepción del entendimiento; así también, aun cuando en Dios sean lo mismo el entendimiento y la voluntad, sin embargo, porque a la razón de amor pertenece el que no proceda sino de la concepción del entendimiento, en las personas divinas la procesión de amor tiene distinción de orden con la procesión de la Palabra.

ARTÍCULO 4

En las personas divinas, la procesión de amor, ¿es o no es generación?

q.30 a.2 ad 2; *In Sent.* 1 d.13 a.3; 3 d.8 a.1 ad 8; *Cont. Gentes* 4,19; *Compend. Theol.* c.46; *De Pot.* q.2 a.4 ad 7; q.10 a.2 ad 22.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas la procesión de amor es generación:

1. Entre los vivientes, lo que procede con semejanza natural se llama engendrado y nacido. Pero lo que en las personas divinas procede por amor, procede con semejanza natural; si no, sería extraño a la naturaleza divina, y habría una procesión hacia fuera. Luego lo que en las personas divinas procede por amor procede como engendrado y nacido.

2. Más aún. Como la semejanza pertenece a la razón de la Palabra, también pertenece a la de amor. Por eso se dice en Eclo 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Así, pues, si a la razón de semejanza en la Palabra le corresponde ser engendrado y nacer, parece que también a lo proveniente por amor le corresponde ser engendrado.

3. Todavía más. No está en el género lo que no está en alguna de su especie. Así, pues, si en las personas divinas hay alguna procesión de amor, es necesario que, además de este nombre común, tenga algún nombre especial. Pero no se puede dar otro nombre más que el de *generación.* Luego parece que en las personas divinas la procesión de amor sea generación.

En cambio, de ser así, se concluiría que el Espíritu Santo, que procede como amor, procedería como engendrado. Lo cual va contra aquello de Atanasio: *El Espíritu Santo, no hecho ni creado ni engendrado, sino procedente* [ll] *del Padre y del Hijo*[3].

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas, la procesión de amor no debe ser llamada generación. Para demostrarlo, hay que tener presente que la diferencia entre entendimiento y voluntad está en que el entendimiento está en acto por el hecho de que lo entendido está en el entendimiento según su semejanza; por su parte, la voluntad está en acto no por el hecho que haya en la voluntad alguna semejanza de lo querido, sino porque la voluntad tiene una cierta inclinación a lo querido [m]. Así, pues, la

3. Cf. *Symbolo Quicumque* (MA 2,1354; Dz 39).

ll. Así se lee en el símbolo «Quicumque» atribuido a San Atanasio hasta el s. XVII. Cf. nota a I q.10 a.2.

m. El Espíritu Santo no es engendrado precisamente porque procede por vía de amor y el amor no se realiza según la razón de semejanza sino a manera de impulso vital, como término de un movimiento de atracción que empuja intrínsecamente al amante hacia el amado. El en-

procesión que responde a la razón del entendimiento lo es por razón de semejanza; y en este sentido puede tener razón de generación, porque todo el que engendra engendra algo semejante. Por su parte, la procesión que responde a la razón de voluntad no es considerada por la razón de semejanza, sino más bien por razón del que impulsa y mueve a algo. De este modo, lo que en las personas divinas procede por amor [n], no procede como engendrado o como hijo, sino, más bien, procede como espíritu. Con este nombre se indica un determinado motor impulso vital, como se dice que por el amor alguien es movido o impulsado a hacer algo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que hay en las personas divinas es uno con la naturaleza divina. De ahí que, por parte de dicha unidad, no puede encontrarse la razón propia de esta o aquella procesión, por lo que una se distinga de otra. Sino que es necesario que la razón propia de esta o aquella procesión se encuentre en la relación entre ambas procesiones. Un orden de este tipo responde a la razón de la voluntad y del entendimiento. Por eso, según su razón propia se da un nombre u otro a las distintas procesiones que se impone para significar la razón propia de cada una. Y por eso, lo que procede por amor recibe la naturaleza divina, y, sin embargo, no es llamado nacido.

2. *A la segunda hay que decir:* Una es la semejanza que le corresponde a la Palabra, y otra la que le corresponde al amor. Pues a la palabra le corresponde en cuanto ella misma es una cierta semejanza de lo entendido, como el engendrado es semejante al que lo engendra. Pero al amor le corresponde, no porque el mismo amor sea la semejanza, sino en cuanto la semejanza es principio para amar. De ahí no se concluye que el amor sea engendrado, sino que lo engendrado es principio de amor.

3. *A la tercera hay que decir:* No podemos dar nombre a Dios más que partiendo de las criaturas, como ya se dijo anteriormente (q.13 a.1). Y porque en las criaturas la comunicación de naturaleza no se da más que por generación, la procesión en las personas divinas no tiene más nombre propio y especial que el de *generación.* De ahí que la procesión que no es generación, quede sin un nombre concreto. Podría ser llamada *espiración,* porque es la procesión del Espíritu.

ARTÍCULO 5

¿Hay o no hay en las personas divinas más de dos procesiones?

De Verit. q.4 a.1 ad 12; *Cont. Gentes* 4,26; *Compend. Theol.* c.56; *De Pot.* q.9 a.9; q.10 a.2.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas hay más de dos procesiones:

tendimiento produce un concepto, «engendra un verbo»: el verbo nace de la misma sustancia del pensamiento, como imagen perfecta del mismo. La voluntad, mediante su acto de amor, produce también un don; pero este «don» no es una «imagen» de la voluntad sino una exteriorización de la misma. Con esta distinción, S. T. hace luz sobre un punto que muchos SS. PP., incluido San Agustín, habían considerado insoluble *(De Verit.* q.1 a.2; *De Pot.* q.10 a.2 ad 11; *Cont. Gentes* 4,19; *Compend. Theol.* 46; *Summa* 1 q.82 a.3).

n. Ricardo († 1175) deduce la Trinidad del solo concepto de Amor entendido como donación, reteniendo así un único aspecto de la teoría de Agustín. Dios es el Amor supremo. Perfecto. Ahora bien, el amor exige el cara a cara de un Tú, pues nadie puede amarse a sí mismo en sentido propio. De ahí que en Dios tenga que haber pluralidad: un Amante y un Amado *(De Trinitate* III 2: ML 196,916). Más aún. La caridad perfecta suscita la necesidad de un *consortium amoris* (l.c. 4: ML 196,918), de amar juntos a un tercero y de compartir unidos la misma felicidad. De esta manera, el Espíritu es presentado como el *condilectus* del Padre y del Hijo (l.c. ce. 11.19: ML 196,922.927) o, como traducen algunos autores: «un amigo común», o un «tercero parecidamente amado» (Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* [Barcelona 1983] p.192). Esta explicación «per modum naturae» será rechazada por Santo Tomás por no dar razón suficiente de la distinción existente entre la procesión de la Palabra (que es generación) y la del Espíritu Santo (que no es generación). ¿Cómo entender esta diferencia? A Tomás le parece mucho más coherente un razonamiento que tome como punto de partida analógico los actos de la Inteligencia (Palabra = generación) y de la Voluntad (Espíritu = Amor). Sobrepasando así a sus coetáneos se inspira directamente en San Agustín *(Compend. Theol.* 46,47,49). Ello no impide para que también S. T. considere al Espíritu Santo como «amor mutuo» (S. FUSTER, *El Espíritu Santo como amor mutuo...:* EscVed XV [1985] p.23-33).

1. Así como a Dios se le atribuye la ciencia y la voluntad, también se le atribuye el poder. Así, pues, si en cuanto al entendimiento y a la voluntad hay dos procesiones en Dios; en cuanto al poder habrá también una tercera.

2. Más aún. Parece que la bondad es el máximo principio de procesión, pues el bien, como se dice[4], tiende a difundirse. Así, pues, por la bondad parece que tiene que haber alguna otra procesión en las personas divinas.

3. Todavía más. La capacidad de fecundar es mayor en Dios que en nosotros. Pero en nosotros no hay una sola procesión verbal, sino muchas; porque en nosotros tras una palabra sale otra; y, de forma parecida, de un amor sale otro. Luego en Dios hay más de dos procesiones.

En cambio, en Dios no hay más que dos que procedan: el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, en Él sólo hay dos procesiones.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas las procesiones no pueden ser vistas más que como acciones que permanecen en Él mismo. Y en la naturaleza intelectual divina no hay más que dos acciones: entender y querer. Pues el sentir, que también parece ser una operación en quien siente, está fuera de la naturaleza intelectual y no es algo totalmente extraño al género de acciones que terminan fuera del sujeto; pues sentir acaba por la acción de lo sensible en el sentido. Así, pues, hay que concluir que en Dios no puede haber otra procesión además de la de la Palabra y del Amor.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El poder es el principio para actuar en otro; por eso, según el poder hay acción hacia fuera. Así, por el atributo del poder no hay procesión de la persona divina, sino sólo procesión de las criaturas.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Boecio en el libro *De hebd.*[5] el bien pertenece a la esencia y no a la operación, a no ser, quizás, como objeto de la voluntad. Por eso, como las procesiones divinas están vinculadas necesariamente a algunas operaciones, por la bondad y otros atributos parecidos no hay más procesiones que las de la Palabra y del amor en cuanto que Dios entiende y ama su esencia, su verdad y su bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* Como hemos sostenido anteriormente (q.14 a.7; q.19 a.5), Dios lo entiende todo en un solo acto, y del mismo modo todo lo quiere. Por eso, en Él no puede haber procesión de otra palabra de la Palabra, ni de otro amor del amor; sino que en Él hay una sola Palabra perfecta, un solo amor perfecto. Y en esto se manifiesta su perfecta fecundidad.

CUESTIÓN 28

Sobre las relaciones de las personas divinas

Ahora hay que tratar lo referente a las relaciones de las personas divinas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay en Dios algunas relaciones reales?—2. Aquellas relaciones, ¿son su misma esencia o algo añadido?—3. ¿Puede o no puede haber en Dios muchas relaciones realmente distintas entre sí?—4. Número de estas relaciones.

4. Cf. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 20: MG 3,720: S. Th. lect.3. 5. ML 64,1314: S. Th. lect.4.

ARTÍCULO 1

En Dios, ¿hay o no hay algunas relaciones reales?[a]

In Sent. 1 d.26 q.2 a.1;.*Cont. Gentes* 4,14; *Compend. Theol.* c.53; *Quodl.* 9 q.9 a.4; *De Pot.* q.7 a.9 ad 7; q.8 a.1; *In Io.* c.16 lect.4.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay algunas relaciones reales:

1. Dice Boecio en el libro *De Trin.*[1]: *Cuando se atribuye a Dios algún predicamento, todo lo que se le puede atribuir se transforma en su sustancia; en cambio, la relación a algo no se le puede atribuir completamente.* Pero todo lo que es real en Dios se le puede atribuir. Luego la relación no es algo real en Dios.

2. Más aún. Dice Boecio en el mismo libro[2]: *En la Trinidad, la relación Padre-Hijo, y la de ambos con el Espíritu Santo, es similar a la relación de algo consigo mismo.* Pero una relación así lo es sólo de razón, porque toda relación real exige dos extremos reales. Por lo tanto, las relaciones que se atribuyen a las personas divinas no son relaciones reales, sino sólo de razón.

3. Todavía más. La relación de paternidad es una relación de principio. Pero cuando se dice: *Dios es principio de las criaturas,* no se implica ninguna relación real, sino sólo de razón. Luego tampoco la paternidad es una relación real en las personas divinas. Y, por lo

1. C.4: ML 64,1253: S. Th. lect.2. 2. C.6: ML 64,1255: S. Th. lect.2.

---

a. El concepto de *relación* se introdujo en la explicación teológica del misterio trinitario ante la necesidad de responder a ciertas objeciones heterodoxas. Fue principalmente Agustín contra el arrianismo de Eunomio.

Eunomio († h.394) argumentaba así: «Lo que es, al ser predicado de un sujeto, designa necesariamente o la sustancia o un accidente. Ahora bien: en Dios nada hay accidental; por consiguiente, un atributo de Dios sólo puede designar la sustancia. Si los atributos personales, tales como "engendrado", "no engendrado", no designan nada accidental, es que se refieren a la sustancia de cada persona considerada por separado; por tanto, designan sustancias opuestas o esencialmente diferentes. De no ser así, tales atributos no pasan de ser creaciones de nuestra mente». No hay otra salida que el arrianismo o el sabelianismo (I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires* [Fribourgo 1940]; E. CAVALCANTI, *Studi Eunomiani* [Roma 1976]; A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez St. Th. d'Aquin* [París 1952]).

Agustín romperá el círculo con la idea de *relación.* En efecto, según ella los nombres personales —Padre, Hijo, Espíritu— no significan ni la sustancia ni un accidente:

— no significan «sustancia» y, por tanto, no puede decirse —como hacía Arrio— que la sustancia del Padre sea distinta de la sustancia del Hijo y de la del Espíritu. Se evita así el arrianismo;

— no significan tampoco «accidente» o modos accidentales, como si fuera una sola Persona la que se manifiesta como Padre o como Hijo o como Espíritu, como decía Sabelio. Se evita, pues, el sabelianismo.

Los nombres personales significan «relativamente». Mejor: son nombres relativos. «El Padre es Padre por tener un Hijo, y el Hijo es Hijo porque tiene un Padre» *(De Trinitate* V,6,16; *De Civitate Dei* XI,10,1; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes* [París [8]1924] p.365-366). Ahora bien, la relación en cuanto tal ni es sustancia *(ens in se)* ni es accidente *(ens in alio)* sino que es un «ser cuya total entidad es decir orden *ad aliud»* y en este sentido no implica imperfección alguna.

En la elaboración de este concepto, los SS. PP. se sirven de categorías aristotélicas, aunque la inspiración de su uso puede considerarse netamente bíblico. Aunque en la sagrada Escritura no se hable con palabras explícitas de «relaciones», la idea aparece velada al referirse a un solo Dios que es, a la par, Padre e Hijo y Espíritu. Desarrollando el sentido, resulta que el Padre, el Hijo y el Espíritu tiene carácter relativo.

Tomás se inspira en Agustín. Y éste, aun siendo el principal introductor del concepto en teología, sigue en realidad un camino paralelo al de los Padres capadocios (S. BASILIO, *Epist.* 38,4; MG 32,329; *Epist.* 236,6: MG 32,884; *Adv. Eunom.* 11,28: MG 29,637; S. GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 25,16; MG 35,1221; *Orat.* 29,16: MG 36,96; *Orat.* 31,8: MG 36,141; *Orat.* 39,12: MG 36,348; S. GREGORIO NICENO, *De comm. not.:* MG 45,180).

Los autores escolásticos, anteriores y contemporáneos de Santo Tomás, se habían apoyado igualmente en el concepto de relación para explicar la tri-personalidad divina. El mismo Magisterio de la Iglesia había asumido la explicación (cf. XI de Toledo; IV de Letrán). La aportación del Aquinatense es sistematizar y clarificar las ideas en una armonización perfecta. Más tarde, el concilio de Florencia consagrará la fórmula: «... y todo es uno, donde no obsta la oposición de relación» (MANSI 31B,1736).

mismo, tampoco las otras relaciones que allí se colocan.

4. Por último. En las personas divinas la generación lo es por la procesión intelectual de la Palabra. Pero las relaciones que son consecuencia de la operación del entendimiento, son relaciones de razón. Luego la paternidad y la filiación, que en las personas divinas se dice que son por generación, son sólo relaciones de razón.

En cambio está el hecho que el padre es llamado así por su paternidad; y el hijo lo es por su filiación. Así, pues, si la paternidad y la filiación en Dios no son reales, hay que deducir que Dios no es realmente Padre e Hijo, sino que lo son sólo según un modo de entender. Esta es la herejía sabeliana.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas, realmente, hay determinadas relaciones. Para demostrarlo hay que tener presente que sólo en las relaciones hay algunas que son exclusivamente de razón y no reales. Esto no sucede con otros géneros; porque otros géneros, como la cantidad o la cualidad, en su propia razón de ser llevan implícita la relación de algo a algo. En cambio, las relaciones en su propia razón de ser llevan implícita la relación a otro. Esta relación a veces se encuentra en la misma naturaleza de las cosas; así sucede con algunas cosas que por su misma naturaleza tienden a una relación recíproca por estar ordenadas unas a otras. Estas relaciones necesariamente tienen que ser reales. Como, por ejemplo, los cuerpos pesados implican orden y tendencia al punto central; por eso están relacionados con el centro. Lo mismo sucede con cosas parecidas.

Otras veces, el orden indicado por los extremos de la relación se encuentra sólo en la aprehensión que la razón hace. Entonces la relación es sólo de razón; como cuando se compara el hombre al animal como la especie al género.

Cuando algo procede de un principio de su misma naturaleza, es necesario que ambos, el que procede y el del que procede, concuerden en un mismo orden; siendo necesario también que su relación mutua sea real.

Así, pues, como en las personas divinas las procesiones son de idéntica naturaleza, tal como se demostró (q.27 a.3 ad 2), es necesario que las relaciones resultantes de las procesiones divinas sean reales.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Al decir que la relación *a algo* no puede ser atribuida completamente a Dios, hay que entenderla en el sentido de la razón propia por la que se dice relación a algo. Esto es, no en cuanto referido a lo que implica la comparación que hay en una relación, sino en cuanto relación a otro. Pero con eso no quiso excluir las relaciones en Dios, sino que se le atribuyeran como algo inherente tal como implica la relación, sino, más bien, por su referencia a otro.

2. *A la segunda hay que decir:* La relación indicada con *lo mismo,* es sólo una relación de razón si se toma *lo mismo* tal cual; porque en este sentido la relación no consistiría más que en un cierto orden de alguien consigo mismo y que sólo ve la razón considerándola dos veces. Pero no es esto lo que ocurre cuando se dice que dos cosas son lo mismo, no numérica, sino genérica o específicamente. Así, pues, las relaciones que hay en las personas divinas, Boecio las asemeja a la relación de identidad, no en cuanto a todo, sino sólo en cuanto a lo que en las relaciones, como ocurre con la relación de identidad, no se diversifica de la sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Como la criatura procede de Dios con diversa naturaleza, Dios está fuera del orden de todo lo creado; tampoco por su naturaleza tiene relación con las criaturas. Pues no produce las criaturas por necesidad natural, sino por entendimiento y voluntad, como ya se dijo (q.14 a.8; q.19 a.4). De este modo, no hay relación real entre Dios y las criaturas. Pero sí es real la relación entre las criaturas y Dios, porque las criaturas están contenidas dentro del orden divino, y por naturaleza dependen de Él. Pero las procesiones divinas se dan en su misma naturaleza. Por eso no le es aplicable la misma razón.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las relaciones que son sólo consecuencia de la operación del entendimiento y que se dan en lo conocido, son sólo relaciones de razón; porque el entendimiento las establece entre dos cosas conocidas. Pero las relaciones que son consecuencia

de la operación del entendimiento y que se dan entre la palabra que procede intelectualmente y aquello de lo que procede, no son sólo relaciones de razón, sino reales. Porque el mismo entendimiento y razón es algo real que se relaciona realmente con lo que procede intelectualmente, como lo corporal se relaciona con lo que procede corporalmente. De este modo, en las personas divinas la paternidad y la filiación son relaciones reales.

ARTÍCULO 2

En Dios, la relación, ¿es o no es lo mismo que su esencia? [b]

In Sent. 1 d.33 a.1; *Cont. Gentes* 4, 14; *Compend. Theol.* c.54.66.67; *De Pol.* q.2 a.5; q.8 a.2; *Quodl.* q.1.

Objeciones por las que parece que en Dios la relación no es lo mismo que su esencia:

1. Dice Agustín en el V *De Trin.*[3]: *No todo lo que se atribuye a Dios se atribuye sustancialmente. Pues se le atribuye relación, como la del Padre al Hijo. Pero esto no es atribuible sustancialmente.* Luego la relación no es la esencia divina.

2. Más aún. Dice Agustín en el VII *De Trin.*[4]: *Todo lo que tiene relación, además es algo. Así, el señor es hombre y hombre es el siervo.* Así, pues, las relaciones que hay en Dios es necesario que, además de las relaciones, sean algo más. Pero esto otro no puede ser más que la esencia. Luego la esencia es algo distinto de las relaciones.

3. Todavía más. Ser relativo es estar relacionado con algo, como se dice en *Praedicamentis* [5]. Así, pues, si la relación es la misma esencia divina, se sigue que el ser de la esencia divina está relacionado con algo; lo cual contradice la perfección del ser divino, que es en grado sumo absolutamente subsistente en sí mismo, como ya quedó demostrado (q.3 a.4). Por lo tanto, la relación no es la misma esencia divina.

En cambio está el hecho que todo lo que no es la esencia divina, es criatura. Pero en Dios hay relación real. Por lo tanto, si no es la esencia divina, será criatura; y, de este modo, no habrá que rendirle adoración de latría. Contra esto se canta en el Prefacio[6]: *Como se adora en las Personas su cualidad; en su majestad hay que adorar la igualdad.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema se equivocó Gilberto Porreta[7], si bien en el concilio de Reims se retractó [8]. Había sostenido que en las Personas divinas las relaciones son concomitantes o adheridas extrínsecamente.

Para solucionar este problema hay que tener presente que en cada uno de los nueve géneros de accidentes hay que considerar dos cosas: 1) el ser que le corresponde a cada uno de ellos por ser accidente. Y esto, común a todos, es estar en un sujeto, pues el ser del accidente es estar en. 2) La razón propia de cada uno de esos géneros. Así, exceptuando la relación, encontramos que en los demás, como la cantidad y la cualidad, por ejemplo, su razón propia de género se

3. C.5: ML 42,914. 4. C.1: ML 42,935. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.24 (BK 8a39). 6. Fiesta ss. Trinidad (W1.243). 7. *In De Trin.* § Non igitur: ML 64,1292; *In De Praedicat. Trium Pers.* § Quo fit: ML 64,1309. 8. Cf. referencia dada por S. BERNARDO, *In Cant.* hom.80: ML 183,1170.

---

b. ¿Puede decirse que las relaciones divinas se identifican con la esencia? Con otras palabras: ¿es posible afirmar que la paternidad es la divinidad; que la filiación es la divinidad; que la espiración es la divinidad? Si se identifican totalmente con la esencia, parece tener razón Sabelio cuando dice que Padre, Hijo y Espíritu son puros conceptos, puros modos de pensar.

Por el contrario, ¿qué ocurre si las relaciones se distinguen de la esencia? Entonces tenemos que el Padre no es Dios, que el Hijo no es Dios, que el Espíritu Santo no es Dios. Supuesto que sean reales, paternidad, filiación y espiración serían esencias distintas, lo cual es lo que venía a decir Arrio al defender que eran *criaturas* (e.d. que no eran de la sustancia divina).

Gilberto Porretano y Joaquín de Fiore habían defendido que las relaciones no se distinguen realmente de la esencia divina. S. T. se sitúa en una posición de equilibrio entre la distinción *real* y la distinción de *pura razón* o nominal. Entre las dos, está la distinción de razón *con fundamento en la realidad.* Según esto: a) las relaciones divinas se identifican *realmente* con la esencia divina; b) distinguiéndose de ella tan sólo con distinción de razón con fundamento en la realidad.

toma por su comparación al sujeto; pues la cantidad es llamada medida de la sustancia, y la cualidad es llamada disposición de la sustancia. Pero la razón propia de la relación no se toma por su referencia a aquello en lo que se encuentra, sino por su referencia a algo externo.

Así, pues, si consideramos, incluso en lo creado, las relaciones en cuanto relaciones, encontramos que son concomitantes no adheridas intrínsecamente, ya que indican algo tangencial, pues la relación tiende a algo externo. Pero si se considera la relación como accidente, entonces es algo inherente al sujeto teniendo en sí mismo un ser accidental. Gilberto Porreta tuvo presente sólo el primer modo.

Y lo que en las cosas creadas tiene ser accidental, al transferirlo a Dios tiene ser sustancial, pues en Dios nada está como el accidente en el sujeto, sino que todo lo que está en Dios es su misma esencia. Así, pues, por lo que respecta a la relación que en las cosas creadas tiene ser accidental en el sujeto, la relación real en Dios tiene el ser de la esencia divina, idéntico completamente a ella. Con la relación se está indicando no alguna relación con la esencia, sino con su opuesto. Y, en este sentido, es evidente que la relación real en Dios es la misma esencia en cuanto tal; y no tiene más distinción que la de razón, pues toda relación implica referencia a su opuesto, y esto no lo incluye la esencia. Por lo tanto, queda claro que en Dios el ser de la relación y el ser de la esencia no son distintos, sino uno y el mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas palabras de Agustín no quieren decir que la paternidad o cualquier otra relación en Dios en cuanto tal sea lo mismo que la esencia divina, sino que no se atribuye por modo sustancial, como presente en aquello de lo que se dice, sino como relacionado con otro. Por eso se dice que en las personas divinas sólo hay dos predicamentos. Porque los otros predicamentos implican relación con aquello de lo que se dicen, tanto por su ser como por la razón propia de su género. Pero nada de lo presente en Dios tiene relación con aquello en lo que está o de lo que se dice, sino que tiene relación de identidad debido a la suma simplicidad de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en las cosas creadas en lo llamado relativo no sólo se encuentra relación a algo, sino incluso algo absoluto, así también sucede en Dios, pero de forma distinta. Porque lo que se encuentra en la criatura, además de lo contenido en el significado por relativo, es otra cosa. En cambio, en Dios no es otra cosa, sino una y la misma, que no se expresa totalmente con el nombre de relación, pues desborda su significado. Se dijo anteriormente, al tratar de los nombres divinos (q.13 a.2), que en la perfección de la esencia divina se contiene más de lo que se pueda expresar con un nombre. De ahí no se concluye que en Dios, además de la relación, haya otra realidad; sino sólo si se la considera bajo la razón nominal.

3. *A la tercera hay que decir:* Si en la perfección divina no hubiera más que lo significado por el nombre relativo, se concluiría que su ser es imperfecto, ya que estaría relacionado con algo. Lo mismo sucedería si no hubiera más que lo significado por el nombre sabiduría, pues ya no sería el ser subsistente. Pero como la perfección de la esencia divina es mayor que lo contenido en el significado de cualquier nombre, aun cuando el nombre relativo o cualquier otro que se dé en Dios sea imperfecto, no se concluye que el ser de la esencia divina sea imperfecto, pues la esencia divina comprehende toda perfección, como ya se dijo (q.4 a.2).

ARTÍCULO 3

Las relaciones que hay en Dios, ¿se distinguen o no se distinguen realmente entre sí? [c]

De Pot. q.2 a.5.

Objeciones por las que parece que

c. Pregunta ahora por la distinción de las relaciones divinas *entre sí,* no ya con respecto a la esencia. La respuesta es afirmativa, de acuerdo con la fe de la Iglesia. No diferenciarlas equivale a aceptar el sabelianismo y a apartarse de las enseñanzas del Magisterio (cf. DENZ. 279-280,428,703, etc.). La clave del artículo está en la distinción entre relaciones *opuestas* (p.ej., paternidad y filiación) y relaciones no opuestas (p.ej., paternidad y espiración pasiva).

las relaciones que hay en Dios no se distinguen realmente entre sí:

1. Las cosas idénticas a otra, son idénticas entre sí. Pero toda relación que hay en Dios es realmente idéntica a la esencia divina. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí.

2. Más aún. Como la paternidad y la filiación se distinguen nominalmente de la esencia divina, también se distinguen la bondad y el poder. Pero esta distinción de razón no es una distinción real de la bondad y poder divinos. Luego tampoco la de la paternidad y de la filiación.

3. Todavía más. En las personas divinas no hay distinción real más que en cuanto al origen. Pero no parece que una relación surja de la otra. Luego las relaciones no se distinguen realmente entre sí.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Trin.*[9]*:* En las personas divinas *la sustancia contiene la unidad, y la relación constituye la trinidad.* Por lo tanto, si las relaciones no se distinguen entre sí realmente, en las personas divinas no habrá trinidad real, sino sólo de razón. Este es el error sabeliano[10].

Solución. *Hay que decir:* Por el hecho de que algo se atribuye a alguien, es necesario que se le atribuya todo lo referido a su razón de ser. Ejemplo: Atribuirle a alguien *ser hombre* es atribuirle ser racional. A la razón de relación pertenece la relación de uno con otro en cuanto que en lo relativo se opone uno a otro. Así, pues, como en Dios realmente hay relación, como ya se dijo (a.1), es necesario que haya oposición. La oposición que se da en lo relativo implica distinción. Por eso es necesario que en Dios haya distinción real, no en cuanto a la realidad absoluta, que es la esencia, en la cual se da la suma unidad y simplicidad; sino en cuanto a la realidad relacionada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en el III *Physic.*[11], aquel argumento de que las cosas idénticas a otra son idénticas entre sí, es válido cuando se trata de cosas cuya identidad es real y de razón, como túnica y vestido. No es válido cuando la identidad es sólo de razón. Por eso, allí mismo se dice que, aun cuando acción y pasión se identifiquen con el movimiento, sin embargo, no se concluye que acción y pasión sean lo mismo; porque en la acción la relación va referida a aquello por lo que hay movimiento; en la pasión, en cambio, va referida al movimiento producido por otro. De modo parecido, aun cuando la paternidad realmente sea lo mismo que la esencia divina, e igualmente la filiación, sin embargo, ambas, paternidad y filiación, conllevan relaciones opuestas. Por eso se distinguen entre sí.

2. *A la segunda hay que decir:* El poder y la bondad no encierran en su propia razón ninguna distinción. Por eso, el argumento no es válido en este caso.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando no se dice propiamente que las relaciones surjan o procedan una de otra, sin embargo, son tomadas como lo opuesto que procede de otro.

ARTÍCULO 4

En Dios, ¿hay o no hay sólo cuatro relaciones reales, a saber: Paternidad, Filiación, Espiración y Procesión? [d]

In Sent. 1, d.26 q.2 a.3.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay sólo cuatro relaciones reales, a saber: Paternidad, Filiación, Espiración y Procesión:

1. En Dios hay que tener presente las relaciones entre el que entiende y lo entendido; entre el que quiere y lo querido, que parecen ser relaciones reales y que no han sido citadas. Luego las relaciones reales en Dios no son sólo cuatro.

2. Más aún. Las relaciones reales en Dios son tomadas según la procesión intelectual de la palabra. Pero las relaciones intelectuales se multiplican hasta el

9. C.6: ML 64,1255. 10. Cf. S. AGUSTÍN, *De haeres.* § 41: ML 42,32. 11. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 202b13): S. Th. lect.5.

d. Aunque en Dios se dan cuatro relaciones reales, sólo tres de ellas son opuestas entre sí —paternidad, filiación y procesión— lo que explicará la tripersonalidad divina.

infinito, como dice Avicena[12]. Luego en Dios hay infinitas relaciones reales.

3. Todavía más. Como se dijo anteriormente (q.15 a.2), en Dios las ideas están desde la eternidad. Y no se distinguen entre sí más que con respecto al objeto, como también se dijo (q.15 a.2). Luego en Dios hay muchas relaciones eternas.

4. Por último. La igualdad, la semejanza y la identidad son determinadas relaciones. Y están en Dios desde la eternidad. Luego en Dios desde la eternidad hay más relaciones que las mencionadas.

En cambio parece que son menos. Porque según el Filósofo en III *Physic.*[13]: *El camino que va de Atenas a Tebas es el mismo que va de Tebas a Atenas.* Luego parece que, por idéntica razón, es la misma la relación Padre-Hijo llamada paternidad, y la relación Hijo-Padre llamada filiación. De este modo, las relaciones en Dios no son cuatro.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en V *Metaphys.*[14], toda relación se fundamenta o en la cantidad, como doble y mitad; en la acción y pasión, como hacer y hecho, padre e hijo, señor y siervo, y similares. Como en Dios no hay cantidad (ya que es *grande sin cantidad* como dice Agustín[15]), resulta que la relación en Dios no puede fundamentarse más que en la acción. Pero no en las acciones en cuanto que por ellas algo procede al exterior de Dios, porque las relaciones de Dios con las criaturas no están realmente en él, como se dijo anteriormente (a.1 ad 3; q.13 a.7). Por eso resulta que las relaciones reales en Dios no pueden ser tomadas más que en cuanto acciones por las que la procesión de Dios no es hacia fuera, sino hacia el propio interior. Estas procesiones son dos sólo, como ya se dijo anteriormente (q.27 a.5). Una de ellas, la procesión de la Palabra, es tomada en cuanto acción del entendimiento; la otra, la procesión de amor, es tomada en cuanto acción de la voluntad. Según cada una de estas procesiones hay que tomar dos relaciones opuestas, una procedente del principio; y otra, la del principio mismo. La procesión de la Palabra es llamada generación por la propia razón que le corresponde a los vivientes. La relación del principio de generación en los vivientes perfectos es llamada paternidad; y la relación procedente del principio es llamada filiación.

Por su parte, la procesión de amor no tiene nombre propio, como ya se dijo (q.27 a.4); por lo tanto, tampoco lo tienen las relaciones que se deducen de ella. Pero a la relación del principio de esta procesión la denominamos espiración; la relación del que procede, procesión. Si bien estos dos nombres les corresponden a las mismas procesiones u orígenes, no a las relaciones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquellos seres en los que hay diferencia entre el entendimiento y lo entendido, el querer y lo querido, puede haber una relación real entre ciencia y objeto conocido, entre el que quiere y lo querido. Pero en Dios es lo mismo el entendimiento y lo entendido, porque conociéndose conoce todo lo demás. Lo mismo cabe decir con respecto a la voluntad y lo querido. Por eso en Dios estas relaciones no son reales, como tampoco lo es la relación de algo a sí mismo. Sin embargo, la relación con la Palabra sí es real; porque la Palabra es entendida como procedente por una acción intelectual, no como objeto conocido. Pues cuando conocemos una piedra, lo que de ella concibe el entendimiento se denomina palabra.

2. *A la segunda hay que decir:* En nosotros las relaciones intelectuales se multiplican hasta el infinito, porque es distinto el acto por el que el hombre conoce una piedra del acto por el que sabe que conoce una piedra; y de este modo los actos del entendimiento se multiplican hasta el infinito; y, consecuentemente, también las relaciones. Pero esto no ocurre así en Dios, porque con un solo acto todo lo conoce.

3. *A la tercera hay que decir:* Las relaciones de ideas en Dios están como conocidas. Por eso, de su pluralidad no se sigue una pluralidad de relaciones en Dios, sino que lo que se sigue es que Dios conoce muchas relaciones.

12. *Metaphys.* tr.3 c.10 (83va). 13. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 202b13): S. Th. lect.5 n.l. 14. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.1 (BK 1020b26): S. Th. lect.17 n.1001. 15. *Contra Epist. Manich.* c.15: ML 42,184.

4. *A la cuarta hay que decir:* La igualdad y la semejanza en Dios no son relaciones reales, sino sólo de razón como se demostrará más adelante (q.42 a.1 ad 14).

5. *A la quinta hay que decir*[16]: El camino que va de un punto a otro, y al revés, es el mismo. Sin embargo las direcciones son distintas. Por lo tanto, de esto no se puede concluir que la relación Padre-Hijo y al revés, sea la misma. Sí podría concluirse esto de algo absoluto siempre que hubiera un medio entre los dos.

CUESTIÓN 29

Sobre las personas divinas

Después de haber establecido los presupuestos con respecto a las procesiones y relaciones en las personas divinas, cuyo conocimiento parecía indispensable, es necesario que ahora entremos en materia[a]. Primero analizaremos las personas divinas en sentido absoluto; después, lo haremos comparativamente. El análisis en sentido absoluto requiere que primero hagamos un estudio de las personas divinas en conjunto; después, una por una. El estudiarlas en conjunto implica: 1) Significado del término *persona;* 2) Número de Personas; 3) Lo que se sigue o se opone al número de Personas como, por ejemplo, diversidad y semejanza, y similares; 4) Lo referente al conocimiento de las personas.

La cuestión sobre el significado del término *persona* plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Definición de persona.—2. Relación entre persona y esencia, subsistencia e hipóstasis.—3. El nombre de persona, ¿le corresponde o no le corresponde a lo divino?—4. ¿Qué significa persona en lo divino?

ARTÍCULO 1

Definición de persona[b]

3 q.2 a.2; *In Sent.* 1 d.25 a.1; *De Pot.,* q.9 a.2; *De un. Verbi.* a.1.2.

Objeciones por las que parece inaceptable la definición de persona que da Boecio en el libro *De Duabus Naturis*[1] y que es la siguiente: *Persona es la sustancia individual de naturaleza racional.*

1. Ningún singular se define. Pero persona indica algo singular. Luego persona no admite definición.

2. Más aún. *Sustancia,* al entrar en la definición de persona, o es tomada por

16. Esta respuesta se da a la obj. incluida en el *Sed contra* (En cambio).

---

a. Comienza con esta cuestión la tercera parte del tratado *De Trinitate.* Es también la parte más extensa (qq.27-43) por ser el objeto primario: cómo explicar el dogma de la tri-personalidad divina. Engarza con las cuestiones anteriores por un lazo muy simple: de las procesiones nacen las relaciones y las relaciones constituyen las Personas. Ver en la *Introducción* el *orden* que sigue el Santo.

En esta cuestión 29 se abordan tres temas: 1) qué se entiende por «persona» (aa.1-2); 2) si se puede aplicar el nombre «persona» a Dios (a.3); 3) qué sentido tiene decir «persona divina» (a.4).

b. Boecio († 524) había definido la «persona» como una «sustancia individual de naturaleza racional» *(De duab. Natur.* 3: ML 64,1343), definición que fue muy discutida a lo largo del siglo XII. Ricardo de San Víctor propuso otra —«existencia incomunicable de naturaleza intelectual» *(De Trinit.* IV 22: ML 196,945)— que fue aceptada por muchos teólogos del siglo XIII, especialmente de la escuela franciscana, en abierta rivalidad con Boecio. Santo Tomás la conoce

sustancia primera o por sustancia segunda. Si por sustancia primera, de nada sirve el añadido *individual,* porque la sustancia primera es sustancia individual. Si por sustancia segunda, el añadido es falso e implica contradicción, ya que sustancias segundas lo son los géneros o las especies. Por lo tanto, la definición no es adecuada.

3. Todavía más. Un término intencional no debe entrar en una definición. No sería adecuado decir: *El hombre es una especie animal:* pues *hombre* es el nombre, y *especie* es un término intencional.

y cita (I q.29 a.3 ad 4). Alude también a veces a una tercera, conocida como «definición de los Maestros», bastante en boga desde Alano de Lille († 1202) (I q.29 a.3 ad 2). Sin embargo, desde los comienzos de su enseñanza se decide a retener la de Boecio, bien que afinándola con importantes precisiones: «individuo *distinto subsistente* en la naturaleza intelectual», dirá en *las Sentencias (In Sent.* 1 d.23 q.1 a.4); «subsistente *distinto* en la naturaleza humana», escribirá en el *De Potentia* (q.9 a.4). La misma idea mantiene en la *Suma* al explicar que persona viene a ser el *singular que subsiste* en la naturaleza racional.

En la definición de Santo Tomás hay que considerar como imprescindibles estos tres elementos: incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad.

Incomunicabilidad.—Incomunicabilidad o «distinto» vienen a ser lo mismo y se hallan incluidos en el concepto de individuo. Individuo lleva consigo la marca de intransferencia o incomunicabilidad. Juan es idéntico a sí mismo de forma que no es reductible (comunicable, transferible) a Pedro. De esta forma persona equivale a lo que es *completo,* lo que tiene la última perfección en el género de sustancia. Puedo decir, p.ej. «hombre» y me estoy refiriendo a la humanidad en su conjunto, como *especie* humana; puedo decir también «algún hombre» y me refiero a los individuos de dicha especie, bien que entendidos de una forma vaga; puedo decir, finalmente, «este hombre» (Sócrates, Pedro, Juan) y me refiero a un *individuo concreto,* a un singular determinado, independiente, autónomo, incomunicable, intransferible *(In Sent.* 1 d.25 q.1 a.2 ad 1; *In Sent.* 3 d.5 q.2 a.1 ad 2; *De Potentia* q.9 a.2 ad 5.7.13; q.9 a.6; *Summa* 1 q.30 a.4). Este tercer caso es el único que merece el nombre de *persona,* siempre que se trate de un individuo perteneciente a una naturaleza racional. En efecto, dirá el Santo: los individuos de cualquier otro género de sustancia (p. ej. piedras) son calificados como *hipóstasis* o *sustancias primeras;* pero los individuos de sustancia racional son realzados con un nombre propio y característico, el de persona (1 q.29 a.1; a.3 ad 4).

Subsistencia.—En realidad, decir «incomunicable» es ya decir «subsistente». Será bueno, no obstante, remarcarlo como hace Santo Tomás mismo. Para él, la palabra *individuo* se toma formal y específicamente por el singular concreto y determinado que alcanza la máxima perfección en el género de sustancia al existir en sí y por sí mismo en absoluta independencia.

A la formalidad por la que una naturaleza se constituye en sustancia se le llama «subsistencia». Subsistencia no es lo mismo que existencia. Existen los accidentes y existen las sustancias; pero hay algo que hace que las sustancias existan en sí mismas y por sí mismas, mientras que los accidentes tienen su existir en otro. Lo blanco y lo negro sólo pueden darse o en la pared o en la madera, e.d. *en algo;* mientras que la pared o la madera siguen siendo realidad independientemente del color que sustenten. La madera *subsiste;* el color *existe en.*

Pues bien, cuando en la definición de persona usa el término *individuo,* S. T. entiende evidentemente *subsistencia.* «El subsistir es propio de los individuos», dirá ya en las *Sentencias (In Sent.* 1 d.23 q.1 a.1 ad 2). Concretará mejor en el *De Potentia:* «Con el nombre de persona se significa formalmente la incomunicabilidad o la individualidad del que subsiste en la naturaleza» (q.9 a.6). Y en la *Suma* especificará que el nombre de individuo se pone en la definición de persona «con objeto de designar el modo de subsistir que compete a las sustancias particulares» (I q.29 a.1 ad 3; cf. 3 q.16 a.12 ad 2; q.4 a.2 c y ad 3).

Intelectualidad.—No se llama persona a cualquier individuo, sino al que subsiste con plena autonomía en una naturaleza *racional.* Los demás pueden llamarse hipóstasis, supuestos o sustancias primeras; pero sólo los alcanzados por la *intelectualidad* son honrados con el título de «persona» (1 q.29 a.1; a.3 ad 4). Gracias a la intelectualidad, la sustancia (subsistente) alcanza su autonomía de acción; se convierte en maestra y dueña de sus actos; obra por sí misma, con conocimiento de causa, tiene conciencia de sí y entra en relación con los demás. Gracias al pensamiento, el mundo se ordena bajo principios, revela sus valores, toma cuerpo y sentido. El sujeto intelectual puede optar libremente, tiene la responsabilidad de sus elecciones. De esta forma, el concepto tomista de persona engarza con los rasgos esenciales de la noción moderna que subraya los caracteres de razón y de libertad (cf. H. DONDEINE, *Somme Théologique. La Trinité* [París 1943] p.239; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Revelación de Dios, salvación del hombre* [Salamanca 1977] p.309-311; M. SCHMAUS, *Teología Dogmática* [Madrid ²1963] I, 39,337; M. BERGERON, *La structure du concept latin de personne* [París 1932]; J. H. NICOLÁS, *Synthèse dogmatique* [París 1985] p.135.140).

Así, pues, como *persona* es el nombre (ya que indica una determinada sustancia de naturaleza racional), añadir *individuo,* que es un término intencional, resulta inadecuado.

4. Y también. Como se dice en II *Physic.*[2], la naturaleza *es el principio de movimiento y reposo en aquello en lo que se está esencial pero no accidentalmente.* Pero *persona* se encuentra en seres inmutables como Dios y los ángeles. Luego en la definición de persona no debe ponerse *naturaleza,* sino, más bien, *esencia.*

5. Por último. El alma separada es sustancia individual de naturaleza racional. Pero no es persona. Luego no es adecuada la definición de persona.

Solución[3]. *Hay que decir:* Aun cuando lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros, sin embargo, el individuo se encuentra de modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individualiza por sí misma, pero los accidentes se individualizan por el sujeto, que es la sustancia. Ejemplo: esta blancura es tal blancura en cuanto que está en este sujeto. Por eso también las sustancias individuales tienen un nombre especial que no tienen otras: *hipóstasis*[4] o *sustancias primeras.* Pero particular e individuo se encuentran de un modo mucho más específico y perfecto en las sustancias racionales que dominan sus actos, siendo no sólo movidas, como las demás, sino que también obran por sí mismas. Las acciones están en los singulares. Es así como, de entre todas las sustancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Este nombre es *persona.* Por eso, en la definición de persona que se ofreció, entra la sustancia individual por significar lo singular en el género de la sustancia. Y se le añade naturaleza racional por significar lo singular en las sustancias racionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando este o aquel singular no pueda ser definido, sin embargo, sí puede definirse lo que pertenece al concepto general de singularidad. De hecho, el Filósofo[5] define la sustancia primera. Y lo mismo hace Boecio[6] con persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Según algunos[7], en la definición de persona, *sustancia* equivale a sustancia primera, que es la hipóstasis. Sin embargo, no resulta banal tampoco añadir *individual.* Porque en la palabra *hipóstasis* o *sustancia primera* queda excluida la razón de universal y de parte (pues no decimos que el hombre sea hipóstasis, como tampoco lo decimos de la mano, que es parte del hombre). Pero al añadirle *individuo,* se excluye de la persona la razón de asunción. En Cristo, la naturaleza humana no es persona, porque es asumida por alguien más digno, la Palabra de Dios. Pero es mejor decir que *sustancia* se toma en general, por dividirse en primera y segunda. De ahí que se le añada *individual,* como equivalente a sustancia primera.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque nosotros no conocemos las diferencias sustanciales, como tampoco son nombradas, es necesario hacer uso de las diferencias accidentales en lugar de las sustanciales, como si se dijera, por ejemplo: *El fuego es un cuerpo simple, cálido y seco,* pues los accidentes propios son efectos de las formas sustanciales y las expresan; de modo parecido, los nombres intencionales pueden ser tomados para definir algo, en cuanto que son tomados por otros nombres de las cosas que no se aplican. Así, el nombre *individuo* entra en la definición de persona para indicar el modo de subsistir propio de las sustancias particulares.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según el Filósofo en V *Metaphys.*[8], el nombre de *naturaleza* es aplicado para indicar, sobre todo, la generación de los vivientes llamada nacimiento. Y porque esta generación y otras similares brotan de un principio intrínseco, se aplica también para indicar el principio intrínseco de cual-

1. C.3: ML 64,1343. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 192b21): S. Th. lect.1 n.5. 3. Es éste el primer artículo en el que se pasa directamente a la solución del problema enumerado, sin haber ofrecido el *Sed Contra* (En cambio) a las objeciones. *(N. del T.)* 4. Cf. BOECIO, *De Duabus Nat.* c.3: ML 64,1344. 5. ARISTÓTELES, *Cat.* c.3 n.1 (BK 2a11). 6. Cf. l.c. nota 1. 7. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* 4 c.4: ML 196,932; c.20: ML 196,943. También ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.387 (QR 1,571). 8. ARISTÓTELES c.4 n.1 (BK 1014b16): S. Th. lect.5 n.808.

quier movimiento. Así es definida la naturaleza en II *Physic.*[9] Y porque este principio es formal y material, tanto la materia como la forma son llamadas, generalmente, naturaleza. Y porque la forma complementa la esencia de cualquier cosa, generalmente la esencia de cualquier cosa, indicada en su definición, es llamada *naturaleza.* En este sentido se toma aquí naturaleza. Por eso, en el mismo libro[10] Boecio dice: *Naturaleza es la diferencia específica que informa cada cosa.* Pues la diferencia específica es la que complementa la definición, siendo asumida por la forma. De este modo resultó muy oportuno que en la definición de persona, que es lo singular de un género determinado, se utilizara el nombre de *naturaleza* más que el de *esencia,* que se toma de *ser,* que es lo más general.

5. *A la quinta hay que decir:* El alma es parte de la especie humana. Así, aun cuando esté separada, porque, sin embargo, conserva capacidad de unión, no puede ser llamada sustancia individual, que es la hipóstasis o la sustancia primera. Como tampoco puede ser llamada así la mano o cualquier otra parte del hombre. Como tampoco le corresponde ni la definición ni el nombre de persona.

ARTÍCULO 2

Persona, ¿es o no es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia? [c]

In Sent. 1 d.23 a.1; 3 d.5 q.1 a.3; *De Pot.* q.9 a.1; *De Un. Verbi,* a.2.

Objeciones por las que parece que persona es lo mismo que hipóstasis, subsistencia y esencia.

1. Dice Boecio en el libro *De Duab.*

9. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 192b14): S. Th. lect.1 n.5. 10. *De Duabus Nat.* c.1: ML 64,1342.

---

c. Se trata de un problema de nomenclatura que supuso no pocos quebraderos de cabeza durante toda la Edad Media. La dificultad principal surge en el uso de la palabra griega *hypostasis.* Tomás es consciente de ello, de ahí que dedique este artículo a clarificar los conceptos (cf. A. MICHEL, *Hypostèse:* DTC VII 369-437; J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres* [Salamanca 1977] p.171-188).

1. *Antes de Nicea.*—Los Padres griegos usan por lo general el término *hypostasis* como sinónimo de *ousia* (naturaleza) y lo aplican a los tres sujetos divinos diciendo que en Dios hay tres hypostasis o *tres ousia.* En cambio, para designar la unicidad de esencia solían emplear el vocablo *physis.*

Los Padres latinos siguen otro rumbo. Fue Tertuliano quien fijó las expresiones *substantia* y *natura (=* ousia) para designar con ellas la *esencia* divina y quien empezó a usar la palabra *persona* (= prosopon) para designar a los *tres* sujetos distintos.

2. Nicea (a.325) identifica también «sustancia» con «hypostasis». El Concilio no habla de las «personas». Su punto de mira es la *consustancialidad* del Hijo con el Padre y, en esta línea, afirma que tiene la misma *sustancia* o *hypóstasis* (cf. MANSI 11,668).

3. Después de Nicea sigue la confusión durante un tiempo. Por una parte, la palabra προσοπον —versión griega del latino *persona*— encuentra fuerte oposición entre los orientales. Ven en ella el aire teatral de los orígenes y, por tanto, cierto sabor sabeliano. Por otra, los padres de Occidente entendían la palabra *hypostasis* en sentido de sustancia o naturaleza (ουσια) por lo que percibían cierto olor de arrianismo en las frases de los griegos, como si éstos afirmaran tres sustancias divinas. Agustín reconocía que afirmar «una esencia y tres sustancias» suena mal para los oídos latinos *(V De Trinit* 8,10) y San Jerónimo, en un texto que cita Santo Tomás (I q.29 a.2 ad 3) dice que hay veneno en estos dichos.

Poco a poco, y gracias a mutuas influencias, las formulaciones griegas y latinas acabarán por fusionarse. Al fin y al cabo, todos querían expresar la misma fe: una sola divinidad que se despliega siendo Padre, Hijo y Espíritu. En esta labor de compenetración tendrán un lugar destacado los Padres capadocios y especialmente San Basilio (cf. S. GREGORIO NACIANCENO, *Orat 21,35: MG* 35,1124-1125; ATANASIO, *In Omnia mihi* n.6: MG 25,220; BASILIO, *Epist.* 38: MG 32,325-329; *Epist.* 210,5: MG TIXERONT, *Hist. des dogmes* [París [8]1924] 11,77; J. QUASTEN, *Patrología* II [Madrid [3]1977] p.239-240; CH. J. HEFELE, *Histoire des Conciles,* t.I [París 1907] p.445).

4. A fines de la edad patrística, tantos griegos como latinos usan indistintamente los términos de *persona* e *hipóstasis* para designar al «individuo subsistente de una naturaleza» y para denominar a los Tres sujetos trinitarios. Poco a poco, el nombre de *persona* fue predominando sobre el de *hipóstasis.*

Natur. [11]: Los griegos *llamaron hipóstasis a la sustancia individual de naturaleza racional.* Pero esto es lo que para nosotros significa persona. Luego persona es completamente idéntica a hipóstasis.

2. Más aún. Como decimos que hay tres personas divinas, también decimos que hay tres subsistencias. No lo haríamos si persona y subsistencia no significaran lo mismo. Luego persona y subsistencia significan lo mismo.

3. Todavía más. En el comentario *Praedicamentorum* [12], Boecio dice que *usía,* que es lo mismo que *esencia,* significa compuesto de materia y forma. Lo que es compuesto de materia y forma es un individuo del género de la sustancia que es llamado hipóstasis y persona. Luego todos estos nombres significan lo mismo.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Duab. Natur.* [13]: *Los géneros y las especies sólo subsisten; los individuos, por su parte, no sólo subsisten, sino que también sustentan.* Pero por *subsistir* son llamadas *subsistencias,* como por *sustentar* son llamadas sustancias o hipóstasis. Así, pues, como a los géneros y las especies no les corresponde ser hipóstasis o personas, las hipóstasis o personas no son lo mismo que las subsistencias.

Más aún. Boecio, en el comentario *Praedicamentorum* [14] dice que la *hipóstasis* se llama materia y que la *usiosis,* esto es, la *subsistencia,* se llama forma. Pero ni la materia ni la forma pueden ser llamadas personas. Luego persona se diferencia de hipóstasis, subsistencia y esencia.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en V *Metaphys.*[15], sustancia tiene dos acepciones. 1) *Una,* por la que *sustancia* es tomada como la *esencia de algo,* y se la indica con la definición, y, así, decimos que la *definición expresa la sustancia de algo.* Esta sustancia los griegos la llaman *usía*, y que nosotros podemos traducir por *esencia.* 2) *Otra* acepción es la de sustancia como *sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia.* Esta acepción, en su sentido general, puede ser denominada con un nombre intencional. Es llamada *supuesto.* Hay también

11. C.3: ML 64,1344. 12. BOECIO, *In Cat. Arist.* l.1 c. *De Subst.* §: Substantia autem quae proprie: ML 64,184. 13. C.3: ML 64,1344. 14. Cf. l.c. nota 12. También, ALBERTO MAGNO, *Sent.* 1 d.23 a.4 arg.1 (BO 25,591). 15. ARISTÓTELES, 4 c.8 n.5 (BK 1017b23): S. Th. lect.10 n.903.

---

5. Santo Tomás se ve beneficiado por las controversias abiertas sobre el particular a lo largo del siglo XII. Él usa el término hypóstasis en una pluralidad de sentidos:

a) A veces lo traduce por *res naturae* (I q.29 a.2; III q.2 a.5 ad 2; q.16 a.12 ad 2) en cuanto que es la realización concreta de la naturaleza por parte del individuo. Es decir, la naturaleza es algo común a todos los individuos de la misma especie y sólo se convierte en *res naturae* cuando queda concretada por las notas individuantes que la determinan en la existencia. La expresión sólo se encuentra anteriormente en San Hilario *(De Trinit.* VIII 22: ML 10,252; IX 3: ML 10,283) y más tarde en Alejandro de Hales *(Summa* 1 q.55 m.1 a.1,2) y Pedro Lombardo *(I Sent.* d.34 c.1).

b) Admite también traducirlo por *sustancia,* en cuanto que la hypóstasis sustenta los accidentes (1 q.29 a.2), si bien reconoce el peligro que este uso entraña, debido a la ambigüedad del término, ya que algunos lo usaron «para inducir a los menos doctos a que reconociesen varias esencias, como reconocían varias personas» (1 q.29 a.3 ad 3).

c) Otras veces identifica hypóstasis con *supuesto,* porque lógicamente es *quasi sub positum* (= lo que está debajo) y así a la hypóstasis se le atribuye todo cuanto puede decirse del individuo: naturaleza, subsistencia, principios individuales, existencia, accidentes... (1 q.29 a.3 ad 2; 3 q.2 a.3).

d) En ocasiones, lo traduce por *ens subsistens (De Pot.* q.9 a.1; *Summa* 3 q.2 a.3). Al principio, *subsistencia* y *ens subsistens* se usaban indistintamente, pero luego fue más frecuente designar el aspecto concreto del ens subsistens por hypóstasis y reservar el término subsistencia para la forma abstracta, metafísica, en virtud de la cual el ser es concebido como subsistente (1 q.29 a.2 ad 2; 3 q.6 a.3).

e) Pero, más allá de todos estos significados, la traducción más exacta para Santo Tomás es el de *persona.* En definitiva, es el sentido que se recoge en todos los anteriores. Hypóstasis equivale a persona, pero con una importante precisión: «Persona, dirá, añade algo al concepto de hypóstasis: añade la naturaleza racional». Es decir: Hypóstasis puede traducirse por ser subsistente, pero sólo podrá llamarse persona si se trata de un ser subsistente cuya naturaleza sea racional (1 q.29 a.2 ad 1; *De Pot.* q.9 a.1).

tres nombres con los que se expresa algo y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: *realidad natural, subsistencia e hipóstasis.* Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia;* pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por ser supuesto de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural.* Así, *este hombre* es una realidad natural humana. Por ser supuesto de los accidentes es llamada *hipóstasis o subsistencia.* Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para los griegos, *hipóstasis* significa, etimológicamente, individuo del género de la sustancia. Pero por el uso pasó a indicar el individuo de naturaleza racional por su excelencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como nosotros decimos que hay tres personas y tres subsistencias divinas, los griegos dicen que hay tres hipóstasis. Pero como la palabra *sustancia,* cuyo significado propio corresponde al de *hipóstasis,* para nosotros tiene un sentido equívoco, pues unas veces significa esencia y otras hipóstasis, para no inducir a error, prefirieron traducir *hipóstasis* por *subsistencia* más que por *sustancia.*

3. *A la tercera hay que decir:* Esencia es, propiamente, lo expresado por la definición. La definición comprende los principios de la especie, pero no los principios individuales. Por eso, en las cosas compuestas de materia y forma, la esencia significa no sólo la forma, ni sólo la materia, sino el compuesto de materia y forma en cuanto que son los principios de la especie. Pero el compuesto de *esta materia* y de *esta forma* tiene razón de hipóstasis y de persona. Pues el alma, y la carne y el hueso pertenecen a la razón de hombre, pero esta alma y esta carne y este hueso pertenecen a la razón de *este hombre.* Así, *hipóstasis* y *persona* a la razón de esencia añaden los principios individuales, y no son lo mismo que la esencia en los compuestos de materia y forma, como ya se señaló al tratar la simplicidad divina (q.3 a.3).

4. *A la cuarta hay que decir:* Boecio dice [16] que los géneros y las especies *subsisten* en cuanto que a algunos individuos les corresponde subsistir por el hecho de estar en los géneros y especies comprehendidos en el predicamento de la sustancia; pero no quiso decir que subsistieran las mismas especies y los géneros, a no ser que se acepte la opinión de Platón [17], para quien las especies de las cosas subsisten independientemente de los singulares. Por otra parte, *sostener* es algo que corresponde a los mismos individuos con respecto a los accidentes, que están fuera de la razón de géneros y especies.

5. *A la quinta hay que decir:* El individuo compuesto de materia y forma, por su materia sostiene los accidentes. Por eso, en el libro *De Trin.* [18], Boecio dice: *la forma simple no puede ser sujeto.* Pero que subsista por sí mismo le viene de la forma que no se une a lo subsistente, sino que da el ser actual a la materia para que el individuo pueda subsistir. Así, la hipóstasis se atribuye a la materia, y *usiosin* o subsistencia a la forma, porque la materia es principio para sostener, y la forma es principio para subsistir.

ARTÍCULO 3

El nombre persona, ¿se puede o no se puede dar a lo divino?

In Sent. 1 d.23 a.2; *De Pot.,* q.9 a.3; *Quodl.* 12 a.5.

Objeciones por las que parece que el nombre *persona* no puede darse a lo divino:

1. Dice Dionisio al comienzo del *De Div. Nom.* [19]: *De todo lo oculto de la sublime sustancia divina nadie debe atreverse a decir o pensar más que lo que nos ha sido comunicado directamente en las Santas Escrituras.* Pero el nombre *persona* no nos ha sido dado en toda la Sagrada Escritura, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento. Luego no hay que utilizar el nombre *persona* aplicándolo a lo divino.

2. Más aún. Dice Boecio en el libro *De Duab. Natur.* [20]: *Parece que el nombre de*

16. *In Porphyrium,* l.1 § *Mox de generibus:* ML 64,85. Las objeciones 4 y 5 a las que responde STO. TOMÁS, están incluidas en el *Sed contra* (En cambio). 17. Cf. BOECIO, l.c. nota 16. 18. c.2: ML 64,1250. 19. C.1 § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1 20. C.3: ML 64,1344.

persona tiene su origen en aquellas personas que, en las comedias y tragedias, representaban a alguien. Pues persona viene de personar, ya que en algo hueco el sonido necesariamente es mayor. Pues bien, estas personas los griegos las llamaban prosopa, que son las máscaras que se ponían delante de la cara y de los ojos tapando el rostro. Pero esto no le corresponde a lo divino, a no ser, quizás, como metáfora. Luego el nombre *persona* no se da a Dios más que metafóricamente.

3. Todavía más. Toda persona es hipóstasis. Pero el nombre *hipóstasis* parece que no le corresponde a Dios, pues, según Boecio[21], significa lo que sostiene los accidentes, que en Dios no hay. Y Jerónimo también dice[22] que en el nombre *hipóstasis, el veneno se oculta bajo la miel.* Luego el nombre *persona* no hay que darlo a Dios.

4. Por último. Suprimida la definición, suprimido lo definido. Pero parece que la definición de persona anteriormente dada (a.1), no le corresponde a Dios. Porque conlleva conocimiento discursivo, que no le corresponde a Dios, como ya se demostró (q.14 a.7), y, así, no se puede decir: Dios de *naturaleza racional.* Y también porque no puede decirse: Dios *sustancia individual,* pues el principio de individuación es la materia, y Dios es inmaterial; y no sustenta accidentes para que se le pueda llamar sustancia. Luego a Dios no debe atribuírsele el nombre *persona.*

En cambio está lo que se dice en el Símbolo de Atanasio[23]: *Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional. Por eso, como a Dios hay que atribuirle todo lo que pertenece a la perfección por el hecho de que su esencia contiene en sí misma toda perfección, es conveniente que a Dios se le dé el nombre de persona[d]. Sin embargo, no en el mismo sentido[e] con que se da a las criaturas, sino de un modo más sublime; así como los otros nombres que damos a Dios, como ya dijimos anteriormente al tratar sobre los nombres de Dios (q.13 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando el nombre *persona* no se encuentre en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento aplicado a Dios, sin embargo, su significado sí se encuentra muchas veces y aplicado a Dios. Es decir, Él es el Ser en grado sumo y absolutamente inteligente. Si se requiriera que se hablase de Dios sólo con aquellas mismas palabras

21. BOECIO, l.c. nota 20. 22. Epist.15 *ad Damasum:* ML 22,357. 23. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1354; DZ 39.

---

d. S. T. así lo defiende ya en su juventud *(In Sent.* 1 d.23 q.1 a.2) sin que haya variación en su pensamiento al correr de los años. Él sabe que, en los primeros siglos, hubo mucha fluctuación en el uso del término «persona» aplicado a Dios; y que incluso los concilios usaron vocablos distintos para dar a entender la misma fe: así, por ejemplo, la Iglesia define que en Dios «hay tres hypóstasis o personas» (II Cont. Constantinopla, a.553: DENZ. 213); o «tres subsistencias consustanciales» (Lateranense a.649: DENZ. 254); o «tres personas» (Bracarense a.561: Denz 231; XI Toledo a.675: Denz. 281). Pero sabe también que el término *persona* viene avalado por una larga tradición. Desde Tertuliano, la fórmula va ganando adeptos hasta que se llega a una práctica unanimidad en tiempos de San Basilio. S. T. se limita a citar el símbolo atanasiano que usa formalmente la expresión, pero sin duda tiene presente también los decretos del recién celebrado IV conc. de Letrán, a.1215, que también la emplea.

e. No del mismo modo, sino de una «forma más noble» dice en las Sentencias; de una manera «más excelente» confirma en la Suma. Y alude expresamente a la cuestión 13 de la primera parte, donde plantea el lenguaje analógico sobre Dios.

En su comentario a las Sentencias *(In Sent.* 1 d.23 q.1 a.3) S. T. hace un recuento de las múltiples opiniones acerca del particular, dividiéndolas en dos grandes grupos, que él mismo califica de *equivocistas* y *univocistas.* Después de rechazar ambos extremos, busca el equilibrio en una vía intermedia, la *analógica.* Recordar lo dicho en las notas a los artículos 3 y 5 de la q.13. «Aunque el término *persona* en su significado originario no convenga a Dios, sin embargo, en cuanto a su contenido, es a Dios a quien más conviene» (I q.29 a.3 ad 2 y ad 3; cf. I. MANCINI, *Tommaso d' Aquino e le forme attuali di Teologia:* Atti Congresso Internazionale, Roma-Nápoles, III [1976] p.80).

con que se nos habló de Dios en la Sagrada Escritura, se seguiría que nunca se podría hablar de Dios con una lengua distinta a la usada en la Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Encontrar nuevas palabras que expresen la antigua fe sobre Dios empezó a ser necesario para poder discutir con los herejes. Y esta novedad de palabras no hay por qué evitarla, pues no es profana, ya que no discrepa del sentido de la Escritura. El Apóstol (1 Tim 6,20), lo que enseña es a evitar *las novedades de las palabras profanas.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando el sentido original del nombre *persona* no le corresponde a Dios, sin embargo, su significado sí le corresponde a Dios en grado sumo. Pues, porque en las comedias y tragedias se representaba a personajes famosos, se impuso el nombre de persona para indicar a alguien con dignidad. Por eso en las iglesias empezó la costumbre de llamar personas a los que tienen alguna dignidad. Por lo cual algunos[24] definen la persona diciendo que es la *hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad.* Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona, como ya dijimos (a.1). Pero la dignidad de la naturaleza divina supera toda dignidad. Por eso, en grado sumo a Dios le corresponde el nombre de *persona.*

3. *A la tercera hay que decir:* El nombre *hipóstasis* en su sentido original no le corresponde a Dios, puesto que Él no sustenta accidentes; pero sí le corresponde indicando la realidad subsistente. Jerónimo dice que bajo este nombre se esconde veneno, porque antes de que este nombre fuera plenamente conocido por los latinos, los herejes con este nombre confundían a la gente sencilla para que confesaran muchas esencias como se confiesan muchas hipóstasis; debido a que el nombre de *sustancia,* cuyo equivalente griego es el de *hipóstasis,* generalmente es tomado entre nosotros por esencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios puede ser llamado *naturaleza racional* en cuanto que no implica proceso discursivo, sino naturaleza intelectual. *Individuo,* en cambio, no puede corresponderle a Dios en cuanto referido a la materia como principio de individuación, sino sólo en cuanto que implica incomunicabilidad. *Sustancia,* por otra parte, le corresponde a Dios en cuanto que significa existir por sí mismo. Algunos[25] dicen que la definición de Boecio que hemos citado anteriormente (a.1), no es una definición de persona en el sentido en el que lo atribuimos a Dios. Por lo cual, Ricardo de San Víctor[26], queriendo corregir dicha definición, dijo que persona, aplicado a Dios, es *la existencia incomunicable de la naturaleza divina.*

ARTÍCULO 4

El nombre persona, ¿significa o no significa relación? [f]

In Sent. 1 d.23 a.3; d.26 q.1 a.1; *De Pot.* q.9 a.4.

Objeciones por las que parece que el nombre persona, en Dios, no significa relación, sino sustancia:

24. Cf. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.32: ML 210,637. 25. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.4 c.21: ML 196,945. 26. Ib.

---

f. San Agustín era reacio al empleo del vocablo «persona». Piensa que si se adoptó su uso fue debido únicamente a la pobreza del lenguaje humano. Su dificultad estriba en que la persona es, de suyo, un concepto absoluto, no relativo (autónomo, independiente, subsistente): si, pues, se afirman tres Personas en Dios fácilmente podría pensarse que se está hablando de tres dioses *(VII De Trinit.* 4,9).

Pues bien, «quizás lo más genial de la sistematización trinitaria de Tomás» —la frase es de Rovira Belloso, l.c. 310)— sea el haber puesto en claro que precisamente la *incomunicabilidad* —faceta esencial del concepto de persona— que en las criaturas es algo absoluto, en Dios es por necesidad algo relativo.

a) «Persona» y «persona divina».—Se trata de dos conceptos análogos, de los cuales el primero es más general que el otro. Por lo mismo, cuanto se diga de la persona en general ha de poderse afirmar (analógicamente) de la persona divina, pero no viceversa (1 q.29 a.4).

b) «Persona en general».—Como ya se dijo, engloba tres elementos esenciales: incomuni-

1. Dice Agustín en el VIl *De Trin.*[27]: *Cuando decimos persona del Padre, no estamos diciendo nada distinto a sustancia del Padre. Pues con respecto a sí mismo es persona, no con respecto al Hijo.*

2. Más aún. Investigar el *qué* de una cosa, es investigar su esencia. Pero como dice Agustín en el mismo libro[28]: Al decir *Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Hijo y el Espíritu,* si se pregunta *¿Qué tres?* se responde: *Las Tres Personas.* Luego el nombre *persona* significa *esencia.*

3. Todavía más. Según el Filósofo en IV *Metaphys.*[29], lo indicado por el nombre es su definición. Pero, como se dijo (a.1), la definición de persona es: *Sustancia individual de naturaleza racional.* Luego el nombre *persona* significa la sustancia.

4. Por último. En los hombres y los ángeles, persona no indica relación, sino algo absoluto. Por lo tanto, si en Dios indicase relación, tendría sentido equívoco al implicarlo a Dios, a los hombres y a los ángeles.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Trin.*[30]: Todo nombre referente a las personas indica relación. Pero ningún nombre está más referido a las personas que el de *persona.* Luego el nombre *persona* significa relación.

Solución. *Hay que decir:* En cuanto al significado del nombre *persona* aplicado a las Personas divinas, la dificultad brota al aplicarlo a tres, hecho que va contra la naturaleza propia de los nombres esenciales; y porque tampoco implica relación como los nombres que la indican. Por eso algunos[31] estimaron que el nombre *persona* en sí mismo, en cuanto palabra, aplicado a Dios, significa la esencia, como lo pueden indicar *Dios* o *Sabio;* pero ante la provocación de los herejes y por orden conciliar, se admitió que pudiera ser usada en el sentido de relación; y de modo especial, usada en plural o en sentido partitivo, como cuando decimos *Tres personas,* o *una es la persona del Padre y otra la del Hijo.* Usada en singular, puede tener sentido absoluto o relativo. No parece que este argumento sea suficiente. Porque si el nombre *persona,* en cuanto palabra, no significa más que la esencia en lo divino, al decir *tres personas* no sólo no se solventa la calumnia de los herejes, sino que se les da pie para otras aún mayores.

Fue así como otros[32] estimaron que *persona* en lo divino significa, al mismo

27. C.6: ML 42,943. 28. Cf. *De Trin.* 1.7 c.4: ML 42,940; c.5: ML 42,943; 1.5 c.9: ML 42,913. 29. ARISTÓTELES,3 c.7 n.9 (BK 1012a23): S. Th. lect.16 n.733. 30. C.6: ML 64,1254. 31. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.7 c.5: ML 42,943; Autor de la *Summa Sent.* tr.1 c.9: ML 176. 32. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.25 c.2 (QR 1,159).

---

cabilidad, subsistencia e intelectualidad. Estos tres elementos se han de dar, evidentemente, en los conceptos menos generales como son los de persona *humana* y persona *divina.* Pero se han de dar, también evidentemente, de una forma distinta (análoga).

c) «Persona humana».—En la persona humana, los caracteres de incomunicabilidad y de subsistencia sobrevienen de la sustancia, de los principios esenciales, de ahí que el concepto de persona connote algo sustancial absoluto. La sustancia no es algo relativo, sino algo que existe en sí y por sí misma. Es un *ad se,* no un *ad aliud.* En este sentido, tiene razón Agustín cuando afirma que «es un absurdo dar un sentido relativo a la palabra sustancia» (l.c.).

d) «Persona divina».—Pero en Dios no sucede así. La «incomunicabilidad» le viene no de la esencia, sino de la *relación de origen.* Tenemos así la paradoja de que lo propio y característico de la persona divina no es lo absoluto —lo absoluto es siempre *común* a los Tres— sino lo relativo: «lo que hace que una persona sea *incomunicable* no puede ser algo *común»,* escribe Tomás *(De Pot.* q.9 a.9 ad 18). El Padre es Dios, pero no es ni el Hijo ni el Espíritu Santo. A su vez, el Hijo es Dios, pero ni es el Padre ni es el Espíritu. *Padre* e *Hijo* son conceptos relativos, y sólo en cuanto se oponen relativamente se distinguen y vienen a ser incomunicables. En aquello que se identifican con la esencia son absolutos; en aquello que se diferencian son *relativos.* Ahora bien, eso que los diferencia, que los hace *incomunicables,* que los caracteriza como *individualidades,* es lo que llamamos *persona.* Por esto, persona en Dios equivale a relación, pero no a relación sin más —puesto que así sólo dice orden a su correlativo y no sería subsistente— sino a relación *subsistente,* a relación en cuanto que se identifica realmente con la esencia *(1 Sent.* d.23 q.1 a.3; d.26 q.1 a.2; *De Pot.* q.9 q.4; *Summa* 1 q.29 a.4). El punto principal está, pues, en la distinción o incomunicabilidad, hasta el punto de que el teólogo deja como entre paréntesis la grandeza espiritual (intelectual) de la persona.

tiempo, esencia y relación. Algunos dijeron que significaba esencia directamente; indirectamente significaba relación. Porque *persona* indica que es *una por sí misma;* que la *unidad* pertenece a la esencia; y que *por sí misma* implica indirectamente relación. Así, el Padre existe por sí mismo, siendo distinto del Hijo por relación.

Otros[33] apuntaron lo mismo, pero al revés, es decir, que directamente significaba relación, e indirectamente esencia. Porque, en la definición de persona, *naturaleza* entra indirectamente. Estos últimos se acercaron más a lo correcto.

Así, pues, para demostrar la solución a este problema hay que tener presente que puede haber algo cuyo significado es aplicado a algo reducido y, sin embargo, no se aplica a algo más extendido. Ejemplo: *racional* está incluido en el significado de *hombre,* y, sin embargo, no en el de *animal.* Por eso lo que hay que analizar en el significado de animal es distinto de lo incluido en el significado del *animal que es el hombre.* De modo parecido, analizar el significado de *persona* en su aplicación general es distinto de lo incluido en el significado de persona aplicado a las *personas divinas.*

Pues, como ya se dijo (a.1), en general persona indica la *sustancia individual de naturaleza racional.* Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan persona, sin embargo, sí entran en el significado de persona humana.

Por otra parte, como ya dijimos (q.28 a.3), la distinción de las personas divinas no tiene otro fundamento que las relaciones de origen. Y la relación no es como la del accidente inherente al sujeto, sino que es la misma esencia divina. Por lo tanto, así como la deidad es Dios, la paternidad divina es Dios Padre, que es persona divina. Así, pues, Persona divina significa relación subsistente. Y esto es lo mismo que decir relación sustancial, que no es más que la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina; aun cuando lo subsistente en la naturaleza divina no es distinto de la misma naturaleza divina.

Según todo esto, es cierto que persona significa directamente relación e indirectamente esencia; sin embargo, no significa relación en cuanto relación, sino en cuanto relación hipostática. Igualmente, también significa directamente esencia e indirectamente relación; en cuanto que la esencia es lo mismo que la hipóstasis. Y la hipóstasis se distingue por la relación. De este modo, la relación en cuanto tal, indirectamente está en la razón de persona.

Según todo esto, también puede decirse que este significado de *persona* no se tenía presente antes de las calumnias de los herejes; por eso no se usaba este significado de *persona,* a no ser sólo como uno de los nombres absolutos. Pero después se admitió que fuera usado en sentido de relación debido a lo congruente de su significado. Es decir, no sólo que equivaliera a relación por el uso, como decían algunos, sino que fuera equivalente por su mismo significado.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El nombre *persona* se dice con respecto a sí, no a otro, porque indica relación; pero no en cuanto relación sino en sentido sustancial, que es propio de la relación hipostática. Por eso dice Agustín que significa la esencia, en cuanto que en Dios esencia e hipóstasis son lo mismo. Pues en Dios no hay diferencia entre *lo que es* y *aquello por lo que es.*

2. *A la segunda hay que decir: ¿Qué?* algunas veces es una pregunta sobre la naturaleza que indica la definición; como cuando se pregunta: *¿Qué es el hombre?* y se responde: *Animal racional mortal.* Otras veces es una pregunta sobre el sujeto; como cuando se pregunta: *¿Qué nada en el mar?,* y se responde: *El pez.* Así, a la pregunta: *¿Qué tres?,* la respuesta: *Tres Personas.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como ya se dijo (sol.), la sustancia individual, distinta e incomunicable, en Dios tiene que ser entendida como la relación.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque en algo reducido haya conceptos dis-

33. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.6 c.3 (fol.11a).

tintos, no es motivo para provocar equívocos en algo más extendido. Pues, aun cuando la definición de caballo y de asno sea distinta, sin embargo, ambas entran unívocamente en la de *animal;* porque la definición general de animal les corresponde a ambos. Por eso, aun cuando la relación esté contenida en la significación de persona divina y no en la significación de persona angélica o humana, no se puede concluir que *persona* se aplica equívocamente. Tampoco quiere decir esto que se aplique unívocamente, pues, como ya quedó demostrado (q.13 a.5), nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas.

CUESTIÓN 30

Sobre la pluralidad de las personas divinas

Ahora toca estudiar lo referente a la pluralidad de las personas divinas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay varias personas en Dios?—2. ¿Cuántas son?—3. ¿Qué significado tienen en Dios los términos numerales?—4. Sobre el nombre *persona* aplicado en común.

ARTÍCULO 1

¿Hay o no hay varias personas en Dios?

In Sent. 1 d.2 a.4; d.23 a.4; *Compend. Theol.* c.50.55; *De Pot.* q.9 a.5; *Quodl.* 7 q.3 a.1.

Objeciones por las que parece que no hay varias personas en Dios:

1. Persona es la sustancia individual de naturaleza racional. Por lo tanto, si en Dios hay varias personas, habrá varias sustancias. Esto es herético.

2. Más aún. La pluralidad de propiedades absolutas no constituye distinción de personas ni en Dios ni en nosotros. Por lo tanto, mucho menos la constituirá la distinción de relaciones. Pero, como se dijo anteriormente (q.28 a.3), en Dios no hay más pluralidad que la de relaciones. Luego no puede decirse que en Dios haya varias personas.

3. Todavía más. Hablando de Dios, Boecio dice[1] que Él es verdaderamente uno, en quien no hay número. Pero la pluralidad conlleva número. Luego en Dios no hay varias personas.

4. Por último. Donde hay número, allí hay todo y parte. Por lo tanto, si en Dios hay un número de Personas, allí hay todo y parte. Esto contradice la simplicidad divina.

En cambio está lo que dice Atanasio[2]: *Una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo.* Luego el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son varias personas.

Solución. *Hay que decir:* De los presupuestos establecidos se sigue que en Dios hay varias Personas. Quedó demostrado anteriormente (q.29 a.4), que el nombre *Persona* en Dios significa relación como realidad subsistente en la naturaleza divina. Y también hemos sostenido (q.28 a.1,3 y 4) que en Dios hay varias relaciones reales. Por lo tanto, se sigue que hay varias realidades subsistentes en la naturaleza divina. Esto indica que hay varias personas en Dios.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir: Sustancia* no entra en la definición de persona significando esencia, sino supuesto. Esto es claro al añadirle *individual.* Para indicar esta sustancia, los griegos usan el término *hipóstasis.* Por eso, así como nosotros decimos tres personas, ellos dicen tres hipóstasis. Pero no solemos decir tres sustancias para que no se entienda tres esencias, debido a lo equívoco del término.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios las propiedades absolutas, como bondad y sabiduría, no se oponen entre sí; por lo

1. *De Trin.* c.3: ML 64,1251. 2. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1354; DZ 39.

tanto, tampoco se distinguen realmente. Así, aun cuando les corresponda subsistir, sin embargo, no son varias realidades subsistentes, pues esto es ser persona. Por otra parte, las propiedades absolutas en las cosas creadas no subsisten, aun cuando entre sí se distinguen realmente como la blancura y la dulzura. Pero en Dios las propiedades relativas subsisten y se distinguen realmente entre sí, como ya se dijo (q.28 a.3; q.29 a.4). Por lo tanto, la pluralidad de tales propiedades es suficiente para la pluralidad de personas en Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Debido a su total unidad y simplicidad, en Dios hay que excluir toda pluralidad de realidades absolutas; pero no la pluralidad de relaciones. Porque las relaciones se atribuyen de alguien a otro, y, así, no implican composición en aquel de quien se dice, como enseña Boecio en el mismo libro[3].

4. *A la cuarta hay que decir:* El número es doble. A saber: Número simple o absoluto, como dos, tres, cuatro. Y número en lo enumerado, como dos hombres, dos caballos. Así, pues, si en Dios se toma el número absoluto o abstracto, nada impide que en Él se dé el todo y la parte. Pues no se da más que en nuestro entendimiento, ya que el número absoluto en lo enumerado no se da más que en el entendimiento. Si, por otra parte, tomamos el número como presente en lo enumerado, en las cosas creadas uno es parte de dos, y dos de tres; y un hombre, de dos; y dos, de tres. Pero en Dios no es así, porque el Padre es tanto cuanto es la Trinidad, como se demostrará más adelante (q.42 a.4 ad 3).

ARTÍCULO 2

En Dios, ¿hay o no hay más de tres personas?

In Sent. 1 d.10 a.5; d.33 a.2 ad 1; *Cont. Gentes* 4,26; *Compend. Theol.* c.56.60; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que en Dios hay más de tres personas:

1. Tal como hemos dicho (a.1), en Dios la pluralidad de personas lo es por la pluralidad de propiedades relativas. Pero, como también se ha dicho (q.28 a.4), en Dios las relaciones son cuatro: paternidad, filiación, espiración de ambos y procesión. Luego en Dios hay cuatro personas.

2. Más aún. En Dios la diferencia entre naturaleza y voluntad no es mayor que la existente entre naturaleza y entendimiento. Pero en Dios una es la persona que procede por voluntad, como el amor; y otra la que procede por naturaleza, como el Hijo. Luego también una es la que procede por el entendimiento, como la Palabra; y otra la que procede por naturaleza, como el Hijo. De este modo, se concluye que no son sólo tres las personas que hay en Dios.

3. Todavía más. En las cosas creadas, lo más excelente tiene más operaciones intrínsecas; como el hombre, que, sobre otros animales, tiene el entender y el querer. Pero Dios es infinitamente superior a toda criatura. Luego en Él no sólo está la persona que procede por voluntad y por entendimiento, sino por otros infinitos modos. Luego en Dios hay infinitas personas.

4. Y también. Por su infinita bondad, el Padre se comunica infinitamente a sí mismo, produciendo la persona divina. Pero también en el Espíritu Santo hay infinita bondad. Luego el Espíritu Santo produce una persona divina, y ésta otra, y así hasta el infinito.

5. Por último. Todo lo contenido en un determinado número es medido; pues el número es una determinada medida. Pero, tal como dice Atanasio[4], las personas divinas son inmensas: *El inmenso Padre, el inmenso Hijo, el inmenso Espíritu Santo.* Luego no caben en el número tres.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 5,7: *En el cielo tres son los que dan testimonio: El Padre, la Palabra y el Espíritu Santo.* Y a quienes preguntan *¿Qué tres?* se responde: *Tres personas,* como dice Agustín en el VII *De Trin.*[5] Así, pues, en Dios sólo hay tres personas.

Solución. *Hay que decir:* Según los presupuestos establecidos, es necesario poner en Dios sólo tres personas. Quedó demostrado (a.1) que varias personas son varias relaciones subsistentes, dis-

3. *De Trin.* c.6: ML 64,1354. 4. L.c nota 2. 5. C.4: ML 42,940; c.6: ML 42,943; l.5, c.9: ML 42,913.

tintas realmente entre sí. La distinción real entre las relaciones divinas no existe más que en razón de la oposición relativa. Por lo tanto, es necesario que a dos personas les correspondan dos relaciones opuestas. Y si no hay dos relaciones opuestas, es necesario que le correspondan a la misma persona. Por lo tanto, la paternidad y la filiación, por ser dos relaciones opuestas, por necesidad corresponden a dos personas. Así, pues, la paternidad subsistente es la persona del Padre; y la filiación subsistente es la persona del Hijo. Las otras dos relaciones no se oponen a ninguna de las dos personas, pero se oponen entre sí. Por lo tanto, es imposible que le correspondan a una persona. Por consiguiente, es necesario o que una de las relaciones le corresponda a ambas personas; o que una le corresponda a una persona, y otra a la otra persona. No puede ser que la procesión le corresponda al Padre y al Hijo, ni a uno de los dos; porque la conclusión sería que la procesión del entendimiento, que es la generación divina por la que hay paternidad y filiación, se originaría por procesión de amor, por la que hay espiración y procesión, siempre que la persona que engendra y la engendrada procediesen de la que espira. Esto va contra los presupuestos establecidos (q.27 a.3 ad 3). Por lo tanto, hay que concluir que la espiración le corresponde a la persona del Padre y a la persona del Hijo, ya que no mantiene ninguna oposición relativa ni a la paternidad ni a la filiación. Consecuentemente, es necesario que la procesión corresponda a otra persona, que es llamada la persona del Espíritu Santo, que procede por amor, como quedó establecido (q.27 a.4). Hay, por lo tanto, tres personas en Dios: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando sean cuatro las relaciones en Dios, sin embargo una de ellas, la espiración, no se separa de la persona del Padre y de la del Hijo, sino que le corresponde a ambas. Así, aun cuando sea relación, no es llamada *propiedad,* porque no le corresponde sólo a una persona, ni tampoco es relación *personal,* esto es, no constituye persona. Pero estas tres relaciones: paternidad, filiación y procesión, son llamadas *propiedades personales* como si constituyeran persona, pues la paternidad es la persona del Padre; la filiación, la del Hijo; la procesión, la del Espíritu Santo.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que procede intelectualmente, como la Palabra, lo hace con razón de semejanza, como también lo hace la que procede naturalmente. Así, ya dijimos anteriormente (q.27 a.2; q.28 a.4), que la procesión de la Palabra es la misma generación natural. Por su parte, el Amor, en cuanto tal, no procede como semejanza de aquello de lo que procede (aun cuando en Dios el amor, por ser divino, sea de la misma esencia). Por eso, en Dios la procesión de Amor no es llamada generación.

3. *A la tercera hay que decir:* El hombre, al ser más perfecto que los otros animales, tiene más operaciones intrínsecas que ellos, porque su perfección lo es por composición. Por eso, en los ángeles, que son más perfectos y simples, hay menos operaciones intrínsecas que en el hombre; pues en ellos no se da el imaginar, sentir, y similares. Pero en Dios, en sí mismo, no hay más que una operación, que es su esencia. Y por qué hay entonces dos procesiones en Él, ya quedó demostrado anteriormente (q.27 a.3 y 5).

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquel argumento sería válido si el Espíritu Santo tuviera numéricamente otra bondad distinta de la bondad del Padre. Pues entonces sería necesario que, así como el Padre, por su bondad, produce la persona divina, también lo hiciera el Espíritu Santo. Pero la bondad del Padre y del Espíritu Santo es una y la misma. Y no hay distinción más que por la relación de las personas. Por eso, al Espíritu Santo le corresponde la bondad como tenida por otro; mientras que al Padre le corresponde como principio desde el que se comunica a otro. Por lo demás, la operación de relación no permite que, con la relación del Espíritu Santo, haya relación de principio personal, pues el Espíritu Santo procede de las otras dos personas que puede haber en Dios.

5. *A la quinta hay que decir:* Un número determinado, tomado como número simple que se da sólo intelectualmente, se mide por el uno. Pero si en las personas divinas es tomado como número de realidades, no cabe la razón de

medida. Pues al ser idéntica la magnitud de las tres Personas, como se demostrará (q.42 a.1.4), no cabe el medir lo mismo por lo mismo.

ARTÍCULO 3

Los términos numerales, ¿ponen o no ponen algo en Dios?

In Sent. 1 d.24 q.1 a.3; *Quodl.* 10 q.1 a.1; *De Pot.* q.9 a.7.

Objeciones por las que parece que los términos numerales ponen algo en Dios:

1. La unidad divina es su esencia. Pero todo número es la unidad repetida. Luego en Dios el término numeral significa su esencia. Por lo tanto, algo pone en Dios.

2. Más aún. Lo que se dice de Dios y de las criaturas, a Dios le corresponde de un modo más sublime que a las criaturas. Pero los términos numerales ponen algo en las criaturas. Luego mucho más lo pondrán en Dios.

3. Todavía más. Si en Dios los términos numerales no ponen algo, sino que sólo excluyen, como la pluralidad excluye la unidad, y al revés, no habría más que un círculo vicioso intelectual ofuscando el entendimiento sin esclarecer nada. Esto es incongruente. Por lo tanto, hay que concluir que los términos numerales algo ponen en Dios.

En cambio está lo que dice Hilario en el IV *De Trin.* [6]: *Confesar consorcio* (que es confesar pluralidad) *arrincona la idea de singular y de soledad.* Y, en el libro *De Fide* [7], Ambrosio escribe: *Al decir que Dios es uno, la unidad excluye la pluralidad de dioses, y no ponemos cantidad alguna en Dios.* Todos estos términos, pues, parece que se aplican a Dios para excluir algo, no para ponerlo.

Solución. *Hay que decir:* En *Sententiis* [8], el Maestro dice que los términos numerales no ponen algo en Dios, sino que sólo excluyen. Otros [9], en cambio, sostienen lo contrario.

Para demostrar la solución a este problema hay que tener presente que toda pluralidad es consecuencia de alguna división. Hay una doble división. 1) *Una,* material, y se hace por la división de lo continuo. De ésta deriva el número como especie de la cantidad. Por eso, este tipo de número no se encuentra más que en los seres materiales, portadores de cantidad. 2) *La otra* división es formal, y se hace por realidades opuestas o por diversas formas. De ésta deriva la multitud, que no se encuentra en algún género, sino que pertenece a los transcendentales por cuanto que el ser se divide en uno y muchos. A este tipo de multitud sólo le corresponde estar en los seres inmateriales.

Fue así como algunos, no teniendo presente más que la multitud como especie de la cantidad indivisa, porque veían que la cantidad indivisa no se da en Dios, sostuvieron que los términos numerales no ponen algo en Dios, sino que sólo excluyen.

Otros, por su parte, y teniendo presente lo mismo, sostuvieron que así como en Dios se pone la ciencia por la razón propia de ciencia y no por la razón de su género, así también en Dios se pone el número por la razón propia de número y no por la razón de su género, que es la cantidad.

Nosotros sostenemos que los términos numerales, atribuidos a lo divino, no se toman del número como especie de la cantidad, porque, de ser así, no se atribuiría a Dios más que metafóricamente, lo mismo que otras propiedades corporales, como anchura, longitud y similares; sino que los términos numerales se toman de la multitud como transcendente. Tomada así, la multitud es aplicable a muchos, como el uno, que es convertible con el ser. Este tipo de uno, y tal como ya se dijo (q.11 a.1) al tratar de la unidad de Dios, no añade al ser más que la negación de división. Pues *uno* significa *ser indiviso.* Así, siempre que se dice *uno* se está indicando aquella realidad indivisa; como cuando decimos *uno* referido al hombre se está indicando la naturaleza o sustancia indivisa del hombre. Por lo mismo, al decir *muchas* cosas, la multitud, tomada en este sentido, indi-

6. § 17: ML 10,111. 7. L.1, c.2 § 19: ML 16,555. 8. PEDRO LOMBARDO, l.1 d.24 c.1 (QR 1,153). 9. La opinión contraria a la de Pedro Lombardo parece ser la sostenida por los Maestros de París. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1 d.24 a.2 q.1 concl. (QR 1,426).

ca aquellas cosas cada una indivisa en sí misma. Además, el número, como especie de la cantidad, pone un determinado accidente adherido al ser. Lo mismo hace el uno como principio del número.

Por lo tanto, los términos numerales en lo divino indican lo mismo que aquello a lo que se aplican; en esto nada añaden, sino sólo negación, como se ha dicho. Sobre este punto el Maestro en *Sententiis* opinó correctamente. Como cuando decimos *la esencia es una,* el uno significa la esencia indivisa; cuando decimos *la persona es una,* significa la persona indivisa; cuando decimos *las personas son varias,* significa aquellas personas implicando la indivisión en cada una de ellas. Pues a la razón de multitud pertenece el estar constituida por unidades.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* el uno, referido a los transcendentales, es común a la sustancia y a la relación. Igualmente la multitud. Por eso, puede estar en Dios tanto por la sustancia como por la relación, según corresponda a quienes se aplique. Sin embargo, estos nombres, aplicados a la esencia o a la relación, por su significación propia, sólo añaden negación de división, como ya se ha dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La multitud que pone algo en las cosas creadas es especie de la cantidad, no atribuible a la divinidad. Sólo le es atribuible la multitud transcendente, que no añade algo a lo que se atribuye, sino que indica lo indiviso de cada uno. Esta es la multitud atribuible a Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El uno no excluye la multitud, sino la división que es anterior, en cuanto tal, al uno y a la multitud. Por otra parte, la multitud no excluye la unidad, sino que excluye la división en cada uno de aquellos de los que consta la multitud. Y esto ya se ha tratado al hablar de la unidad divina (q.11 a.2 ad 4). Sin embargo, hay que tener presente que las autoridades que hemos mencionado, oponiéndose entre ellas, no prueban suficientemente la cuestión que estamos tratando. Pues, aun cuando con la pluralidad se excluya la soledad, y con la unidad se excluya la pluralidad de dioses, sin embargo, no se concluye que con tales nombres no se indique esto. Pues, por ejemplo, la blancura excluye la negritud. Sin embargo, con el nombre blancura no se está indicando sólo la exclusión de negritud.

ARTÍCULO 4

El nombre persona, ¿puede o no puede ser común a las tres personas?

In Sent. 1 d.25 a.3; *De Pot.* q.8 a.3 ad 11.

Objeciones por las que parece que el nombre *persona* no puede ser común a las tres personas:

1. Nada hay común a las tres personas, sólo la esencia. Pero el nombre *persona* no indica directamente la esencia. Luego no es común a las tres.

2. Más aún. Lo común se opone a lo incomunicable. Pero a la razón de persona pertenece ser incomunicable, según la definición de Ricardo de San Víctor aducida anteriormente (q.29 a.3 ad 4). Luego el nombre *persona* no es común a las tres.

3. Todavía más. Si fuera común a las tres, esto común sería real o de razón. Real no puede ser, ya que las tres personas serían una sola. Tampoco sólo de razón, ya que *persona* sería universal, y en Dios, como ya quedó demostrado (q.3 a.5), no hay universal ni particular, ni género ni especie. Por lo tanto, el nombre *persona* no es común a las tres.

En cambio está lo que dice Agustín en el VII *De Trin.*[10]: Si se pregunta *¿Qué tres?* se responde: *Tres personas,* porque persona es común a los tres.

Solución. *Hay que decir:* Cuando decimos *tres personas,* el mismo modo de hablar manifiesta que el nombre *persona* es común a los tres; como cuando decimos *tres hombres,* manifestamos que *hombre* es común a los tres. Resulta evidente que lo común no es la realidad, como lo es a los tres la esencia; porque, de ser así, en los tres habría una sola persona como hay una sola esencia.

Qué tipo de comunidad es la que hay entre los tres, los estudiosos se han pronunciado con pareceres contrastados. Algunos[11] han dicho: comunidad de ne-

10. Cf. l.c. nota 5. 11. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.6 c.2 (fol.10c).

gación. El motivo está en que en la definición de persona entra *incomunicable.* Otros[12] han dicho: comunidad de intención. El motivo está en que en la definición de persona entra *individuo,* como si se dice que ser especie es común al caballo y al buey.

Pero ambas opiniones son rechazables, porque el nombre *persona* no es nombre de negación ni de intención, sino real. De este modo, hay que decir que también en las cosas humanas el nombre *persona* es común con comunidad de razón, no como el género o la especie, sino como *individuo indefinido.* Pues los nombres de los géneros y de las especies, como *hombre* o *animal,* se dan para indicar las mismas naturalezas comunes expresadas con las palabras *género* o *especie.* Pero un *individuo indefinido,* como *algún hombre,* indica la naturaleza común con el modo concreto de existir que corresponde a los singulares, esto es, subsistente por sí mismo y distinto de los demás. Pero en el nombre *individuo concreto* se está indicando algo determinado que distingue. Como en el nombre Sócrates lo pueden ser esta carne y estos huesos. Sin embargo, hay que advertir que *algún hombre* indica la naturaleza, o el individuo por parte de la naturaleza, con el modo de existir que le corresponde a los singulares. Y el nombre *persona* no se da para indicar el individuo por parte de la naturaleza, la realidad subsistente en tal naturaleza. Lo común, según la razón, a las tres personas divinas es lo siguiente: que cada una subsiste en la naturaleza divina, siendo distinta de las demás. De este modo, el nombre *persona,* según la razón, es común a las tres personas divinas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento se fundamenta en la comunidad real.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando la persona sea incomunicable, sin embargo, esta incomunicabilidad, como modo de existir, puede ser común a las tres.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando haya comunidad de razón y no real, sin embargo no puede concluirse que en Dios haya universal y particular, o género y especie. Tampoco en las cosas humanas la comunidad de personas es comunidad de género o especie. Las personas divinas tienen un ser; y el género y la especie, como cualquier universal, se atribuye a muchos en cuanto que tienen ser distinto.

CUESTIÓN 31

Sobre lo referente a la unidad y pluralidad en Dios

Hay que tratar ahora lo referente a la unidad y pluralidad en Dios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El mismo nombre *Trinidad.*—2. ¿Puede o no puede decirse: *El Hijo es distinto del Padre?*—3. ¿Puede o no puede una expresión exclusiva y excluyente unirse a un nombre esencial en Dios?—4. ¿Y a un término personal?

ARTÍCULO 1

¿Hay o no hay trinidad en Dios?

In Sent. 1 d.24 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay trinidad:

1. Todo lo que hay en Dios significa sustancia o relación. Pero el nombre *Trinidad* no significa sustancia, pues se predicaría de cada uno. Tampoco significa relación, pues no se aplica con relación *a otro.* Por lo tanto, no hay que usar el nombre *Trinidad* al hablar de Dios.

2. Más aún. *Trinidad* parece nombre colectivo, pues implica multitud. Por lo tanto, tal nombre no le corresponde a Dios, pues la unidad que implica un nombre colectivo es mínima, y en Dios la unidad existente es máxima. Luego a

12. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.389 (QR 1,573).

Dios no le corresponde el nombre *Trinidad.*

3. Todavía más. Todo lo trino es triple. Pero en Dios no hay *triplicidad,* ya que es una especie de desigualdad. Luego tampoco hay trinidad.

4. Y también. Lo que está en Dios está en la unidad de la esencia, porque Dios es su esencia. Por lo tanto, si en Dios hay trinidad, la habrá en la unidad de la esencia divina. De ser así, habría tres unidades esenciales. Y esto es herético.

5. Por último. En todo lo que se dice de Dios lo concreto se predica de lo abstracto; pues la deidad es Dios y la paternidad es el Padre. Pero la trinidad no puede ser llamada *trina;* porque, de ser así, habría nueve realidades en Dios. Y esto es erróneo. Por lo tanto, no hay que usar el nombre *trinidad* en lo referente a Dios.

En cambio está lo que dice Atanasio[1]: *Hay que adorar la trinidad en la unidady la unidad en la trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre *Trinidad* en Dios significa un determinado número de personas. Así, pues, como se pone pluralidad de personas en Dios, así hay que usar el nombre *trinidad;* porque lo que significa indefinidamente *pluralidad,* lo determina *trinidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Etimológicamente, el nombre *trinidad* parece indicar una esencia de tres personas, pues se dice trinidad como *unidad de tres.* Pero, atendiendo al sentido propio de la palabra, significa más bien el número de personas de esencia única. Por eso no podemos decir que el Padre sea trinidad, porque no es tres personas. Y no significa las mismas relaciones de las personas, sino más bien el número de personas relacionadas entre sí. Por eso, el nombre implica relación a otro.

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre colectivo implica tanto pluralidad de sujetos como cierta unidad de orden de algo. Ejemplo: *Pueblo* es la multitud de hombres comprehendidos bajo un determinado orden. Con respecto a la pluralidad, *trinidad* concuerda con el significado de los nombres colectivos. Con respecto a la unidad, se diferencia en el hecho de que en la trinidad divina no sólo hay unidad de orden, sino que también la hay de esencia.

3. *A la tercera hay que decir: Trinidad* en sentido absoluto significa terna de personas. Pero triplicidad significa proporción de desigualdad; pues tal como dice Boecio en *Arithmetica*[2], hay una especie de la proporción desigual. Así, en Dios no hay triplicidad, sino trinidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* En la trinidad divina hay que ver tanto el número como las personas numeradas. Al decir *Trinidad en la unidad* no ponemos el número en la unidad de esencia, como si fuese tres veces uno, sino que en la unidad de naturaleza ponemos las personas numeradas, como se dice que los supuestos de una naturaleza están en aquella naturaleza. Y, al revés, decimos *unidad en la trinidad,* como se dice que la naturaleza está en sus supuestos.

5. *A la quinta hay que decir:* Al decir *la trinidad es trina,* por el número que ahí se incluye, se da a entender multiplicación del mismo número por sí mismo. Al decir *trino,* este número conlleva la distinción de supuestos en aquello de lo que se dice. Así, no puede decirse que la trinidad sea trina, porque se seguiría que, si la trinidad fuese trina, los supuestos de la trinidad serían tres. Como cuando se dice *Dios es trino,* se sigue que los supuestos de la deidad son tres.

ARTÍCULO 2

¿Es o no es el Hijo otro que el Padre?

In Sent. 1 d.9 q.1 a.1; d.19 q.1 a.1 ad 2; d.24 q.2 a.1; *De Pot.* q.9 a.8.

Objeciones por las que parece que el Hijo no es otro que el Padre:

1. *Otro* es un relativo que expresa diversidad de sustancia. Por lo tanto, si el Hijo es otro que el Padre, parece que sea *diverso* del Padre. Y esto va contra lo que dice Agustín en el VIII *De Trin.*[3]: *Cuando decimos tres personas no queremos dar a entender diversidad.*

2. Más aún. Los que son distintos

1. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1355; DZ 39. 2. L.1 c.23: ML 63, 1101. 3. C.4: ML 42,940.

entre sí, de algún modo se distinguen. Por lo tanto, si el Hijo es otro que el Padre, se sigue que es *diferente* del Padre. Lo cual va contra lo escrito por Ambrosio en I *De Fide*[4], donde dice: *El Padre y el Hijo son uno en deidad, sin diferencia de sustancia, sin diversidad alguna.*

3. Todavía más. *Ajeno* significa de otro. Pero el Hijo no es ajeno al Padre. Hilario en el VII *De Trin.*[5] dice: *En las personas divinas nada es diverso, nada ajeno, nada separable.* Luego el Hijo no es otro que el Padre.

4. Por último. *Otro* y *otra cosa* significan lo mismo; diferenciándose sólo por el género. Por lo tanto, si el Hijo es otro que el Padre, parece deducirse que el Hijo es *otra cosa* que el Padre.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Fide ad Petrum*[6]*: Una es la esencia del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en la que no es una cosa el Padre, otra el Hijo, otra el Espíritu Santo, aun cuando personalmente sea uno el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* Por hacer un uso inadecuado de las palabras se incurre en la herejía, observa Jerónimo[7]. Por eso, al hablar de la Trinidad hay que hacerlo con cautela y modestia. Dice Agustín en I *De Trin.*[8]: *En ninguna otra materia es tan peligroso errar, ni tan laborioso investigar, ni tan fructuoso lo que se encuentra.*

Por lo tanto, es necesario que, al hablar de la Trinidad, nos mantengamos alerta ante dos errores opuestos entre sí: el error de Arrio[9], quien sostuvo que en la Trinidad de Personas hay Trinidad de sustancias; y el error de Sabelio[10], quien sostuvo que a unidad de esencia, unidad de persona. Así, pues, para evitar el error de Arrio, hay que procurar que, al aplicar a la divinidad los términos *diversidad* y *diferencia,* no anulemos la unidad de esencia; para ello podemos usar el término *distinción,* por oposición relativa. Por eso, si en los escritos autoritativos encontramos la expresión diversidad o diferencia de personas, diversidad o diferencia es tomada por distinción. Para no anular la simplicidad de la esencia divina, hay que evitar los términos *separación* y *división,* que van referidos al todo y a las partes. Para no anular la igualdad, hay que evitar el término *disparidad.* Para no anular la semejanza, hay que evitar los términos *ajeno* y *discrepante.* Como dice Ambrosio en el libro *De Fide*[11]*:* Entre el Padre y el Hijo *no hay discrepancia, sino una divinidad.* Y, según Hilario[12], como ya se indicó (obj. 3), *nada es ajeno, nada separable.*

Para evitar el error de Sabelio debemos evitar el término *singularidad,* para que no se anule la comunicabilidad de la esencia divina. Por eso dice Hilario en el VII *De Trin*[13]: *Llamar Dios singular al Padre y al Hijo es sacrílego.* Debemos evitar también el término *único,* para que no se anule el número de personas. Por eso Hilario en el mismo libro dice: Hay que excluir de Dios *los conceptos de singular y único.* Sin embargo, decimos *único Hijo,* porque en Dios no hay varios Hijos. Sin embargo, no decimos *único Dios,* porque la deidad es común a varios. Evitamos también el término *confuso,* para no anular en las personas el orden de naturaleza. Por eso dice Ambrosio en el I *De Fide*[14]*: Ni lo que es uno es confuso, ni lo que es indiferente puede ser múltiple.* Hay que evitar también el término *solitario,* para no anular el consorcio de las tres personas. Dice Hilario en el IV *De Trin.*[15]: *No es solitario ni diverso el Dios que confesamos.*

El término *otro,* en masculino, no requiere más que distinción de supuestos. Por eso podemos decir correctamente: El Hijo es otro que el Padre, porque es otro supuesto de la naturaleza divina, como es otra persona y otra hipóstasis.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Otro,* por ser nombre particular, lo es por parte del supuesto; por eso, su razón de ser precisa tan sólo la distinción sustancial, que es la hipóstasis o la persona. Pero *diversidad* requiere la distinción sustancial, que es la esencia. De este modo, no podemos decir que el Hijo sea *diverso* del Padre, aunque sea *otro.*

4. C.2: ML 16,555. 5. § 39: ML 10,233. 6. Cf. FULGENCIO DE RUSPE, c.1: ML 65,674. 7. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 4 d.13 c.2 (QR 2,818). 8. C.3: ML 42,822. 9. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 49: ML 42,39. 10. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 41: ML 42,32. 11. L.1 c.2: ML 16,555. 12. Cf. también l.7: ML 10,231. 13. Ib. 14. L.c. nota 4. 15. § 18: ML 10,111.

2. *A la segunda hay que decir:* La *diferencia* conlleva distinción de forma. En Dios hay una sola forma, tal como leemos en Flp 2,6: *Como existiera en la forma de Dios.* Así, el término *diferente* propiamente no le corresponde a Dios, según la autoridad citada. Sin embargo, el Damasceno[16] utiliza el término *diferencia* aplicado a las personas divinas, en cuanto que la propiedad relativa se indica por el modo de la forma. Por eso dice que las hipóstasis no se diferencian entre sí en cuanto a la sustancia, sino en cuanto a determinadas propiedades. No obstante, como ya dijimos (sol.), *diferencia* la tomamos por *distinción.*

3. *A la tercera hay que decir: Ajeno* es algo extraño y no similar. Y esto no se incluye en *otro.* Así, decimos que el Hijo es *otro* que el Padre, aun cuando no digamos *ajeno.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El género neutro no tiene forma. El masculino tiene forma y distinción; lo mismo el femenino. Por eso, de forma correcta se indica con el género neutro la esencia común; y con el masculino y el femenino, algún supuesto determinado en la naturaleza común. Por eso, también en las cosas humanas, si se pregunta: *¿Quién es éste?,* se responde: *Sócrates,* que es el nombre del supuesto. Si se pregunta: *¿Qué es éste?,* se responde: *Animal racional y mortal.* De este modo, como en Dios la distinción es por personas, pero no por esencia, decimos que el Padre es *otro* que el Hijo, pero no *otra cosa.* Y, al revés, decimos que son *una cosa,* pero no *uno.*

ARTÍCULO 3

El exclusivo solo, ¿hay o no hay que añadirlo en Dios al término esencial?

In Sent. 1 d.21 q.1 a.1 q.ae1.2.

Objeciones por las que parece que el exclusivo *solo* no hay que añadirlo en Dios al término esencial:

1. Según el Filósofo en II *Elench.*[17], solo es *el que no está con otro.* Pero Dios está con los ángeles y con las almas santas. Luego no podemos decir: *Dios solo.*

2. Más aún. Lo que en Dios se añade al término esencial puede predicarse de cualquier persona en cuanto tal, y de todas simultáneamente. Porque así como decimos *Dios sabio,* podemos decir: *El Padre es Dios sabio, la Trinidad es Dios sabio.* Pero Agustín en el VI *De Trin.*[18] dice: *Hay que tener presente aquello que dice: El Padre no es verdadero Dios solo.* Luego no puede decirse: *Dios solo.*

3. Todavía más. Si *solo* se añade al término esencial, se referirá a un atributo personal, o a uno esencial. No puede ser a un atributo personal, ya que decir *sólo Dios es Padre* es algo falso, pues también el hombre es padre. Tampoco a uno esencial, ya que si fuera verdad la frase *sólo Dios crea,* habría que deducir que sólo el Padre crea, pues lo que puede decirse de Dios puede decirse del Padre. Y esto es falso, pues también el Hijo es creador. Por lo tanto, *solo* no puede añadirse en Dios al término esencial.

En cambio está lo que se dice en 1 Tim 1,17: *Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, al solo Dios.*

Solución. *Hay que decir: Solo* puede tener sentido *categoremático* o *sincategoremático.* 1) *Sentido categoremático* indica que lo significado por una palabra se dice absolutamente de un sujeto. Ejemplo: *blanco,* con respecto al hombre cuando decimos *hombre blanco.* Si *solo* se toma en este sentido, de ninguna manera puede añadirse en Dios al término esencial, porque añadiría soledad, debiéndose concluir que Dios es solitario, y esto va contra lo dicho anteriormente (a.2). Por su parte, 2) el *sentido sincategoremático* indica que comporta relación de predicado a sujeto, como *todo* o *ninguno.* De modo parecido, *solo,* porque excluye cualquier otro supuesto del predicado. Ejemplo: al decir *Sócrates escribió solo* no se da a entender que Sócrates fuera solitario, sino que nadie escribía con él aun cuando hubiera muchos que vivieran con él. Con este sentido, nada impide que *solo* pueda añadirse en Dios al término esencial, en cuanto que quedan excluidos otros sujetos del predicado. Ejemplo: La frase *sólo Dios es eterno* implica que, menos Él, nada es eterno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

16. *De Fide Orth.* l.3 c.5: MG 94,1000.
17. ARISTÓTELES, c.22 n.4 (BK 178a29).
18. c.9: ML 42,930.

primera hay que decir: Aun cuando los ángeles y las almas santas estén siempre con Dios, sin embargo, si en Dios no hubiese pluralidad de personas, se seguiría que Dios estaría solo y solitario. Pues no se anula la soledad asociándole alguien de naturaleza extraña; pues se dice que alguien está solo en el huerto aun cuando allí haya muchas plantas y animales. De modo parecido, se diría que Dios está solo y solitario, a pesar de que vivan con Él ángeles y hombres, si en Dios no hubiese tres personas. Así, pues, la asociación de ángeles y almas no excluye en Dios la soledad absoluta; y mucho menos la soledad de relación por comparación a algún atributo.

2. *A la segunda hay que decir:* El término *solo,* hablando propiamente y tomado en sentido formal, no se pone por parte del predicado; pues contempla el sujeto en cuanto que excluye cualquier otro sujeto en aquello a lo que se añade. Pero el adverbio sólo, por ser exclusivo, puede ser aplicado por parte del sujeto y por parte del predicado. Podemos decir: *Sólo Sócrates corre,* esto es, *nadie más.* Y *Sócrates corre solamente,* esto es, *no hace nada más.* Por eso, propiamente no puede decirse: *El Padre es solo Dios,* o la *Trinidad es solo Dios,* a no ser que por parte del predicado se comprenda alguna implicación, como si se dijera: *La Trinidad es Dios que es solo Dios.* Según esto, también puede ser verdadera la frase: *El Padre es Dios que es solo Dios,* si el relativo se refiriera al predicado y no al sujeto. Agustín, cuando dice que el Padre no es solo Dios, pero que la Trinidad es solo Dios, está hablando en sentido expositivo, como si dijera: Cuando se dice *al rey de los siglos, invisible, solo Dios,* no se está hablando de la persona del Padre, sino de la Trinidad.

3. *A la tercera hay que decir:* En cualquiera de los sentidos puede añadirse al término esencial *solo.* Pues la expresión *solo Dios es Padre* abarca un doble aspecto. Porque Padre puede atribuirse a la persona del Padre; y en este sentido la frase es verdadera, porque el hombre no es aquella persona. O puede atribuirse a la relación solamente; y en este sentido la frase es falsa, porque la relación de paternidad, aunque no unívocamente, se encuentra en otros también. Igualmente es verdadera la expresión: *Sólo Dios crea.* Sin embargo no se deduce: *Luego sólo el Padre;* porque, como dicen los sofistas, todo término exclusivo inmoviliza el término al que se añade, no pudiéndose aplicar sobre uno de los sujetos. Pues no es deducible lo siguiente: *Sólo el hombre es animal racional mortal, luego sólo Sócrates.*

ARTÍCULO 4

¿Puede o no añadirse lo exclusivo al término personal?

In Sent., 1 d.21 q.1 a.2; *In Mth.* c.11.

Objeciones por lo que parece que lo exclusivo no puede añadirse a lo esencial incluso si el predicado es común:

1. En Jn 17,3 dice el Señor hablando al Padre: *Para que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero.* Luego sólo el Padre es Dios verdadero.

2. Más aún. En Mt 11,27 se dice: *Nadie conoce al Hijo más que el Padre;* esto significa lo mismo que: *Sólo el Padre conoce al Hijo.* Pero conocer al Hijo es algo común. Luego lo mismo que antes.

3. Todavía más. Un término exclusivo no excluye aquello que pertenece al concepto del término al que se añade; por eso no excluye la parte, ni el universal. Pues no es deducible lo siguiente: *Sólo Sócrates es blanco, luego su mano es negra;* o: *Luego el hombre no es blanco.* Pero una persona está en el concepto de la otra, como el Padre está en el concepto de Hijo, y al revés. Por lo tanto, en la frase: *Sólo el Padre es Dios* no se excluye ni al Hijo ni al Espíritu Santo. Así, parece que la frase es verdadera.

4. Por último. Se canta en la Iglesia [19]: *Tú solo altísimo, Jesucristo.*

En cambio está que la frase, *sólo el Padre es Dios,* se puede entender en dos sentidos: como que *el Padre es Dios* y como que *ningún otro más que el Padre es Dios.* Esta última frase es falsa, porque el Hijo, que es distinto del Padre, es Dios. Luego la frase, *sólo el Padre es Dios,* es falsa. Y también otras muchas frases parecidas.

Solución. *Hay que decir:* La frase: *Sólo el Padre es Dios,* puede ser entendida de muchas maneras. Pues si *sólo* indica ex-

19. *Gloria in excelsis* (WI 322).

clusividad con respecto al Padre, la frase es falsa, pues se toma en sentido categoremático. Y si se toma en sentido sincategoremático, también puede ser entendida de muchas maneras. Porque si se excluye de la forma del sujeto, es verdadera. Su sentido es: *Sólo el Padre es Dios,* es decir: *Aquel con quien ningún otro es Padre, es Dios.* Así lo expresa Agustín en el VI *De Trin.*[20] cuando dice: *Decimos sólo el Padre no porque se separe del Hijo o del Espíritu Santo; sino que, al decirlo, damos a entender que aquellos no son juntamente con Él, Padre.* Este sentido no lo incluye el modo normal de hablar, a no ser que se presuponga alguna implicación, como si se dijera: *Aquel que sólo es llamado Padre, es Dios.*

Pero en sentido propio, lo exclusivo excluye todo consorcio con el predicado. Y, así, la frase es falsa si excluye otro masculino; es verdadera si excluye solamente otro neutro. Porque el Hijo es otro que el Padre, pero no es otra cosa; igualmente el Espíritu. Pero porque *sólo* contempla propiamente al sujeto, como ya se dijo (a.3 ad 2), más bien se usa para excluir a *otro* que *a otra cosa.* Por eso no hay que extender el uso de tal término, sino explicarlo piadosamente siempre que se encuentre en algún escrito autoritativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Al decir; *A ti, solo Dios verdadero,* no se entiende sólo del Padre, sino de toda la Trinidad, como anota Agustín[21]. O, si se entiende de la persona del Padre, no hay que excluir las otras personas debido a la unidad de esencia, pues *sólo* excluye solamente *otra cosa,* como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Se puede responder lo mismo. Pues cuando al Padre se atribuye algo esencial, no se excluye al Hijo ni al Espíritu Santo debido a la unidad de esencia. Sin embargo, hay que tener presente que en la autoridad mencionada, el término *nadie* no es lo mismo que decir *ningún hombre,* que es lo que parece significar la palabra (pues de lo contrario no podría exceptuarse la persona del Padre); sino que, por el modo de hablar, es tomado en sentido distributivo por cualquier naturaleza racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo exclusivo no excluye aquello que pertenece al concepto del término al que se añade, si no se diferencian en el supuesto, como parte y universal. Pero el Hijo se diferencia del Padre en el supuesto. Por lo tanto, aquel argumento no es válido.

4. *A la cuarta hay que decir:* No decimos que sólo el Hijo sea altísimo, sino que sólo es altísimo *con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre.*

CUESTIÓN 32

Sobre el conocimiento de las personas divinas

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que estudiar lo referente al conocimiento de las personas divinas[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas.

1. Las personas divinas, ¿pueden o no pueden ser conocidas por razón natural?—*2.* ¿Hay o no hay que atribuir a las personas divinas algunas nociones?—3. Número de nociones.—4. ¿Puede o no puede opinarse de varias maneras sobre las nociones?

20. C.7: ML 42,929. 21. *De Trin.* 6 c.9: ML 42,930.

a. Cuestión paralela a la q.12 donde se preguntaba sobre la cognoscibilidad de Dios. Aceptando por fe que Dios es tripersonal se interroga sobre la posibilidad de llegar a conocer las tres personas divinas.

En realidad, se plantean dos preguntas importantes: 1) si la razón natural o filosófica puede alcanzar la Trinidad (a.1); 2) si, una vez revelada, existen *nociones* o conceptos mediante los cuales puedan conocerse las Personas en su singularidad. Sobre ello analiza la existencia (a.2), el número (a.3) y su grado de certeza (a.4).

ARTÍCULO 1

La trinidad de personas divinas, ¿puede o no ser conocida por razón natural?

In Sent., 1 d.3 q.1 a.4; De *Verit.,* q.10 a.13; *In Boet. De Trin.* q.1 lect.4; *De Pot.,* q.9 a.5; q.10 a.2 ad 2; *In Rom.,* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que la trinidad de las personas divinas puede ser conocida por razón natural:

1. Los filósofos [b] no llegaron al conocimiento de Dios más que por razón natural. Se pueden encontrar muchos textos sobre la trinidad de personas escritos por los filósofos. Dice Aristóteles en el I *De Caelo et Mundo* [1]: *Por este número* (el tres) *glorificamos al único Dios, sublime sobre todo lo creado.* También Agustín en el VII *Conf.*[2] dice: (En los libros de los platónicos) *leí, no con las mismas palabras, pero sí, y es completamente igual, con muchos y variados argumentos persuasorios, que al Principio era la Palabra, y la Palabra está junto a Dios, y la Palabra era Dios;* y otras cosas parecidas con las que se da a entender la distinción de las personas divinas. También en la Glosa[3] a Rom 1 y Ex 8,9, se dice que los magos del faraón fallaron en el tercer signo, esto es, en el conocimiento de la tercera persona, es decir, del Espíritu Santo; pero, al menos, conocieron dos. Trismegisto dice[4]: *La Mónada engendra la Mónada, reflejando en sí su propio ardor.* Estas palabras parecen indicar la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo. Por lo tanto, por razón natural puede tenerse conocimiento de las personas divinas.

2. Más aún[c]. En el libro *De Trin.*[5] dice Ricardo de San Víctor: *Creo firmemente que, para cualquier explicación de la verdad, no faltan argumentos, y no sólo probables, sino también apodícticos.* Por eso, para probar la trinidad de personas, algunos[6] argumentaron a partir de la infinita bondad divina, que se comunica a sí misma infinitamente en la procesión de las personas divinas. Otros[7] encuentran el fundamento en aquello de que *poseer un bien sin compartirlo no es alegría.* Agustín[8], por su parte, para demostrar la trinidad de personas, parte de la procesión de la palabra y del amor en nuestra mente. Este camino es el seguido por nosotros (q.27 a.1 y 3). Luego la trinidad de personas puede ser conocida por la razón natural.

3. Todavía más. Parece inútil transmitir al hombre lo que no puede ser conocido con la razón humana. Pero no debe decirse que es inútil la transmisión divina del conocimiento de la Trinidad. Luego la trinidad de personas puede ser conocida por la razón humana.

En cambio está lo que dice Hilario en el libro II *De Trin.*[9]: *Que no pretenda el hombre, con su sola razón, poder llegar al conocimiento del misterio de la generación.* Y Ambrosio dice [10]: *Es imposible conocer el secreto de la generación. La mente falla. La voz calla.* Pero por el origen de la generación y de la procesión se distingue la trinidad de las personas divinas, como quedó demostrado (q.30 a.2). Como

1. C.1 n.2 (BK 268a13): S. Th. lect.2 n.5. 2. C.9: ML 32,740. 3. *Glossa ordin.* a *Ex* 8,19 (1,140E); cf. S. ISIDORO, *Quaest. in Vet. Test,* a *Ex* 8,19, c.14: ML 83,293. 4. Ps. HERMES TRISMEGISTO, *Libri viginti quatuor Philosoph.* prop.1 (BK 31). 5. L.1 c.4: ML 196,892. 6. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1.ª n.295 (QR 1,414). 7. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.3 c.3: ML 196,917; y la alusión a SÉNECA, *Ad Lucilium,* epist.6 (DD 532). 8. *De Trin.* l.9 c.4: ML 42,963. 9. § 9: ML 10,58. 10. *De Fide* l.1 c.10: ML 16,566.

---

b. Hubo, en efecto, filósofos platónicos o neo-platónicos que hablaron de una cierta tríada: Uno, Logos y Alma del mundo. Sobre ello puede verse a ABELARDO, *Introductio ad Theologiam* I 15-25: ML 178,1004-1034; *Theol. Christ.* I c.5: CC XII 74; *Epitome* cc.11,12,18: ML 178,1712-1720). En cuanto a Trismegisto, que cita el Santo, parece ser un autor platónico-estoico del s. III. El texto aducido lo encontramos también en ALEJANDRO DE HALES: *Summa Theologia* t.1, lib.1; *Ad Claras Aquas* 1924, p.18, de donde es posible que lo haya tomado Santo Tomás.

c. Era opinión bastante aceptada en su tiempo que, una vez conocida la Trinidad gracias a la revelación, era posible llegar a demostrarla racionalmente. Cf. SAN ANSELMO: *De fide Trinit.* 4; *Monol,* pref. 23; *Cur Deus homo* I 25; ABELARDO, *Introduct. ad Theol.* I 15-25: ML 178 1005-1034; *Theol. Christ.* II: cc XII; HUGO DE SAN VÍCTOR: *De sacramentis* III 11: ML 176,220; RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinit.* I, 4: ML 196,892; etc.

quiera que aquello el hombre no lo puede conocer ni la mente alcanzar, porque no puede tener argumentos apodícticos, se deduce que la trinidad de personas no puede ser conocida por razón natural.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que por la razón natural se llegue al conocimiento de la trinidad de las personas divinas. Ya se demostró (q.12 a.4,11 y 12), que por la razón natural el hombre no puede llegar al conocimiento de Dios más que partiendo de las criaturas. Y las criaturas llevan hasta el conocimiento de Dios como el efecto lleva a la causa. Así, pues, con la razón natural sólo se puede conocer de Dios lo siguiente: Que le corresponde necesariamente ser principio de todo lo existente. Este es el fundamento que hemos utilizado anteriormente (q.12 a. 12) al hablar de Dios. Además, el poder creativo de Dios es común a toda la Trinidad; por eso pertenece a la unidad de esencia y no a la distinción de Personas. Así, pues, por la razón natural se puede llegar a tener conocimiento de lo que pertenece a la unidad de la esencia, no de lo que pertenece a la distinción de Personas.

Quien pretenda demostrar por la razón natural la trinidad de personas atenta contra la fe de dos maneras: *La primera,* en cuanto a la dignidad de la misma fe, centrada en los invisible, siendo esto algo que excede la razón humana. De ahí que diga el Apóstol en Hb 11,1: *La fe se tiene de lo que no se ve.* Y en 1 Cor 2,6: *Entre los perfectos anunciamos la sabiduría, pero no la sabiduría de este mundo, ni la de los príncipes de este mundo, sino que anunciamos la sabiduría que está escondida en el misterio de Dios. La segunda,* en cuanto a la utilidad de llevar a otros a la fe. Pues cuando alguien, para demostrar la fe, presenta argumentos que no son comprensibles, provoca la burla de los que no creen, pues piensan que tales argumentos son el fundamento por el que nosotros creemos.

Por lo tanto, lo que pertenece a la fe, no hay que intentar probarlo más que mediante autoridades ante aquellos que las admiten. Ante los demás, en cambio, basta con defender que no es imposible lo que anuncia la fe. Por eso Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[11] dice: *Si alguien rechaza totalmente la Escritura, estará muy lejos de nuestra filosofía; si por el contrario, admite los escritos* (sagrados), *haremos uso de este canon.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los filósofos no conocieron el misterio de la Trinidad de las divinas personas en lo que tienen de propio, como es la paternidad, la filiación y la procesión, según aquello del Apóstol en 1 Cor 2,6: *Anunciamos la sabiduría de Dios, que no fue conocida por ningún príncipe de este mundo,* esto es, *ningún filósofo* según la Glosa[12]. Sin embargo, sí conocieron algunos atributos esenciales que se atribuyen a las personas, como el poder del Padre, la Sabiduría del Hijo, la bondad del Espíritu Santo, como se demostrará más adelante (q.39 a.7).

Lo que dice Aristóteles[13]: *Por este número, el tres, nosotros glorificamos...* no hay que entenderlo como si él mismo pusiera el número tres en Dios; sino que quiere decir que los antiguos usaban el número tres en sus sacrificios y oraciones debido a cierta perfección que incluían en el número tres.

En libros de los platónicos[14] se encuentra: *En el principio era la Palabra,* no en el sentido que signifique la persona engendrada en Dios, sino que por Palabra se da a entender la razón ideal por la que Dios todo lo creó, y que es apropiación del Hijo. Y aunque conocieran atributos que se apropian a las tres personas, sin embargo se dice que fallaron en el tercer signo, es decir, esto es, fallaron en el conocimiento de la tercera persona, pues se habían apartado del bien, apropiación del Espíritu Santo, ya que, conociendo a Dios *no le glorificaron como Dios,* como se dice en Rom 1,21. O porque los platónicos[15], al poner un primer ser, al que también llamaban padre de todo lo existente, consecuentemente ponían también una sustancia debajo de él, denominada *mente*[16] o *entendimiento pater-*

11. §2: MG 3,640. 12. *Glossa Interl.* (6,36r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,1548. 13. L.c. nota 1. 14. Tomado de S. AGUSTÍN, *Confess.* 7 c.9: ML 32,740. 15. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* 1 c.14 (DD 45b). 16. Cf. ib. También c.2 (DD 12b); c.6 (DD 21a; 22b); c.17 (DD 54b).

no[17] en donde se encontraban las razones de todas las cosas, tal como Macrobio relata en *Super somnium Scipionis*[18]; pero no ponían ninguna tercera sustancia en el mundo de las ideas, y que podría ser el equivalente del Espíritu Santo. Nosotros no mantenemos que el Padre y el Hijo sean sustancias diferentes como sostuvieron Orígenes y Arrio, siguiendo en este punto a los platónicos[19].

Por otra parte, lo que dice Trismegisto[20]: *La Mónada engendra la Mónada reflejando en sí su propio ardor,* no hay que trasladarlo a la generación del Hijo o a la procesión del Espíritu Santo, sino a la producción del mundo, pues un Dios produjo un mundo por su mismo amor.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón interviene de dos maneras para explicar algo. 1) *Una,* para demostrar suficientemente algún fundamento; como en las ciencias naturales prueba suficientemente que el movimiento del cielo mantiene siempre una velocidad uniforme. 2) *Otra,* no para demostrar suficientemente algún fundamento, sino para que, una vez demostrado, pruebe los efectos que le siguen; como, por ejemplo, en astrología, establecidos los excéntricos y los epiciclos, son explicables las manifestaciones del movimiento en el firmamento. Sin embargo, estas suposiciones no son pruebas demostrativas, ya que, establecida otra hipótesis, pueden darse otras explicaciones.

Siguiendo la primera manera, la razón puede intervenir para probar que Dios es uno, y otras cosas parecidas. Siguiendo la segunda manera, la razón puede intentar demostrar la Trinidad; porque, supuesta la Trinidad, los argumentos pueden ser congruentes, pero no lo suficientes como para probar la trinidad de personas. Esto resulta evidente analizando una por una las demostraciones mencionadas. Pues la Bondad infinita de Dios se manifiesta también en la producción de las criaturas, ya que al poder infinito pertenece el producir de la nada. Pues no es necesario que de la infinita bondad de Dios proceda, al comunicarse, algo infinito; sino que, a su modo, reciba la bondad divina.

Lo mismo cabe decir también de aquello citado: *Poseer un bien sin compartirlo no es alegría,* que es algo que sucede cuando en la persona no se encuentra la bondad perfecta. De ahí que para alcanzar la plena bondad de la alegría, necesite compartir su bien con el de otro. Por otra parte, la semejanza de nuestro entendimiento no prueba suficientemente algo de Dios, puesto que el entendimiento en Dios y en nosotros no es unívoco. Aquí está por qué Agustín en *Super Ioan.*[21] dice que al conocimiento se llega por la fe, pero no al revés.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento de las personas divinas nos fue necesario por un doble motivo. 1) *Uno,* para entender correctamente el sentido de lo creado. Pues, así, al decir que Dios todo lo hizo con su Palabra, se excluye aquel error que sostiene que Dios todo lo produjo por necesidad de la naturaleza. Y al poner en Él la procesión del amor, se manifiesta que Dios no produjo las criaturas movido por la necesidad, ni por alguna otra causa extrínseca, sino por el amor de su bondad. Por eso Moisés después de decir: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra* (Gen 1,1), añade: *Dijo Dios: Hágase la luz* (v.3), para manifestar la Palabra divina; y después dice: *Vio Dios que la luz era buena* (v.4), para manifestar la aprobación del amor divino. Lo mismo sucede con las otras obras (v.6ss).

2) *El otro* motivo, y el principal, fue para que entendiéramos correctamente el sentido de la salvación del género humano, que se lleva a cabo por el Hijo encarnado, y por la gracia del Espíritu Santo.

17. Esta última expresión no se encuentra en Macrobio. Sí es tomada por ALBERTO MAGNO, *Metaphys.* l.1 tor.4 c.12 (BO 6,82); *De quindecim Problem,* probl.1 (MD 34). 18. l.1 c.2 (DD 12b); c.5 (DD 21a). 19. Cf. S. JERÓNIMO, *Epist.* 84 *Ad Pammachium et Oceanum,* c.1: ML 22,746. 20. Ps. HERMES TRISMEGISTO, *Lib. viginti quatuor Philosoph.* prop.1 (BK 31). 21. Tr.26: ML 35,1618.

ARTÍCULO 2

¿Hay o no hay que poner nociones en Dios?[d]

In Sent. 1 d.33 a.2.

Objeciones por las que parece que no hay que poner nociones en Dios:

1. Dice Dionisio en el c.1 *De Div. Nom.*[22]: *Fuera de lo que nos ha sido transmitido expresamente en los escritos sagrados, nadie debe atreverse a decir algo de Dios.* Pero en los escritos sagrados las nociones ni son mencionadas. Luego no hay que poner nociones en Dios.

2. Más aún. Todo lo que se pone en Dios, o pertenece a la unidad de esencia o a la trinidad de personas. Pero las nociones no pertenecen a la unidad de esencia ni a la trinidad de personas. Pues de las nociones no se dice lo que es propio de la esencia; de hecho no decimos que la *paternidad sea sabia o creadora.* Tampoco lo propio de la persona; de hecho no decimos que *la paternidad engendra* y *la filiación es engendrada.* Luego no hay que poner nociones en Dios.

3. Todavía más. En lo simple no hay que poner algo abstracto como principios de conocimiento, pues se conoce por sí mismo. Pero las personas divinas son simples totalmente. Luego no hay que poner nociones en Dios.

En cambio está lo que dice Juan Damasceno[23]: *Reconocemos la diferencia de las hipóstasis* (de las personas) *en tres propiedades: la paternal, la filial y la procesional.* Luego hay que poner propiedades y nociones en Dios.

Solución. *Hay que decir:* Prepositino[24], atendiendo a la simplicidad de las Personas, dijo que no hay que poner propiedades y nociones en Dios. Si las encontraba en alguna parte, explicaba lo abstracto por lo concreto. Pues así como solemos decir *ruego a tu benignidad,* esto es, *a ti benigno,* así también en Dios *paternidad* se dice *Dios Padre.*

Pero, como ya quedó demostrado (q.3 a.3 ad 1; q.13 a.1 ad 2), la simplicidad divina no impide que usemos y apliquemos a Dios nombres concretos y abstractos. Porque nombramos las cosas tal como las entendemos. Cierto que nuestro entendimiento no puede aprehender la simplicidad divina tal como es en sí misma; por eso la aprehende y nombra a su manera, es decir, tal como la encuentra en las cosas sensibles, de las que toma su conocimiento. En las cosas sensibles usamos nombres abstractos para indicar las formas simples; y usamos nombres concretos para indicar las realidades subsistentes. Por eso y tal como dijimos (q.3 a.3 ad 1; q.13 a.1 ad 2), lo divino, en razón de la simplicidad, lo indicamos con nombres abstractos; en razón de la subsistencia y perfección, lo indicamos con nombres concretos.

Además, es necesario que no sólo los nombres esenciales los indiquemos en abstracto y en concreto, como cuando decimos *deidad* y *Dios,* o *sabiduría* y *sabio;* sino también los nombres personales, como *paternidad* y *Padre.* A esto nos vemos obligados por dos motivos principalmente. 1) *Uno,* la presencia de los herejes. Pues cuando confesamos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios y tres personas, así como a los que preguntan *por qué un Dios, por qué tres personas,* les respondemos que son uno por la esencia o deidad, así también fue necesario que hubiera algunos nombres abstractos con los cuales se pudiera dar una respuesta sobre la distinción de personas. Y así es como las propiedades o nociones, como paternidad o filiación, son indicadas en abstracto. Por eso, en Dios la esencia se indica con *¿qué?;* la persona con *¿quién?;* la propiedad con *por lo que.*

2) *El segundo* motivo está en que en Dios una persona se encuentra referida a dos personas, esto es, la persona del Padre a la persona del Hijo y a la persona del Espíritu Santo. No que haya una sola relación; pues, de ser así, el Hijo y el Espíritu Santo estarían referidos al Padre con una y la misma relación; de este modo, como quiera que la relación es lo que en Dios hace la Trinidad, se

22. § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1. 23. *De Fide Orth.* 1.3 c.5: MG 94, 1000. 24. *Summa* (fol.67rb).

---

d. Se entiende por *nociones* las razones abstractas por las que se conocen y se distinguen las personas divinas (cf. ad 2; a.3 c).

seguirla que el Hijo y el Padre no serían dos Personas.

Tampoco puede decirse, como lo hacía Prepositino, que, así como Dios se relaciona de un solo modo con las criaturas, y, sin embargo, las criaturas se relacionan de muchas maneras con Dios, así también el Padre, con una relación, se refiere al Hijo y al Espíritu Santo; y, sin embargo, estos dos lo hacen con Él con dos relaciones. Esto no puede sostenerse porque, como la razón específica relativa consiste en aquello por lo que uno se relaciona con otro, es obligatorio decir que las dos relaciones no son diversas por la especie si, por la parte opuesta, sólo le corresponde una relación. La relación del señor y del padre pertenece a otra especie, por la diversidad que se da en la filiación y la servidumbre.

Por otra parte, todas las criaturas se relacionan con Dios con una sola especie de relación, esto es, en cuanto que son criaturas suyas. En cambio, el Hijo y el Espíritu Santo no están referidos al Padre bajo una sola razón de relación. Por lo tanto, no vale el símil. Además, por parte de Dios no es imprescindible su relación real con las criaturas, como ya se dijo (q.28 a.1 ad 3); si bien no hay inconveniente en multiplicar en Él las relaciones de razón. Pero sí es necesario que en el Padre haya una relación real con el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, atendiendo a las dos relaciones que el Hijo y el Espíritu Santo tienen con el Padre, hay que entender que también en el Padre hay dos relaciones, una para con el Hijo y otra para con el Espíritu Santo. Por todo lo cual, y como quiera que no hay más que una persona del Padre, fue necesario indicar separadamente las relaciones en abstracto. Las llamamos propiedades y nociones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en la Escritura ni se mencionan las nociones, sin embargo, sí se hace mención de las Personas en las que hay que entender la presencia de nociones, como lo abstracto en lo concreto.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios las nociones no se indican como realidades, sino como determinadas razones con las que son conocidas las Personas, aun cuando las mismas nociones o relaciones en Dios sean reales, como se dijo anteriormente (q.28 a.1). De este modo, las que mantienen algún orden a algún acto esencial o personal, no son aplicables a las nociones, puesto que contradice el mismo modo de indicarlas. Por eso no podemos decir que *la paternidad engendre o crea, sea sabia o inteligente.* Pero las realidades esenciales que no mantienen orden a algún acto, sino que alejan de Dios las condiciones de las criaturas, se pueden aplicar a las nociones. De hecho, podemos decir que *la paternidad es eterna o inmensa* o cualquier otra cosa parecida. Igualmente, y por la identidad real, los sustantivos personales y esenciales pueden aplicarse a las nociones. De hecho, podemos decir que *la paternidad es Dios,* y *la paternidad es Padre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando las personas sean simples, sin embargo, y sin anular la simplicidad, las razones propias de las personas pueden ser indicadas en abstracto, como acabamos de decir (sol.).

ARTÍCULO 3

¿Son o no son cinco las nociones?

In Sent. 1 d.26 q.2 a.3; d.28 q.1 a.1; *Compend. Theol.* c.57-60; *De Pot.* q.9 a.9 ad 21.27; q.10 a.5 ad 12.

Objeciones por las que parece que no son cinco las nociones:

1. Las nociones propias de las personas son las relaciones con que se distinguen. Pero, como ya se dijo (q.28 a.4), en Dios las relaciones son cuatro. Por lo tanto, las nociones son sólo cuatro.

2. Más aún. Por el hecho de haber en Dios una sola ciencia, se dice que Dios es uno; por el hecho de haber tres personas, se dice que Dios es trino. Por lo tanto, si en Dios hay cinco nociones, habrá que decir que es *quinario*[25]; lo cual es inaceptable.

3. Todavía más. Si para las tres per-

25. El original latino dice *quinus.* La traducción *quinario* responde al latino *quinarius,* equivalente a *quinus.* Indica la presencia de cinco elementos; en este caso, *nociones.* Creemos que la traducción *quino* es equívoca; y, por lo demás, inexistente en español a no ser para indicar una especie de árbol del que se extrae la *quina. (N. del T.)*

sonas en Dios hay cinco nociones, es necesario que en alguna de las personas haya dos o más nociones. Ejemplo: poner en el Padre la innatibilidad, la paternidad y la común espiración. Por lo tanto, estas tres nociones o se distinguen o no se distinguen realmente entre sí. En caso afirmativo, la Persona del Padre está compuesta de varias cosas. Si sólo hay distinción de razón, la conclusión es que una de ellas es aplicable a la otra; como si dijéramos que, así como la bondad de Dios es su sabiduría por no haber diferencia real, así también la espiración común es la paternidad. No se puede admitir eso. Por lo tanto, no hay cinco nociones.

En cambio parece que son varias. Porque, así como el Padre no viene de nadie, de ahí la noción de innatibilidad, así también del Espíritu Santo no viene otra persona. Y por eso sería necesario aceptar una sexta noción.

Más aún. Así como al Padre y al Hijo les es común el que de ellos proceda el Espíritu Santo, así también al Hijo y al Espíritu Santo les es común proceder del Padre. Por lo tanto, así como hay una noción común al Padre y al Hijo, así también debe haber una noción común al Hijo y al Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* Llamamos noción a la razón propia para conocer la persona divina. Las personas divinas se multiplican según su origen. Al origen pertenece el *de quién surge otro* y el *quién surge de otro.* Según estos dos modos se puede conocer a la persona. Así, pues, la persona del Padre no puede ser conocida porque surja de otro, sino por no surgir de nadie. Y por eso a Él le corresponde la noción de *innatibilidad.* Pero en cuanto que alguien procede de Él, se conoce de dos maneras. Porque, en cuanto que el Hijo procede de Él, se conoce la noción de *paternidad.* En cuanto que el Espíritu Santo procede de Él, se conoce la noción de *espiración común.* Por su parte, el Hijo puede ser conocido en cuanto que nace de otro; esto es la *filiación,* y porque de Él surge otro, el Espíritu Santo; y por eso es conocido del mismo modo que el Padre por la *espiración común.* Y el Espíritu Santo puede ser conocido por surgir de otro o de otros; esto es la procesión. Pero no puede ser conocido porque otro surja de Él, ya que nadie surge de Él. Así, pues, cinco son las nociones en Dios: Innatibilidad, paternidad, filiación, espiración común y procesión [e].

De estas cinco, cuatro son relaciones; pues la innatibilidad no es relación más que por reducción, como se dirá más adelante (q.33 a.4 ad 3). Cuatro son sólo propiedades; pues la *espiración común* no es propiedad, ya que pertenece a dos personas. Y tres son nociones *personales,* esto es, constitutivas de personas: la paternidad, la filiación y la espiración; pues la espiración común y la innatibilidad son llamadas nociones de las personas, pero no personales, como luego quedará más claro (q.40 a.1 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Además de las cuatro relaciones hay que poner otra noción, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios la esencia se indica como una cosa determinada; lo mismo las personas; pero las nociones se indican como razones que dan a conocer a las personas. Por eso, aun cuando se diga que Dios, por la unidad de esencia, es uno; y por la trinidad de personas, trino; sin embargo, no es llamado quinario por las cinco nociones.

3. *A la tercera hay que decir:* Como la sola oposición relativa provoca ya la pluralidad real en Dios, las varias propiedades de una persona, como no se oponen realmente entre sí, no se distinguen realmente. Como tampoco decimos que el atributo del poder sea atributo de la ciencia, aun cuando digamos que la ciencia es poder.

4. *A la cuarta hay que decir* [26]*:* Como la persona conlleva dignidad, como se

26. La objeción a la que se responde, está incluida en el *Sed Contra* (En cambio).

---

e. Relación, propiedad y noción son en realidad lo mismo. P.ej. la *paternidad* se llama *relación* en cuanto que se opone a la filiación; se llama *propiedad* en cuanto que conviene únicamente al Padre; se llama *noción* en cuanto que es el principio formal por el que le conocemos (cf. *In Sent.* 1 d.26 q.2 a.3).

dijo anteriormente (q.29 a.3 ad 2), no puede admitirse ninguna noción del Espíritu Santo por el hecho de que ninguna persona surge de Él. Pues esto no pertenece a su dignidad, como a la autoridad del Padre sí pertenece el no surgir de nadie.

5. *A la quinta hay que decir*[27]*:* El Hijo y el Espíritu Santo no coinciden en un especial modo de existir desde el Padre; como el Padre y el Hijo sí coinciden en un modo especial de producir al Espíritu Santo. Lo que es principio de conocimiento, es necesario que sea algo especial. Así, pues, no hay paridad.

ARTÍCULO 4

¿Se puede o no opinar de forma distinta sobre las nociones?

In Sent. 1 d.33 a.5.

Objeciones por las que parece que no puede opinarse de forma distinta sobre las nociones:

1. Dice Agustín en el I *De Trin.*[28] que no hay *materia en la que el error sea más peligroso* como en lo referente a la Trinidad, a la que con certeza le pertenecen las nociones. Pero las opiniones contrarias no pueden darse sin error. Luego no está permitido opinar de forma distinta sobre las nociones.

2. Más aún. Las personas, como se ha dicho (a. 2 y 3), son conocidas por las nociones. Pero sobre las personas no está permitido opinar de forma distinta. Luego tampoco sobre las nociones.

En cambio, los artículos de fe no versan sobre las nociones. Luego sobre las nociones se puede pensar de ésta o de otra manera.

Solución. *Hay que decir:* De una doble manera algo es de fe. *Una,* directa; esto es, lo que principalmente se nos ha transmitido divinamente, como que Dios es uno y trino, el Hijo de Dios se encarnó, y otras realidades parecidas. Sobre esto, el opinar erróneo cae en la herejía, de modo especial si se añade a eso la pertinacia. *Otra,* indirecta; y comprende todo aquello de lo que se deduce algo contrario a la fe: como si alguien dijera que Samuel no era hijo de Elcaná, pues se deduciría que la divina Escritura es falsa. Sobre estas cosas alguien puede tener un opinar erróneo sin peligro de herejía antes de que se estime o determine que de tal opinión se concluye algo contrario a la fe, y, en especial, si no lo sostiene pertinazmente. Pero después de que resulte evidente que de tal opinión se concluye algo contrario a la fe, y sobre todo si lo ha determinado la Iglesia, el error se convierte en herejía. Por eso, muchas cosas son heréticas ahora, y antes no eran tenidas por tales porque ahora ha quedado mucho más evidente lo que escondían.

Así, pues, con respecto a las nociones hay que decir que se puede opinar de forma distinta sin peligro de herejía, sin pretender sostener algo contrario a la fe. Pero si alguien opinase erróneamente sobre las nociones, derivándose de ello algo contrario a la fe, incurriría en la herejía[f].

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 33

Sobre la persona del Padre

Corresponde ahora tratar sobre las Personas en especial. En primer lugar, la del Padre. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

27. Cf. nota 26. 28. C.3: ML 42,822.

f. Al no tratarse de una verdad de fe propuesta por la Iglesia, S. T. subraya la viabilidad de opiniones diversas.

1. Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser Principio?—2. El nombre *Padre,* ¿expresa o no expresa propiamente a la persona del Padre?—3. En Dios, ¿por qué se dice antes Padre? ¿Por lo esencial o por lo personal?—4. ¿Es o no es propio del Padre ser ingénito?

ARTÍCULO 1

Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser principio?

In Sent. 1 d.12 a.2 ad 1; d.29 a.1; 3 d.11 a.1 ad 5; *De Pot.* q.10 a.1 ad 8-10.

Objeciones por las que parece que al Padre no puede llamársele principio del Hijo o del Espíritu Santo:

1. Según el Filósofo [1], principio y causa son lo mismo. Pero no decimos que el Padre sea causa del Hijo. Luego tampoco debe decirse que sea su principio.

2. Más aún. Se dice principio por su relación a lo iniciado. Así, pues, si el Padre es principio del Hijo, se sigue que el Hijo ha tenido principio; por lo tanto ha sido creado. Esto parece que es erróneo.

3. Todavía más. La palabra *principio* se fundamenta en la prioridad. Pero, como dice Atanasio [2], en Dios *no hay ni antes ni después.* Luego a Dios no le debemos aplicar la palabra *principio.*

En cambio está lo que dice Agustín en el IV *De Trin.*[3]: *El Padre es principio de toda la deidad.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra *principio* no indica más que aquello de lo que procede algo; pues a todo aquello de lo que procede algo, sea del modo que sea, lo llamamos principio. Y al revés. Por lo tanto, como el Padre es Aquel de quien procede otro, se sigue que el Padre es principio [a].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Los griegos utilizaron indistintamente los nombres *causa* y *principio* en su aplicación a Dios. Pero los doctores latinos sólo utilizaron el de principio, no el de causa. La razón de esto estriba en que *principio* es más general que *causa,* como *causa* es más general que *elemento;* pues el primer término, o también la primera parte de algo recibe el nombre de principio, pero no el de causa. Cuanto más general es un nombre, tanto más convenientemente se aplica a Dios, como ya se dijo (q.13 a.11), porque los nombres, cuanto más concretos son, tanto más convenientemente determinan el modo de ser de la criatura. Por eso, el nombre *causa* parece indicar diversidad sustancial y dependencia de otro por parte de alguien; cosa que no sucede con el principio. Pues en todos los géneros de causa, siempre se encuentra por alguna perfección o virtud la distancia entre la causa y lo causado. Pero *principio* lo utilizamos también en aquellas cosas que no mantienen diferencias de este tipo, sino sólo cierto orden. Por ejemplo, cuando decimos que el punto es principio de la línea, o también cuando decimos que la primera parte de la línea es principio de la línea.

2. *A la segunda hay que decir:* Ciertamente encontramos que los griegos dicen que el Hijo y el Espíritu Santo tienen inicio. Pero no es éste el uso de principio que hacen nuestros doctores [b].

1. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 3 c.2 n.5 (BK 1003b24): S. Th. 1.4 lect.2 n.548. 2. *Symbolo Quicumque:* MA 2,1354; DZ 39. 3. C.20: ML 42,908.

---

a. He aquí un rasgo del *personalismo* tomista. No hay que imaginarse a *Dios* como algo neutro, abstracto, vacío, sino como una naturaleza *realizada* y *singularizada* en unas Personas. No es la esencia divina quien engendra, sino el Padre. No es la esencia quien ama, sino el Padre y el Hijo. Los actos corresponden a los sujetos (1 q.29 a.1; q.36 a.4 ad 7). La generación es propia de la persona del Padre (3 q.23 a.2) (cf. E. BAILLEUX, *Le personnalisme de saint Thomas en théologie trinitaire:* RevThom 69 [1961] 28).

b. La doctrina de Orígenes sobre el Padre como origen y fuente de la divinidad *(In Joan. II,* 20: SC 120,220) tuvo gran resonancia en los Padres griegos (cf. G. NACIANCENO, *Oratio* II, 38: SC 247,138-141; JUAN DAMASCENO, *De Fide Ortodoxa* 1,12: PG 94,848). También la asume S. AGUSTÍN *(De Trinitate* IV,20,29: BAC V 317) dentro de la teología occidental. Recogen la afirmación los concilios de Toledo de los años 675 y 693. También Santo Tomás la acepta,

Porque, aun cuando atribuyamos al Padre alguna autoridad por razón del principio, sin embargo, ni al Hijo ni al Espíritu Santo les atribuimos ningún tipo de subordinación o empequeñecimiento que pueda dar pie al error. Sobre esto dice Hilario en el IX *De Trin.*[4]: *Por conceder autoridad, el Padre es mayor; pero el Hijo, a quien le concede su mismo ser, no es menor.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la palabra principio originariamente tenga sentido de prioridad; sin embargo, no indica prioridad, sino *origen.* Pues, como dijimos (q.13 a.2 ad 3; a.8), no es lo mismo el sentido original de un nombre que el sentido que se le da al aplicarlo.

ARTÍCULO 2

Padre, ¿es o no es propiamente el nombre de la persona divina?

q.40 a.2.

Objeciones por las que parece que *Padre* no es propiamente nombre de la persona divina:

1. *Padre* indica relación. Y la Persona es sustancia individual. Por lo tanto, Padre no indica propiamente persona.

2. Más aún. *El que engendra* es una expresión más extendida que *padre;* pues todo padre engendra, pero no todo el que engendra es padre. Pero, como dijimos (a.1 ad 1), el nombre general propiamente es el más aplicable a Dios. Luego a la persona divina le será más propio el nombre de *el que engendra* o progenitor que el de *padre.*

3. Todavía más. Nada metafórico puede ser el nombre propio de alguien. Pero a la Palabra la llamamos metafóricamente engendrada o prole. Consecuentemente, aquel de quien surge la Palabra, metafóricamente es llamado Padre. Por lo tanto, en Dios el principio de la Palabra no puede ser llamado propiamente Padre.

4. Por último. Todo lo que se dice de Dios propiamente, antes se dice de Dios que de las criaturas. Pero parece que la generación se dice antes de las criaturas que de Dios. Pues parece que en las criaturas es más verdadera la generación, ya que alguien procede de otro distinto y no sólo por relación, sino también por esencia. Por lo tanto, el nombre *Padre,* vinculado a generación, no parece ser el nombre propio de ninguna persona divina.

En cambio está lo que se dice en el Sal 88,27: *Él me invocó: Tú eres mi Padre.*

Solución. *Hay que decir:* El nombre propio de cualquier persona indica aquello por lo que aquella persona se distingue de todas las demás. Pues, así como a la razón de hombre pertenece el tener alma y cuerpo, así también al concepto de este hombre pertenece el tener esta alma y este cuerpo, según se dice en VII *Metaphys.*[5] Con estas propiedades, este hombre se distingue de todos los demás. Y aquello por lo que se distingue la persona del Padre de las demás es la paternidad. Por eso, el nombre propio de la persona del Padre es el de Padre, que indica paternidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para nosotros la relación no es persona subsistente. Por eso, para nosotros, Padre no significa persona, sino relación personal. Pero no es así en Dios; de ahí que algunos opinaran erróneamente. Pues en Dios la relación indicada con el nombre Padre es persona subsistente. Ya se dijo (q.24 a.4) que en Dios persona significa relación subsistente en la naturaleza divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Según el Filósofo en II *De Anima*[6], la denominación de algo debe hacerse sobre todo partiendo de la perfección y del fin. La generación significa algo que se está haciendo; pero la paternidad significa la generación acabada ya. Por eso, es mucho más adecuado Padre como nombre de la persona divina que los de *El que engendra* o *progenitor.*

3. *A la tercera hay que decir:* La palabra no es algo subsistente en la naturaleza humana; por eso no puede ser llama-

4. §54: ML 10,325. 5. ARISTÓTELES, 6c.11 n.8 (BK 1037a9): S. Th. lect.10 n.1490. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. Th. lect.9 n.347.

---

bien que matice su sentido a fin de evitar errores (cf. Y. CONGAR, *El Espíritu Santo* [Barcelona 1983] p.568-578; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* [Salamanca 1985] p.174-175).

da propiamente engendrada o hija. Pero la Palabra de Dios es algo subsistente en la naturaleza divina. Por eso, su nombre propio y no metafórico es el de Hijo; y el de su principio, Padre.

4. *A la cuarta hay que decir:* Generación y paternidad, así como otros nombres que son dados a Dios propiamente, antes corresponden a Dios que a las criaturas, en cuanto a lo significado, no en cuanto al modo de significar. Por eso dice el Apóstol en Ef 3,14s.: *Doblo mi rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra.* Esto es así porque resulta evidente que la generación se especifica por el término, que es la forma engendrada. Cuanto más cerca esté ésta de la forma del que engendra, más auténtica y perfecta será. Al igual que la generación unívoca es más perfecta que la no unívoca, pues al que engendra le corresponde engendrar algo semejante a sí mismo según la forma. De ahí que, como en la generación divina, progenitor y engendrado tienen numéricamente la misma forma, y en las cosas creadas lo idéntico es la especie, pero no el número, resulta claro que la generación y, consecuentemente, la paternidad, antes está en Dios que en las criaturas. Y como en Dios la distinción entre progenitor y engendrado es sólo de relación, resulta claro que son auténticas la generación y la paternidad.

ARTÍCULO 3

Padre, ¿se dice o no se dice de Dios antes de nada en sentido personal?

Objeciones por las que parece que *Padre* no se dice antes de nada en Dios en sentido personal:

1. En el orden intelectual lo común es anterior a lo propio. Pero el nombre Padre tomado personalmente es el nombre propio de la persona del *Padre.* Tomado esencialmente es común a toda la Trinidad, pues a toda la Trinidad la llamamos *Padre nuestro.* Por lo tanto, antes se dice *Padre* en sentido esencial que en sentido personal.

2. Más aún. A lo que pertenece al mismo concepto no se le aplica el antes y el después. Pero la paternidad y la filiación parecen entrar en el mismo concepto en cuanto que la Persona divina es el Padre del Hijo, y en cuanto que toda la Trinidad es Padre nuestro o de la criatura. Basilio dice[7] que *recibir* es común a la criatura y al Hijo. Por lo tanto, en Dios *Padre* no se dice antes en sentido esencial que en sentido personal.

3. Todavía más. Entre lo que no se dice bajo una misma razón, no puede haber comparación. Pero el Hijo es comparado a la criatura en razón de la filiación o generación, según aquello de Col 1,15: *El que es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura.* Por lo tanto, en Dios paternidad no se dice antes en sentido personal que esencial; sino que se dice bajo la misma razón.

En cambio está el hecho de que lo eterno es anterior a lo temporal. Desde la eternidad Dios es Padre del Hijo; y desde el tiempo es Padre de la criatura. Por lo tanto, en Dios paternidad se dice antes con respecto al Hijo que a la criatura.

Solución. *Hay que decir:* El nombre se da antes con respecto a aquello en lo que se salva perfectamente toda la razón de ser de dicho nombre, que con respecto a aquello en lo que se salva en cierto modo. Pues que algo se salva en cierto modo se dice por la semejanza que mantiene con aquello en lo que se salva totalmente, pues todo lo imperfecto tiene referencia a lo perfecto. Ejemplo: león se dice antes del animal en el que está todo lo que significa león, por lo que es llamado propiamente león, que del hombre en el que se encuentra algo de lo propio del león, como puede ser la audacia, o la fuerza, o algo parecido. Y se dice esto por semejanza.

Por todo lo dicho (q.27 a.2; q.28 a.4), resulta evidente que la razón perfecta de paternidad y de filiación se encuentra en Dios Padre y en Dios Hijo; porque al Padre y al Hijo les es común la naturaleza y la gloria. Pero en la criatura, la filiación respecto de Dios no contiene toda la razón de filiación, puesto que no es idéntica la naturaleza del Creador y la de la criatura. Se dice filiación por alguna semejanza; la cual, de ser más perfecta, más cerca estaría de la razón de filiación. Pues se dice que Dios es Padre de

7. *De Fide* hom.15: MG 31,468.

alguna criatura, porque ha dejado alguna huella de semejanza sólo, incluso en las criaturas irracionales. Dice Job 38,28: *¿Quién es el Padre de la lluvia? O las gotas de rocío, ¿quién las engendró?* Por otra parte, de las criaturas racionales se dice que El ha puesto la imagen de semejanza. Dice Dt 32,6: *¿Acaso no es Él mismo tu Padre que te poseyó, te hizo y te creó?* De otras criaturas Él es Padre por la semejanza de la gracia, por la que son llamados hijos adoptivos, en cuanto que están ordenados a heredar la gloria eterna como dispendio de la gracia. Dice Rom 8,16-17 *El mismo Espíritu nos testifica que somos hijos de Dios; y si somos hijos, también somos herederos.* Y de otras criaturas es Padre por la semejanza de la gloria, en cuanto que ya poseen la herencia de la gloria. Dice Rom 5,2: *Nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios.*

Así, pues, queda claro que en Dios paternidad se dice antes por la relación de la Persona a la Persona que por la relación de Dios a las criaturas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los nombres comunes absolutos, según nuestro modo de entender, son anteriores a los propios; porque quedan incluidos en el concepto de los propios, pero no al revés. En el concepto de persona del Padre se incluye el concepto de Dios, pero no al revés. Pero los nombres comunes relacionados con las criaturas son aplicados después de los nombres propios que conllevan relaciones personales. Porque la persona que procede de Dios procede como principio de producción de las criaturas. Pues, así como la palabra concebida en la mente del artista, se entiende que procede del artista antes que la obra artística que se hace a semejanza de la palabra concebida en la mente; así también el Hijo procede del Padre antes que la criatura, a la que se le aplica la filiación por participar de la semejanza del Hijo. Es esto lo que incluye aquello de Rom 8,29: *A los que de antemano conoció, y predestinó a ser hechos según la imagen de su Hijo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que *recibir* es común a la criatura y al Hijo, pero no unívocamente, sino por cierta semejanza remota con aquel de quien se dice *primogénito de toda criatura.* Por eso, el texto de aquella autoridad que hemos aducido, añade: *Para que sea el primogénito de muchos hermanos,* después de haber dicho: *Ser hechos conformes a la imagen del Hijo de Dios.* Pero el Hijo de Dios tiene por naturaleza algo que no tienen los demás: tiene por naturaleza lo que recibe, como indica el mismo Basilio[8]. Y por eso es llamado *unigénito.* Dice Jn 1,18: *El Unigénito, que está en el seno del Padre, Él mismo nos lo relató.*

3. *A la tercera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

ARTÍCULO 4

Ser ingénito, ¿es o no es propio del Padre?

In Sent. 1 d.13 a.4; d.28 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que ser ingénito no es propio del Padre:

1. Toda propiedad pone algo en aquel de quien es propiedad. Pero *ser ingénito* no pone nada en el Padre, tan sólo lo excluye. Luego no indica una propiedad del Padre.

2. Más aún. *Ingénito* se dice en sentido privativo o negativo. Si es en sentido negativo, entonces lo que no es engendrado puede ser llamado ingénito. Pero el Espíritu Santo no es engendrado; tampoco lo es la esencia divina. Por lo tanto, también les corresponde el ser *ingénito.* No siendo sólo propio del Padre. Y si se toma en sentido privativo, como toda privación indica imperfección en quien es privado, se concluye que la Persona del Padre es imperfecta. Esto es imposible.

3. Todavía más. *Ingénito* en Dios no indica relación porque no se dice relativamente, por lo tanto, indica la sustancia. Así, pues, *ingénito* y *engendrado* se diferencian sustancialmente. No obstante, el Hijo, que es engendrado, no se distingue sustancialmente del Padre. Luego el Padre no puede ser llamado ingénito.

4. Y también. Propio es lo que corresponde a uno sólo. Pero como son varios los que en Dios proceden de otro, parece que nada impide que sean varios los que no proceden de otro. Por

8. Ib. 9. § 33: ML 10,120.

lo tanto, no es propio del Padre ser ingénito.

5. Por último. Así como el Padre es principio de la persona engendrada, así también lo es de la forma que procede. Por lo tanto, si por la oposición que tiene guarda con la persona engendrada, se dice que es propio del Padre ser ingénito, por lo mismo habría que decir que le es propio ser *improcesionable.*

En cambio está lo que dice Hilario en el IV *De Trin.*[9]: *Uno viene del uno* —esto es, el engendrado del ingénito—, *debido a la propiedad de innatibilidad de uno y de origen del otro.*

Solución. *Hay que decir:* Así como en las criaturas se encuentra el principio primero y el segundo, así también en las personas divinas, en las que no hay antes ni después, se encuentra *el principio del no principio,* el Padre; y *el principio del principio,* el Hijo. En las cosas creadas el primer principio es conocido de dos maneras. 1) *Una,* en cuanto es principio primero por la relación que tiene con lo que existe por él; 2) *Otra,* en cuanto que es principio primero porque no existe por otro. Así, pues, el Padre es conocido en su paternidad y común espiración, respecto de las personas que proceden de Él. En cuanto es principio del no principio, es conocido por no provenir de otro. Y esto pertenece a la propiedad de la innatibilidad, que es lo que significa *ingénito.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[10] dicen que la innatibilidad, indicada con la palabra *ingénito,* en cuanto propiedad del Padre, no se dice sólo en sentido negativo, sino que conlleva a un tiempo dos aspectos, esto es, el Padre como no proveniente de nadie, y el Padre como principio de los otros; o que expresa autoridad universal; o que es la plenitud fontal.

Pero parece que esto no es correcto, porque, de ser así, la innatibilidad no sería una propiedad distinta de la paternidad y de la espiración, sino que las incluiría como lo propio está incluido en lo común; pues fontalidad y autoridad en Dios no significan más que el principio de origen. Y, así, hay que decir, según Agustín en el V *De Trin.*[11], *ingénito* implica negación de generación pasiva; pues *decir ingénito equivale a decir no Hijo.* Pero tampoco se sigue de esto que no deba ponerse *ingénito* como noción propia del Padre, puesto que lo primario y simple se da a conocer mediante negaciones; como decimos que el punto es *aquello que no tiene partes.*

2. *A la segunda hay que decir:* Ingénito a veces es tomado sólo en sentido negativo. En este sentido, Jerónimo dice[12] que el Espíritu Santo es *ingénito,* es decir, *no engendrado.* Ingénito puede decirse también en sentido privativo, y, sin embargo, no implica imperfección. Pues la privación tiene múltiples acepciones. 1) *Una,* cuando una cosa no tiene lo que por naturaleza le corresponde tener a otra, y ella no debiera tenerlo. Ejemplo: si una piedra es llamada cosa muerta porque no tiene la vida que otros seres tienen. 2) *Otra,* cuando alguien no tiene lo que por nacer le corresponde tener a alguien de su género. Ejemplo: llamar ciego al topo. 3) *Otra,* cuando no se tiene lo que por nacer se debe tener. En este sentido la privación implica imperfección. No es en este sentido privativo en el que se dice que el Padre es *ingénito,* sino en el segundo sentido de privación, esto es, en cuanto que algún supuesto de la naturaleza divina no es engendrado, mientras que ser engendrado le corresponde a otro supuesto de la misma naturaleza divina.

Según esto, *ingénito* se puede decir también del Espíritu Santo. Por eso, al aplicarlo como algo propio sólo del Padre, en la palabra *ingénito* hay que entender además que le corresponde a aquella persona divina que es principio de otra persona; para que así se comprenda que implica negación en el género del principio cuando se aplica a Dios en sentido personal. O para que en la palabra *ingénito* se comprenda que no procede en absoluto de otro, y no sólo que no proceda de otro por generación. Pues, así entendido, al Espíritu Santo no le corresponde el ser ingénito, pues existe como persona subsistente por otro mediante procesión; ni tampoco le corres-

10. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.8 c.5 (fol.16va). 11. C.7: ML 42,916. 12. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.13 c.4 (QR 1,89).

ponde a la esencia divina, de la que se puede decir que está en el Hijo o en el Espíritu Santo por otro, esto es, el Padre.

3. *A la tercera hay que decir:* Según el Damasceno[13], *ingénito* significa lo mismo que *increado,* en un sentido: el sustancial. Y en esto se diferencia la sustancia creada de la increada. En otro sentido significa lo que no es engendrado. Y esto último es relativo, en el sentido de que la negación se reduce al género de la afirmación, como *no hombre* relativo al género de la sustancia, y *no blanco* relativo al género de la cualidad. Por eso, como *engendrado* supone relación en Dios, *ingénito* también la implicará. Es así como no puede deducirse que el Padre ingénito se distinga del Hijo engendrado sustancialmente; sino que sólo hay distinción de relación, esto es, en cuanto que la relación filial no se da en el Padre.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como en cualquier género es necesario poner un primero, así también en la naturaleza divina es necesario poner un principio que no provenga de otro. Esto es ser *ingénito.* Así, pues, poner dos ingénitos es poner dos dioses y dos naturalezas divinas. Por eso dice Hilario en el libro *De Synodis*[14]*: Como hay un solo Dios, no puede haber dos ingénitos.* Y esto es así principalmente porque, de haber dos ingénitos, uno no procedería de otro; y no se distinguirían por su oposición relativa; sería necesario que se distinguieran por diversidad de naturaleza.

5. *A la quinta hay que decir:* La propiedad del Padre, por no provenir de otro, se da a entender más excluyéndole el nacimiento del Hijo que excluyéndole la procesión del Espíritu Santo. Porque la procesión del Espíritu Santo, como ya dijimos (q.27 a.4 ad 3), no tiene un nombre especial. O porque en el orden de la naturaleza presupone la generación del Hijo. Por eso, excluido del Padre el hecho de ser engendrado, sin embargo, como es principio de generación, se concluye que no procede de la procesión del Espíritu Santo; porque el Espíritu Santo no es principio de generación, sino proveniente del engendrado.

CUESTIÓN 34

Sobre la persona del Hijo[a]

Ahora hay que adentrarse en el estudio sobre la persona del Hijo. Al Hijo se le atribuyen tres nombres: Hijo, Palabra e Imagen. El concepto de

13. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,817. 14. Super canon 26: ML 10,521.

---

a. Cuestión importante ésta en la evolución del pensamiento trinitario de Santo Tomás.

1. En *Las Sentencias* (h.1254) plantea el mismo problema —si en Dios el término *palabra* es nombre personal— y su respuesta es la corriente entre sus contemporáneos: Palabra, en Dios, es nombre esencial (Palabra = conocimiento divino) pero, en razón del uso que de él hacen los SS. PP. puede emplearse en sentido personal (Palabra = segunda Persona). En todo caso, no puede decirse sea nombre propio y característico del Hijo. Justifica su opinión razonando que la *palabra* no implica *relación real* respecto a quien lo produce, sino tan sólo una *relación mental.* Esto mismo le impide penetrar el alcance profundo de la analogía sicológica de Agustín, lo que hace que al querer explicar la primera procesión trinitaria, aun usando la analogía de la operación intelectual inmanente, contemporice con la explicación más frecuente entonces de procesión a modo de naturaleza.

2. En el *De Veritate* (a.1256-1259) ha dado ya un viraje radical. Propiamente hablando, dice, *palabra* sólo se afirma de Dios en sentido *personal;* y si se habla de una *palabra esencial* hay que entenderla de una forma impropia, amplia, metafórica. El motivo de su cambio está en haber descubierto que la *palabra* incluye en su concepto formal una *relación real* con respecto a quien la produce. Por tanto, si *palabra* se dice de Dios personalmente no es sólo por el uso que en este sentido hicieron los Santos Padres, sino por el concepto mismo de *palabra,* concepción que considera adecuada con el lenguaje bíblico. A partir de aquí mantendrá esta opinión como definitiva.

Hijo se ha tratado desde la perspectiva del Padre. Ahora falta por estudiar lo referente a Palabra e Imagen. La cuestión sobre la Palabra plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. En Dios, la Palabra, ¿tiene sentido esencial o personal?—2. ¿Es o no es el nombre propio de Hijo?—3. El nombre la *Palabra,* ¿implica o no implica relación con las criaturas?

ARTÍCULO 1

En Dios, la Palabra, ¿es o no es nombre personal?

1-2 q,93 a.1 ad 2; *In Sent.,* 1 d.27 q.2 a.2 q.ª1; *De Verit.,* q.4 a.1.2.4; *De Pot.,* q.9 a.9 ad 7.8; *Quodl.* 4 q.4 a.1 ad 1.

Objeciones por las que parece que en Dios *la Palabra* no es nombre personal:

1. Los nombres personales, como Padre e Hijo, son dados propiamente a Dios. Pero en Dios la Palabra se dice metafóricamente, como señala Orígenes en *Super Ioannem* [1]. Luego en Dios la Palabra no es nombre personal.

2. Más aún. Según Agustín en el libro *De Trin.*[2], *la Palabra es el conocimiento con amor.* Y según Anselmo en *Monol.*[3]: *Para el Sumo Espíritu, hablar no es más que ver pensando.* Pero conocimiento, pensamiento e intuición en Dios indican algo esencial. Luego en Dios la Palabra no es nombre personal.

3. Todavía más. Propio de la palabra es que sea pronunciada. Pero, según Anselmo[4], así como el Padre conoce, el Hijo conoce y el Espíritu Santo conoce, así también el Padre se pronuncia, el Hijo se pronuncia y el Espíritu Santo se pronuncia. Lo mismo cabe de lo que de ellos se diga. Por lo tanto, en Dios la Palabra es algo esencial, no personal.

4. Por último. Ninguna persona divina ha sido hecha. Pero la palabra de Dios es algo hecho; pues se dice en el Sal. 148,8: *Fuego, granizo, nieve, hielo, vientos huracanados, que hacen su palabra.* Luego en Dios la Palabra no es nombre personal.

En cambio está lo que dice Agustín en el VII *De Trin.*[5]: *Así como el Hijo está referido al Padre, así también la Palabra está referida a Aquel de quien es Palabra.* Pero Hijo es nombre personal, porque es dado relativamente. Luego también la Palabra.

Solución. *Hay que decir:* En Dios el nombre la Palabra tomado en sentido propio es nombre personal, y de ninguna manera esencial. Para demostrarlo, hay que tener presente que, entre nosotros, *palabra* se dice en sentido propio de tres maneras. Una cuarta manera incluye el sentido impropio o figurativo. Entre nosotros, es muy evidente y muy común llamar palabra a lo que se pronuncia con la voz. Y se refiere tanto a lo que procede del interior cuanto a los dos aspectos que se encuentran en la palabra pronunciada, y que son la palabra en sí misma y su significado. Según el Filósofo en I *Periherm.*[6], la palabra indica lo concebido en el entendimiento; y además la palabra procede de la imaginación, como se dice en el libro *De Anima* [7]. Así, la palabra que no signifique nada, no puede ser llamada propiamente palabra. Por lo tanto, se llama palabra a la voz exterior por expresar la palabra interior concebida en el entendimiento. Así, pues, 1) en primer lugar y principalmente se llama palabra a la concepción interior de la mente; 2) en segundo lugar se llama palabra a la misma voz que expresa lo concebido en el interior; 3) en tercer lugar se llama palabra a la misma imagen que forma la voz.

Estos tres modos que tiene el sentido

1. Tr.1: MG 14,59. 2. L.9 c.10: ML 42,969. 3. C.63: ML 158,208. 4. *Monolog.* c.62: ML 42,936. 5. C.2: ML 42,936. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.5. 7. ARISTÓTELES, 2 c.8 n.1 (BK 420b32): S. Th. lect.18 n.477.

3. La *Suma* representa el fruto granado de esta larga evolución. Defenderá: a) que «el nombre de Palabra en Dios, si se toma en sentido propio, es nombre personal y de ningún modo esencial» (a.1); b) que «es nombre propio de la Persona del Hijo» (a.2). Cf. H. PAISSAC, *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas* (París 1951).

propio de la palabra, los ofrece el Damasceno en el c.13 del I libro[8] al decir: (en cuanto al primer modo) *La palabra es el movimiento natural del entendimiento parecida a la luz y al resplandor por el que se mueve, se conoce, se piensa.* (En cuanto al segundo modo): *La palabra es el ángel* (mensajero) *de la inteligencia.* (En cuanto al tercer modo): *La palabra es lo que se pronuncia con el corazón* (no lo que se proclama con la voz).

La palabra tiene un cuarto modo, correspondiente al sentido figurativo, y se refiere a lo que se expresa o se hace con la palabra. Así acostumbramos a decir: *Esta es la palabra que te dije,* o *Esto es lo que mandó el rey,* para dar a entender algo pasado, bien sea algo simplemente del que lo dijo, o del que lo mandó.

En Dios se dice propiamente Palabra en cuanto que Palabra significa lo concebido en el entendimiento. Por eso, en el XV *De Trin.* dice Agustín[9]: *Quien puede entender la palabra no sólo antes de que suene, sino antes de que con el pensamiento se enrede en las imágenes de los sonidos, ya puede ver alguna semejanza de aquella Palabra de la que está escrito: En el principio era la Palabra.*

El mismo concepto mental implica procedencia de otro, esto es, del conocimiento del que concibe. Por eso, la Palabra en Dios propiamente significa algo que procede de otro, lo cual pertenece a la razón propia de los nombres personales en Dios, ya que, como se dijo (q.27 prol.; q.32 a.3), las personas divinas se distinguen por el origen.

Por todo lo cual, el nombre Palabra en cuanto aplicado propiamente a Dios no tiene sentido esencial, sino sólo personal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los arrianos, cuya fuente se encuentra en Orígenes[10], sostuvieron que el Hijo era distinto sustancialmente del Padre. Por eso se empeñaron en añadir que el Hijo de Dios no puede ser llamado propiamente Palabra, pues temían verse obligados, por razón del proceso de la palabra, a no poder mantener que el Hijo de Dios no existía fuera de la sustancia del Padre; pues la palabra interior que sale del que la pronuncia, permanece en él mismo. Pero es necesario que si se dice metafóricamente palabra de Dios, también se diga en sentido propio. Pues una palabra no puede decirse metafóricamente, a no ser en razón de su manifestación. Porque o se manifiesta como palabra, o es manifestado con la palabra. Si es manifestado con la palabra es necesario poner la palabra con la que se manifiesta. Si, por otra parte, se llama palabra porque manifiesta al exterior, lo que manifiesta al exterior no puede ser llamado palabra más que en cuanto expresa la concepción interior de la mente y que también se manifiesta con signos exteriores. Por lo tanto, aunque algunas veces la palabra se diga en Dios metafóricamente, sin embargo, es necesario decir la Palabra propiamente y en sentido personal.

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios, nada de lo que pertenece al entendimiento se dice en sentido personal, sólo la Palabra. Ya que sólo la Palabra significa algo que emana de otro. Pues lo que el entendimiento forma al concebir es palabra. Además, el mismo entendimiento, en cuanto que se da por la especie inteligible en acto, es considerado absolutamente. Y lo mismo el conocer, que se relaciona con el entendimiento en acto como el existir con el ser en acto. Pues entender no indica una acción que salga del que entiende, sino que permanece en él. Por lo tanto, cuando se dice que la palabra es *conocimiento,* no se toma *conocimiento* por acto del entendimiento de quien conoce o por alguno de sus actos, sino por aquello que el entendimiento concibe entendiendo. Por eso Agustín[11] dice que la Palabra es *sabiduría engendrada,* porque no es nada más que la misma concepción del sabio; y que, por lo mismo, puede ser llamado *conocimiento engendrado.*

Así puede entenderse que en Dios *decir* sea *ver pensando,* en cuanto que la Palabra de Dios es concebida con la intuición del conocimiento divino. Sin em-

8. *De Fide Orth.* MG 94,857. La exposición del texto del Damasceno que nosotros ofrecemos con el orden *primer modo, segundo modo, tercer modo,* en el original latino figura: *primer modo, tercer modo, segundo modo.* Hemos creído más conveniente guardar la debida correlación e indicarlo. *(N. del T.)* 9. C.10: ML 42,1071. 10. Cf. *In Ioann.* tr.2: MG 14,109. 11. Cf. *De Trin.* 1.7 c.2: ML 42,936.

bargo, el nombre *Pensamiento* propiamente no le corresponde a la Palabra de Dios. Dice Agustín en el XV *De Trin* [12]: *Es llamado Palabra de Dios para que no se le llame pensamiento, con el fin de no dar pie a creer que en Dios hay algo mutable que tan pronto toma forma para ser palabra como la deja y la cambia por otra no teniendo nunca forma determinada.* Propiamente, el pensamiento consiste en la búsqueda de la verdad; búsqueda que en Dios no se da; puesto que cuando el entendimiento ya ha alcanzado la forma de la verdad, no piensa, sino que contempla perfectamente la verdad. De ahí que Anselmo [13] impropiamente usa pensamiento por *contemplación.*

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando con propiedad, así como en Dios el nombre la *Palabra* tiene sentido personal y no esencial, así también *decir.* Por eso, así como la Palabra no es común al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, así tampoco es verdad que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean uno solo que habla. Escribe Agustín en el VII *De Trin.* [14]: *Pronunciar la palabra eterna no es algo que en Dios haga cada uno.* Pero *ser pronunciado* es algo que le corresponde a cada persona; pues no sólo se pronuncia la palabra, sino también lo que con la palabra se entiende y se expresa. Por lo tanto, en Dios a una persona le corresponde haber pronunciado una palabra en cuanto palabra; pero lo expresado con la palabra le corresponde a cualquiera de las personas. Pues el Padre conociéndose y conociendo al Hijo, al Espíritu Santo y todo lo que está contenido en su ciencia, concibe la Palabra; para que, así, toda la Trinidad y toda criatura sea pronunciada con la Palabra. Es como el entendimiento del hombre, que con la palabra que concibe al conocer la piedra, está diciendo piedra. Anselmo aquí también usa impropiamente *decir* por *conocer.* Pues se diferencian; ya que *conocer* entraña sólo la relación entre el que conoce y lo conocido, en lo cual no hay ninguna razón de origen, sino sólo cierta información para nuestro entendimiento en cuanto que nuestro entendimiento está en acto por la forma de lo conocido. En Dios, en cambio, hay total identidad, porque, en Él, el conocimiento y lo conocido son completamente lo mismo, como ya se demostró (q.14 a.2 y 4). Pero *decir* expresa relación principalmente con la palabra concebida; pues decir no es más que pronunciar la palabra. Pero, mediante la palabra, *decir* presupone relación con lo conocido, que, en la palabra pronunciada, se manifiesta al que lo conoce. Así, en Dios sólo la persona que pronuncia la Palabra es el que la dice; aun cuando, sin embargo, cada Persona sea conocedor y conocido, y, consecuentemente, incluida en la Palabra pronunciada.

4. *A la cuarta hay que decir:* En esta objeción, *palabra* tiene sentido figurativo en cuanto que se llama palabra al significado o efecto de la palabra. Así, se dice que las criaturas hacen [15] la palabra de Dios en cuanto que producen algún efecto al que están ordenados por la Palabra concebida en la divina sabiduría. Como se dice que alguien hace la palabra del rey cuando hace lo que ha sido ordenado por la palabra del rey.

ARTÍCULO 2

Palabra, ¿es o no es el nombre propio del Hijo?

In Sent., 1 d.27 q.2 a.2 q.ª2; *De Verit.,* q.4 a.3; *In Hebr.,* c.1 lect.2; *Cont. Errores Graec.,* c.12.

Objeciones por las que parece que *Palabra* no es el nombre propio del Hijo:

1. El Hijo es, en Dios, persona subsistente. Pero palabra no significa realidad subsistente, como resulta claro entre nosotros. Luego la Palabra no puede ser el nombre propio de la persona del Hijo.

2. Más aún. La Palabra surge del que la dice como algo pronunciado. Luego, si el Hijo es propiamente la Palabra, no surge del Padre más que por pronunciación. Y ésta es la herejía de Valentín, según nos consta por Agustín en el libro *De haeresibus* [16].

3. Todavía más. Todo nombre propio de alguna persona indica alguna propiedad de esa persona. Así, pues, si la

12. C.16: ML 42,1079. 13. *Monolog.* c.63: ML 158,208. 14. C.1: ML 42,933. 15. Hemos mantenido la literalidad traduciendo el original *facere* por *hacer,* para que el texto no perdiera fuerza ni en la objeción ni en la respuesta. Su equivalente más correcto es *cumplir.* *(N. del T.)* 16. § 11: ML 42,28.

Palabra es el nombre propio del Hijo, indicará alguna propiedad suya. De este modo, en Dios habrá muchas más propiedades que las enumeradas anteriormente (q.32 a.3).

4. Y también. Quien conoce, conociendo concibe la palabra. Pero el Hijo conoce. Luego alguna palabra es el Hijo. De este modo, ser Palabra no es propio del Hijo.

5. Por último. En Hb 1,3 se dice del Hijo: *Todo lo sustenta con la palabra de su poder.* De ahí deduce Basilio[17] que el Espíritu Santo es palabra del Hijo. Por lo tanto, ser Palabra no es propio del Hijo.

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[18]: *Sólo el Hijo es tenido como Palabra.*

Solución. *Hay que decir:* La Palabra, propiamente dicha, en Dios tiene sentido personal y es el nombre propio de la persona del Hijo. Pues significa una determinada emanación del entendimiento. Y la persona que en Dios procede por emanación del entendimiento es llamada Hijo, y esta procesión es llamada generación, como ya se indicó (q.27 a.2). Hay que concluir, pues, que en Dios sólo el Hijo es llamado propiamente Palabra.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entre nosotros no es lo mismo ser y conocer; de ahí que aquello que en nosotros es inteligible no pertenezca a nuestra naturaleza. Pero el ser de Dios es su mismo conocer; por eso la Palabra de Dios no es en Él algo accidental o algún efecto, sino que pertenece a su misma naturaleza. De este modo, es necesario que sea algo subsistente, porque todo lo que está en la naturaleza de Dios subsiste. En este sentido el Damasceno[19] dice que *la Palabra de Dios es sustancia, y es ser en Hipóstasis; en cambio, las otras palabras* (las nuestras) *son virtudes del alma.*

2. *A la segunda hay que decir:* Valentín no fue condenado por decir que el Hijo había nacido como pronunciación, como dijeron calumniándole los arrianos, según nos consta por Hilario en el VI *De Trin.*[20]; sino por el sentido de pronunciación que sostuvo, según nos consta por Agustín en el libro *De haeresibus*[21].

3. *A la tercera hay que decir:* En el nombre Palabra está incluida la misma propiedad que en el de Hijo. Escribe Agustín[22]: *Por lo mismo se dice Palabra que Hijo.* Pues el mismo nacimiento del Hijo, que es una propiedad personal suya, es expresado con diversos nombres que se atribuyen al Hijo para indicar de varias maneras su perfección. Pues, para que sea patente su connaturalidad con el Padre, es llamado *Hijo;* para que lo sea su coeternidad, es llamado *resplandor;* para que lo sea su completa semejanza, es llamado *imagen;* para que lo sea su inmaterial generación, es llamado *Palabra.* No hay un solo nombre que pueda expresar todas estas cosas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Por lo mismo que al Hijo le corresponde ser inteligente, le corresponde ser Dios; pues, como ya se dijo (a.1, ad 2 y 3), en Dios conocer tiene sentido esencial. El Hijo es Dios engendrado, no Dios que engendra. Y es inteligente no como pronunciador de palabra, sino como Palabra pronunciada. Esto es, en cuanto que en Dios la Palabra que procede no se diferencia realmente del entendimiento divino, sino sólo por la relación se distingue del principio de la Palabra.

5. *A la quinta hay que decir:* Cuando del Hijo se dice: *Todo lo sostiene con la palabra de su poder,* palabra es tomada figurativamente por efecto de la palabra. Por eso la Glosa[23] ahí dice que *palabra* significa *mandato;* esto es, en cuanto por el efecto del poder de la Palabra la realidad conserva su existir; como por el efecto del poder de la Palabra la realidad existe. El que Basilio interprete *Palabra* por Espíritu Santo lo hace en sentido impropio y figurativo, en cuanto que palabra de alguien puede ser llamado todo aquello que lo manifiesta. Así, el Espíritu Santo es llamado palabra del Hijo porque manifiesta al Hijo.

17. *Contra Eunom.* l.5: MG 29,732. 18. C.2: ML 42,925. 19. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,857. 20. §9: ML 10,162. 21. §11: ML 42,28. 22. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.* 7 c.2: ML 42,936. 23. *Glossa interl,* a Heb. 1,3 (6,134r); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,406.

ARTÍCULO 3

El nombre de la Palabra, ¿implica o no implica relación con la criatura?

q.37 a.2 ad 3; 3 q.3 a.8; *In Sent.* 1 d.27 q.2 a.3; *De Verit.* q.4 a.4.5.7; *Quodl.* 4 q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el nombre de la Palabra no implica relación con la criatura:

1. Todo nombre que indique efecto en la criatura, en Dios es esencial. Pero, como ya se dijo (a.1), Palabra no tiene sentido esencial, sino personal. Por lo tanto, Palabra no implica relación con la criatura.

2. Más aún. Lo que implica relación con la criatura, se aplica a Dios desde el tiempo. Así, *Señor y Creador.* Pero Palabra se dice de Dios desde la eternidad. Luego no implica relación con la criatura.

3. Todavía más. Palabra implica relación con aquello de lo que procede. Por lo tanto, si implica relación con la criatura, se sigue que procede de la criatura.

4. Y también. Las ideas son varias según sus diversas relaciones con las criaturas. Por lo tanto, si la Palabra implica relación con las criaturas, se sigue que en Dios no hay una sola Palabra, sino varias.

5. Por último. Si Palabra implica relación con la criatura, esto no es más que en cuanto las criaturas son conocidas por Dios. Pero Dios no conoce sólo lo existente, sino también lo inexistente. Por lo tanto, Palabra implicará relación con lo inexistente. Esto parece ser falso.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24]: *En el nombre de la Palabra, está indicada no sólo la relación con el Padre, sino también la relación con aquello que ha sido hecho por la Palabra con su poder operativo.*

Solución. *Hay que decir:* En la Palabra se implica la relación con la criatura, pues Dios, conociéndose, conoce toda criatura. La Palabra concebida en la mente es representativa de todo lo que es conocido en su acto. De ahí que en nosotros sean diversas las palabras según la diversidad de lo conocido. Pero porque Dios con un solo acto se conoce y lo conoce todo, su única Palabra es expresiva no sólo del Padre, sino de toda criatura. Y así como la ciencia de Dios con respecto a Dios es sólo cognoscitiva; y con respecto a las criaturas es cognoscitiva y factual, así también la Palabra de Dios, con respecto a Dios Padre, es sólo expresiva, y con respecto a las criaturas es expresiva y operativa. Por eso se dice en el Sal. 32,9: *Lo dijo, y se hizo:* porque en la Palabra está implícita la razón factual de lo que Dios hace.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el nombre de la persona está incluida indirectamente la naturaleza; pues persona es la sustancia individual de naturaleza racional. Así, pues, en el nombre de la persona divina, en cuanto a la relación personal, no está implícita la relación con la criatura; pero está implícita en lo que pertenece a la naturaleza. Sin embargo, nada impide, en cuanto que en su significación incluye la esencia, que implique relación con la criatura. Pues, así como lo propio del Hijo es ser Hijo, así también le es propio ser Dios engendrado o creador engendrado. De este modo es como en el nombre de la Palabra está implícita la relación con la criatura.

2. *A la segunda hay que decir:* Como las relaciones siguen a las acciones, ciertos nombres implican la relación de Dios con la criatura que sigue a la acción de Dios cuyo efecto pasa al exterior, como crear o gobernar. Estos son dados a Dios desde el tiempo. Pero hay otros nombres que implican la relación que sigue a la acción cuyo efecto no pasa al exterior, sino que permanecen en el agente, como conocer o querer. Estos son dados a Dios desde la eternidad. Este es el tipo de relación con la criatura que está implícito en el nombre de la Palabra. Tampoco es verdad que todos los nombres que implican la relación de Dios con las criaturas sean dados desde el tiempo; sino sólo aquellos nombres que implican la relación que sigue a la acción de Dios cuyo efecto pasa al exterior.

3. *A la tercera hay que decir:* Las criaturas no son conocidas por Dios por el conocimiento que adquieren de las criaturas, sino por su esencia. Por eso no es necesario que la Palabra proceda de las

24. Q.63: ML 40,54.

criaturas aun cuando la Palabra sea expresiva de las criaturas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El nombre de idea principalmente se da para indicar la relación con la criatura, y en Dios tiene un sentido plural, pero no personal. En cambio, el nombre de la Palabra es dado para indicar la relación con el que la pronuncia; y, como consecuencia, también la relación con las criaturas, en cuanto que Dios, conociéndose, conoce toda criatura. Por eso, en Dios sólo hay una Palabra que tenga sentido personal.

5. *A la quinta hay que decir:* En el mismo sentido en que la ciencia de Dios abarca lo inexistente, lo abarca también la Palabra de Dios; porque, como dice Agustín[25], no hay nada menos en la Palabra de Dios que en la ciencia de Dios. No obstante, la Palabra es expresiva y factual de lo existente; mientras que de lo inexistente es expresiva y manifestativa.

CUESTIÓN 35

Sobre la Imagen

Ahora hay que analizar lo referente a la Imagen. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. En Dios, Imagen, ¿tiene o no tiene sentido personal?—2. ¿Es o no es nombre propio del Hijo?

ARTÍCULO 1

En Dios, el nombre Imagen, ¿tiene o no tiene sentido personal?

q.93 a.5 ad 4; *In Sent.* 1 d.28 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que en Dios el nombre Imagen no tiene sentido personal:

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[1]: *Una es la Imagen divina de la Santa Trinidad a la que ha sido hecho el hombre.* Así, pues, Imagen tiene sentido esencial y no personal.

2. Más aún. Dice Hilario en el libro *De Synod.*[2]: *La imagen es, de aquello de lo que es imagen, especie sin diferencia.* Pero en Dios la especie o la forma tienen sentido esencial. Luego también lo tiene la Imagen.

3. Todavía más. Imagen viene de imitar, y esto implica antes y después. Pero en las personas divinas no hay antes ni después. Luego en Dios Imagen no puede ser nombre personal.

En cambio está lo que dice Agustín[3]: *¿Hay algo más absurdo que llamarse imagen de sí mismo?* Por lo tanto, en Dios Imagen se dice relativamente. Y como tal, se trata de nombre personal.

Solución. *Hay que decir:* El concepto de imagen implica la semejanza. Pero no cualquier semejanza puede entrar en el concepto de imagen, sino aquella semejanza que está en la especie del objeto o, al menos, en algún signo de la especie. En las cosas creadas, el signo máximo de la especie parece ser la figura, pues observamos que de diversos animales según la especie hay diversas figuras y no diversos colores. De ahí que, si se quita el color de alguna cosa pintada en la pared, no se dice que se ha quitado la imagen, a no ser que se borre la figura.

Pero tampoco esta semejanza de la especie o de la figura es suficiente; sino que, para que algo sea semejante, se requiere el origen. Porque, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[4], un huevo no es imagen de otro porque no ha salido de él. Por lo tanto, para que algo sea verdaderamente imagen se requiere que proceda de otro semejante en la especie o, al menos, en un signo de la especie. En Dios, los nombres que implican procesión u origen

25. *De Trin.* l.15 c.14: ML 42,1076.

1. Cf. FULGENCIO, *De Fide* c.1: ML 65,674. 2. Super canon 1: ML 40,490. 3. *De Trin.* l.7 c.1: ML 42,934. 4. Q.74: ML 40,86.

son personales. Por lo tanto, Imagen es nombre personal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se llama propiamente imagen lo que procede a semejanza de otro. Aquello a cuya semejanza procede algo, propiamente se llama *ejemplar;* impropiamente, imagen. Sin embargo, Agustín[5] utiliza así el nombre de imagen cuando dice que la divinidad de la santa Trinidad es la imagen a la que ha sido hecho el hombre.

2. *A la segunda hay que decir: Especie,* tal como Hilario la pone en la definición de imagen, implica la forma deducida en alguien por otro. Pues en este sentido se dice que la imagen es especie de algo, lo mismo que aquello que se parece a algo es llamado su forma en cuanto que tiene una forma parecida.

3. *A la tercera hay que decir:* En las personas divinas, imitación no indica posterioridad, sino sólo semejanza.

ARTÍCULO 2

Imagen, ¿es o no es nombre propio del Hijo?

q.93 a.1 ad 2; *In Sent.* 1 d.3 q.3; d.28 q.2 a.1 ad 3; 2 d.16 a.1; *In 1 Cor.* 6.11 lect.2; *In 2 Cor.* c.4 lect.2; *In Col.* c.1 lect.4; *In Hebr.* c.1 lect.2; *Cont. Errores Graec,* c.10.32 a.5.

Objeciones por las que parece que Imagen no es nombre propio del Hijo:

1. Como dice el Damasceno[6]: El Espíritu Santo es *imagen del Hijo.* Luego no es propio del Hijo.

2. Más aún. Ser imagen implica semejanza expresada, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest*[7]. Pero esto le corresponde al Espíritu Santo, pues procede de otro por semejanza. Luego el Espíritu Santo es imagen. Por lo tanto, ser Imagen no es propio del Hijo.

3. Todavía más. También el hombre es llamado imagen de Dios según aquello de 1 Cor 11,17: *El hombre no debe tapar su cabeza, porque es imagen y gloria de Dios.* Luego no es propio del Hijo.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Trin.*[8]: *Sólo el Hijo es Imagen del Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Los doctores de los griegos[9] llaman comúnmente al Espíritu Santo imagen del Padre y del Hijo. Pero los doctores latinos[10] atribuyen el nombre de Imagen sólo al Hijo; pues en la Escritura canónica este nombre no se encuentra dicho más que del Hijo. En Col 1,15: *Quien es la imagen de Dios invisible, primogénito de la criatura.* Y en Hb 1,3: *El que es esplendor de la gloria y figura de su sustancia.* Como razón de esto algunos[11] aducen que el Hijo conviene con el Padre no sólo en la naturaleza, sino también en la noción de principio. Por otra parte, el Espíritu Santo no tiene ninguna noción común ni con el Hijo ni con el Padre. Pero esto no parece suficiente. Porque así como de las relaciones en Dios no se deriva ni igualdad ni desigualdad, como dice Agustín[12], tampoco la semejanza, que es imprescindible para la razón de imagen. Por eso otros[13] dicen que el Espíritu Santo no puede ser llamado imagen del Hijo porque no hay imagen de la imagen. Tampoco puede ser llamado imagen del Padre, porque la imagen está referida directamente a aquello de lo que es imagen; y el Espíritu Santo está referido al Padre por el Hijo. Tampoco es imagen del Padre y del Hijo, porque sería imagen de dos, y esto es imposible. Por lo tanto, no puede concluirse más que el Espíritu Santo de ningún modo es imagen. Pero con esto no se dice nada. Porque el Padre y el Hijo son el único principio del Espíritu Santo, como se dirá más adelante (q.36 a.4). Por eso, nada impide que sea una ima-

5. Cf. FULGENCIO, l.c. nota 1. 6. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,856. 7. Q.74: ML 40,86. 8. C.2: ML 42,925. 9. Cf. *Cont. Errores Graec.* op.1 c.10 (MANDONNET 3,288) donde son citados: ATANASIO, Ep.1 *Ad Serapionem* (MG 26,587); BASILIO, *Contra Eunom.* l.5 (MG 29,747); JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* l.1 c.13 (MG 94,855). 10. Cf. ib. donde son citados: AGUSTÍN, *De Trin.* l.6 c.2 (ML 42,933); RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.6 c.1 1.20 (ML 196,975-984). 11. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, l.c. nota 10; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.418 (QR 1,609); BUENAVENTURA, *In Sent.* l.4 a.31 p.2.ª a.1 q.2 (QR 2,542): 12. *Contra Maximinum Haeret.* l.2 c.14: ML 42,775); *De Trin.* l.5 c.6: ML 42,914. 13. Cf. RUPERTO DE DEUTZ, *De Trin.* l.2 c.2: ML 167,248; ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.418 (QR 1,609).

gen del Padre y del Hijo en cuanto que son uno; pues también el hombre es una imagen de toda la Trinidad.

Así, pues, en otra dimensión hay que decir: Así como el Espíritu Santo, aun cuando por una procesión tome, al igual que el Hijo, la naturaleza del Padre, sin embargo, no es llamado *nacido;* así tampoco, aun cuando reciba la especie semejante del Padre, es llamado imagen. Porque el Hijo procede como Palabra, a cuya razón de ser pertenece la semejanza de especie con aquello de lo que procede. Pero no es así con la razón de ser del amor, aun cuando le corresponda al amor que es el Espíritu Santo en cuanto amor divino.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno y otros doctores de los griegos comúnmente utilizan el nombre de imagen por perfecta semejanza.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando el Espíritu Santo sea semejante al Padre y al Hijo, sin embargo, y por la razón aducida (sol.), no se sigue que sea imagen.

3. *A la tercera hay que decir:* Una imagen puede encontrarse en algo de dos maneras. 1) *Una,* en la realidad de la misma naturaleza según la especie; como la imagen del rey se encuentra en su hijo. 2) *Otra,* en la realidad de distinta naturaleza, como la imagen del rey se encuentra en una moneda. Según la primera manera, el Hijo es Imagen del Padre. Según la segunda manera, el hombre es imagen de Dios. Por eso, para designar en el hombre la imperfección de imagen, el hombre no sólo es llamado imagen, sino *a imagen,* con cuya expresión se indica cierta tendencia a la perfección. Pero del Hijo de Dios no puede decirse que sea *a imagen,* porque es la perfecta Imagen del Padre.

CUESTIÓN 36

Sobre la persona del Espíritu Santo

Después de lo estudiado, hay que tratar ahora lo referente a la persona del Espíritu Santo, el cual, no sólo es llamado Espíritu Santo, sino también Amor y Don.

La cuestión sobre el nombre *Espíritu Santo* plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El nombre *Espíritu Santo,* ¿es o no es el nombre propio de alguna persona divina?—2. Aquella Persona llamada *Espíritu Santo,* ¿procede o no procede del Padre y del Hijo?—3. ¿Procede o no procede del Padre por el Hijo?—4. El Padre y el Hijo, ¿son o no son el único principio del *Espíritu Santo?*

ARTÍCULO 1

«Espíritu Santo», ¿es o no es el nombre propio de alguna persona divina?

In Sent. 1 d.10 a.4; *Cont. Gentes* 4,19; *Compend. Theol.* c.46.47.

Objeciones por las que parece que el nombre *Espíritu Santo* no es el nombre propio de alguna persona divina:

1. Ningún nombre común a las tres personas es propio de alguna en particular, pero el nombre *Espíritu Santo* es común a las tres personas. Pues Hilario, en el VIII *De Trin.*[1] muestra cómo algunas veces en el nombre *Espíritu Santo* está indicado el Padre; por ejemplo: *el Espíritu del Señor está sobre Mí* (Lc 4,18). Otras veces, está indicado el Hijo; por ejemplo, dice el Hijo: *Echo demonios con el espíritu de Dios* (Mt 12,28), demostrando

1. C.8 § 23.25: ML 10,253.

que echa demonios con el poder de su naturaleza. Otras veces, está indicado el Espíritu Santo: *Derramaré mi Espíritu sobre todos* (Act 2,17). Por lo tanto, el nombre *Espíritu Santo* no es propio de alguna persona en particular.

2. Más aún. Los nombres de las personas divinas indican relación, como dice Boecio en el libro *De Trin.*[2] Pero el nombre *Espíritu Santo* no indica relación. Por lo tanto, es el nombre propio de la persona divina.

3. Todavía más. Porque Hijo es el nombre de alguna persona divina, no puede decirse hijo de éste o de aquél. Pero sí se dice Espíritu de éste o de aquel hombre. Está escrito en Núm. 11,17: *Dijo el Señor a Moisés: Tomaré tu espíritu y se lo daré a ellos.* Y en 4 Re 2,16: *El Espíritu de Elías se posó sobre Eliseo.* Por lo tanto, *Espíritu Santo* no parece ser el nombre propio de alguna persona divina.

En cambio está lo que se dice en 1 Jn 5,7: *Tres son los que dan testimonio en el cielo: El Padre, la Palabra y el Espíritu Santo.* Y Agustín dice en VII *De Trin.*[3]: *Al preguntar: ¿Qué tres?,* respondemos: *Tres personas.* Luego *Espíritu Santo* es el nombre de la persona divina.

Solución. *Hay que decir:* En Dios, dos son las procesiones. Una de ellas, la procesión por amor, no tiene nombre, como ya se dijo (q.27 a.4 ad 3). Por eso, y como también dijimos (q.28 a.4), las relaciones derivadas de esta procesión no tienen nombre. Por lo cual y por lo mismo, la persona que resulta de dicha procesión tampoco tiene nombre propio. Pero, así como por el uso del lenguaje encontramos algunos nombres que aplicamos para indicar tales relaciones, como *procesión* y *espiración,* los cuales, por su concreto significado, parecen los más apropiados para indicar tanto los actos nocionales como las procesiones, así también, para indicar la persona divina resultante de la procesión por amor, por el uso que hace la Escritura, se ha encontrado, como nombre más apropiado, el de *Espíritu Santo.*

La conveniencia de este nombre puede fundamentarse en dos razones. 1) *La primera,* por la misma realidad común que implica el mismo Espíritu Santo. Pues dice Agustín en el XV *De Trin.*[4]: (El Espíritu Santo) *es común a ambos: y tiene como nombre propio lo que es común a los dos: Pues el Padre es Espíritu y el Hijo es Espíritu: y el Padre es Santo y Santo es el Hijo.* 2) *La segunda,* por su misma significación. Pues en las cosas corpóreas la palabra *espíritu* parece indicar cierto impulso y moción. De hecho, al aire espirado y al viento los llamamos espíritu. Por lo tanto, es propio del amor, que mueve e impulsa la voluntad del que ama hacia lo amado. Por otra parte, la santidad se atribuye a aquello que está ordenado a Dios. Así, pues, porque la persona divina procede por amor con el mismo con que Dios es amado, es adecuado que sea llamada *Espíritu Santo.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Lo que denomino *espíritu santo,* en cuanto al contenido respectivo de las dos palabras, es común a toda la Trinidad. Porque con el nombre *espíritu* se indica la inmaterialidad de la sustancia divina; pues el aliento corpóreo es invisible teniendo muy poco de material; de ahí que este nombre lo atribuyamos a todas las sustancias inmateriales e invisibles. Al decir *santo,* se está indicando la pureza de la bondad divina. Por lo tanto, si *Espíritu Santo* se toma como un único nombre, entonces vemos cómo la Iglesia lo ha encontrado apropiado para indicar, por la razón aducida (sol.), una de las tres personas divinas, la que procede por amor.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando *Espíritu Santo* no indica relación, está puesto como relativo, en cuanto que es adecuado para indicar aquella persona que se distingue de las demás sólo por la relación. Sin embargo, también puede ser entendido como relación, si *espíritu* se toma como *espirado.*

3. *A la tercera hay que decir:* En el nombre del Hijo, está comprendida la única relación con el principio de quien emana: pero en el nombre del Padre está comprendida la relación del principio; lo mismo cabe decir del nombre *Espíritu* en cuanto que implica cierta fuerza impulsora. Por otra parte, a ninguna criatura le corresponde ser principio respecto de alguna persona divina, pero sí al revés. De este modo, se puede decir *Pa-*

2. C.5: ML 64,1254. 3. C.4: ML 42,940. 4. C.19: ML 42,1086.

dre nuestro y *Espíritu nuestro;* sin embargo, no se puede decir *Hijo nuestro.*

ARTÍCULO 2

El Espíritu Santo, ¿procede o no procede del Hijo?

In Sent., 1 d.11 a.1; *Cont. Gentes* 4,24.25; *Cont. Errores Graec.,* c.3 a.1-31; *Compend. Theol.,* c.49; *De Rat. Fid.,* c.4; *De Pot.,* q.10 a.4.5; *In Io.* c.15 lect.5; c.16 lect.4.

Objeciones por las que parece que el Espíritu Santo no procede del Hijo:

1. Dionisio dice[5]: *Nadie debe atreverse a decir de la sustancial divinidad más que lo que nos ha sido transmitido en los escritos sagrados.* Pero en la Sagrada Escritura no se dice que el Espíritu Santo proceda del Hijo: sólo se dice que procede del Padre, tal como consta en Jn 15,26: *El Espíritu de verdad que procede del Padre.* Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

2. Más aún. En el Símbolo del Concilio de Constantinopla se lee[6]: *Creemos en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida, procedente del Padre, digno de adoración y glorificación juntamente con el Padre y con el Hijo.* Así pues, de ninguna manera debió añadirse en nuestro símbolo que el Espíritu Santo proceda del Hijo. Quienes lo añadieron parecen ser dignos de anatema.

3. Todavía más. El Damasceno dice[7]: *Decimos que el Espíritu Santo viene del Padre, y le llamamos espíritu del Padre: y no decimos que el Espíritu Santo viene del Hijo y, en cambio, sí le llamamos espíritu del Hijo.* Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

4. Aún más. Nada procede de aquello en lo que permanece. Pero el Espíritu Santo permanece en el Hijo. Pues se dice en la *Leyenda del Bienaventurado Andrés* [8]: *Paz a vosotros y a todos los que creen en un único Dios Padre, y en su único Hijo, único Señor nuestro Jesucristo, y en el único Espíritu Santo, que procede del Padre y permanece en el Hijo.* Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

5. Más todavía. El Hijo procede como Palabra. Pero en nosotros no parece que nuestro aliento proceda de nuestra palabra. Luego tampoco el Espíritu Santo procede del Hijo.

6. Y también. El Espíritu Santo procede completamente del Padre. Por lo tanto, es banal añadir que procede del Hijo.

7. Por último. Como se dice en III *Physic.*[9]: *En las cosas perpetuas no hay diferencia entre ser y poder ser.* Mucho menos en Dios. Pero el Espíritu Santo puede distinguirse del Hijo, incluso si no procede de Él. Pues dice Anselmo en el libro *De proccessione Spiritus Sancti* [10]: *El Hijo y el Espíritu Santo toman su ser del Padre, pero de distinta manera: uno naciendo y el otro procediendo para que sean distintos entre sí.* Y añade[11]: *Pues si por otra cosa no fueran distintos el Hijo y el Espíritu Santo, por eso sólo ya lo serían.* Luego el Espíritu Santo se distingue del Hijo y no existe por Él.

En cambio está lo que dice Atanasio[12]: *El Espíritu Santo no ha sido hecho, ni creado, ni engendrado, sino que procede del Padre y del Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Es obligatorio decir que el Espíritu procede del Hijo. Pues, si no procediera de Él, de ninguna manera podría distinguirse personalmente de Él. Esto resulta evidente por lo dicho antes (q.28 a.3; q.30 a.2). Hay que tener presente que no hay algo absoluto por lo que las personas divinas se distingan entre sí. De lo contrario, no se seguiría que una fuera la esencia de las tres; pues todo lo que de Dios se dice con sentido absoluto pertenece a la unidad de esencia. Por lo tanto, hay que concluir que las personas divinas se distinguen entre sí sólo por las relaciones.

Las relaciones personales no pueden distinguirse más que como opuestas. Esto es así por lo siguiente: porque el Padre tiene dos relaciones, una de las cuales va referida al Hijo, y la otra al Espíritu Santo. Sin embargo, dichas relaciones, por no ser opuestas, no constituyen dos personas, pues le corresponden a la persona del Padre. Por lo tanto, si en el Hijo y en el Espíritu Santo no se encontraran más que dos relaciones con las que cada uno se relacionara con el

5. *De Div. Nom.* c.1 § 1: MG 3,588. 6. DZ 86. 7. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,832. 8. MG 2,1217. 9. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 203b30): S. Th. lect.7 n.6. 10. C.4: ML 158,292. 11. Ib. 12. Cf. *Symbolo Quicumque* (DZ 39).

Padre, dichas relaciones no serían opuestas entre sí; como tampoco lo serían aquellas con las que el Padre se relaciona con ellas. Por eso, así como la persona del Padre es una, así también se seguiría que la persona del Hijo y del Espíritu Santo sería una, teniendo dos relaciones opuestas a las dos relaciones del Padre. Esto es herético y anula el contenido de la fe en la Trinidad. Por lo tanto, es necesario que el Hijo y el Espíritu Santo estén relacionados entre sí con relaciones opuestas.

Por otra parte, y como ya se demostró (q.28 a.4), en Dios no puede haber más relaciones opuestas que las relaciones de origen. Y las relaciones opuestas de origen lo son por el principio y por lo que emana del principio. Por lo tanto, hay que decir o que el Hijo procede del Espíritu Santo, y esto no lo sostiene nadie; o que el Espíritu Santo procede del Hijo, y esto es lo que nosotros confesamos. Esto está en armonía con el concepto de procesión de ambos. Se dijo (q.27 a.2 y 4; q.28 a.4), que el Hijo procede intelectualmente como Palabra. El Espíritu Santo procede voluntariamente como amor[a]. Y es necesario que el amor proceda de la Palabra; pues nada amamos si antes no lo hemos albergado en nuestra mente concibiéndolo. Resulta evidente así y por eso que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Esto también nos lo enseña el mismo orden de las cosas. Pues nunca encontramos que de uno surjan muchos sin relación, a no ser que se trate sólo de diferencia material. Ejemplo: Un fabricante produce muchos cuchillos materialmente distintos entre sí, no guardando entre sí ninguna relación. Pero en aquellas cosas entre las que no hay sólo distinción material, siempre se encuentra algún tipo de relación. Por eso, también en el orden de lo producido por las criaturas se manifiesta la belleza de la sabiduría divina.

Por lo tanto, si de la persona del Padre proceden dos personas, esto es, el Hijo y el Espíritu Santo, es necesario que guarden alguna relación entre sí. Y no se le puede asignar más relación que la natural por la que uno procede del otro. Así, pues, no es posible sostener que el Hijo y el Espíritu Santo procedan del Padre de tal manera que ninguno de los dos proceda del otro, a no ser que alguien les atribuyera una distinción material. Esto es imposible.

De aquí que los mismos griegos entiendan que la procesión del Espíritu Santo guarde alguna relación con el Hijo. Pues admiten que el Espíritu Santo es *Espíritu del Hijo* y que procede del Padre *por el Hijo.* Algunos de ellos admiten incluso que es del Hijo y *que emana de Él:* sin embargo, no admiten que *proceda.* Y esto se debe, al parecer, o a la ignorancia o a la insolencia. Porque, si se pensara correctamente, se podría dar uno cuenta de que entre todas las palabras que indican origen, la más extendida es procesión. Pues la utilizamos para indicar, cualquier origen: como del punto procede la línea; del sol, el rayo; de la fuente, el arroyo. Y lo mismo en otras muchas cosas. Concluyendo: de cualquier palabra referida al origen, puede deducirse que el Espíritu Santo procede del Hijo.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* No debemos decir lo que en la Sagrada Escritura no se encuentra, o escrito o en el sentido de lo escrito. Pues, aun cuando en la Sagrada Escritura no se encuentre textualmente que el Espíritu Santo procede del Hijo, sin embargo, sí se encuentra el sentido de dicha afirmación; y, en especial, donde el Hijo hablando del Espíritu Santo dice: *Él me glorificará porque tomará de lo mío* (Jn 16,14). Al leer la Sagrada Escritura hay que tener por norma asimismo que lo que se dice del Padre hay que entenderlo también del Hijo, incluso si se añade alguna partícula exclusiva, a no ser sólo en aquellas cosas en las que el Padre y el Hijo se distinguen por sus relaciones opuestas. Pues, cuando el Señor, en Mt 11,27, dice: *Nadie conoce al Hija a no ser el Padre,* no se excluye que el Hijo no se conozca a sí mismo. Así, pues, cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, incluso si se

a. La Palabra procede sólo del entendimiento. El Amor supone entendimiento y voluntad. La voluntad es una potencia ciega que sigue al primero: el amor presupone conocimiento. El objeto, conocido por el entendimiento y presentado por éste a la voluntad como un BIEN, atrae hacia sí a la voluntad. A esta atracción responde la voluntad con el amor.

añade que procede del Padre sólo, no queda excluido el Hijo; porque en cuanto a ser principio del Espíritu Santo, no se oponen Padre e Hijo; sino que sólo se oponen en que éste es Padre; aquél, Hijo.

2. *A la segunda hay que decir:* En cada concilio fue instituido algún *símbolo* por algún error que se condenaba en dicho concilio. Por eso, en el siguiente concilio no se hacía un símbolo distinto al primero; sino que lo implícitamente contenido en el primer símbolo, se explicaba con algunos añadidos para hacer frente a los nuevos herejes. Por eso, en la determinación del concilio de Calcedonia se dice que los congregados en el concilio de Constantinopla transmitieron la doctrina sobre el Espíritu Santo, *no porque faltase algo a lo transmitido por los anteriores* (los congregados en Nicea), *sino para entender cómo debían pronunciarse contra los herejes.* Así, pues, porque en la época de los antiguos concilios todavía no se daba el error de decir que el Espíritu Santo no procede del Hijo, no fue necesario declararlo explícitamente. Pero más tarde, al darse dicho error por parte de algunos, fue necesario que, en un concilio congregado en Occidente, aquello fuera declarado expresamente por la autoridad del Romano Pontífice, con cuya autoridad también eran congregados y confirmados los antiguos concilios. Sin embargo, implícitamente estaba contenido en la misma declaración en la que se dice que el Hijo procede del Padre.

3. *A la tercera hay que decir:* El primero que introdujo que el Espíritu Santo no procede del Hijo fue Nestorio. Esto nos consta por el mismo credo nestoriano condenado en el concilio de Éfeso. Este mismo error lo sostuvo Teodoreto el Nestoriano; y después de él otros muchos, entre los cuales también el Damasceno. Por eso, en esta materia no hay que mantener su parecer. Aunque algunos dicen que el Damasceno, así como no confiesa que el Espíritu Santo proceda del Hijo, tampoco lo niega si se atiende al texto tal cual.

4. *A la cuarta hay que decir:* Al afirmar que el Espíritu Santo descansa o permanece en el Hijo, no se excluye que proceda de Él; porque también se dice que el Hijo permanece en el Padre y, sin embargo, procede del Padre. También se dice que el Espíritu Santo permanece en el Hijo como el amor del que ama permanece en el amado o por lo que se refiere a la naturaleza humana de Cristo, según lo que está escrito en Jn 1,33: *Aquel sobre quien viereis bajar y posarse el Espíritu, éste es el que bautiza.*

5. *A la quinta hay que decir:* En Dios, la Palabra no se dice por su semejanza con la palabra vocal, de la que no procede el aliento, porque, de ser así, sólo se diría metafóricamente; sino por semejanza con la palabra concebida en la mente de la que procede el amor.

6. *A la sexta hay que decir:* Al afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre no sólo no es banal decir que el Espíritu Santo procede del Hijo, sino que es completamente necesario. Porque una es la fuerza del Padre y del Hijo; y lo que es del Padre, necesariamente es del Hijo menos lo que contradiga la propiedad de filiación. Pues el Hijo no procede de sí mismo aun cuando proceda del Padre.

7. *A la séptima hay que decir:* El Espíritu Santo se distingue personalmente del Hijo en lo siguiente: Que el origen de uno es distinto del origen de otro. Y esta diferencia de origen se fundamenta en lo siguiente: que el Hijo procede sólo del Padre, mientras que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Si fuera de otra manera, no se distinguirían las procesiones, como ya quedó demostrado (sol.).

ARTÍCULO 3

El Espíritu Santo, ¿procede o no procede del Padre por el Hijo?

In Sent., 1 d.12 a.3; *Cont. Errores Graec.,* c.32 a.8.

Objeciones por las que parece que el Espíritu Santo no procede del Padre por el Hijo:

1. Lo que procede de algo por alguien, no procede directamente. Así, pues, si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Padre directamente. Esto parece incorrecto.

2. Más aún. Si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, no procede del Hijo más que a causa del Padre. Pero, *aquello que tiene razón de causa, es*

siempre preferente[13]. Por lo tanto, procede más del Padre que del Hijo.

3. Todavía más. El Hijo tiene su ser por generación. Así, pues, si el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, se sigue que antes es engendrado el Hijo, y después procede el Espíritu Santo. De este modo, la procesión del Espíritu Santo no es eterna. Esto es herético.

4. Por último. Cuando se dice que alguien obra por otro, puede decirse esto mismo al revés. Pues así como decimos que el rey obra por el bailío, así también puede decirse que el bailío obra por el rey. Pero de ningún modo decimos que el Hijo espire al Espíritu Santo por el Padre. Por lo tanto, de ningún modo se puede decir que el Padre espire al Espíritu Santo por el Hijo.

En cambio está lo que dice Hilario en el libro *De Trin.*[14]: *Te ruego que me conserves esta religión de mi fe, para que siempre posea al Padre, esto es, a Ti, que junto contigo adore a tu Hijo y que sea merecedor de tu Espíritu Santo que lo es por tu Unigénito.*

Solución. *Hay que decir:* En todas las expresiones en las cuales se dice que alguien obra por otro, la preposición *por* indica causalidad, refiriéndose a la causa o principio de aquel acto. Pero como la acción es el medio entre el agente y el efecto, algunas veces el sentido causal al que se le añade la preposición *por,* se refiere a la causa de la acción en cuanto que procede del agente. En este caso concreto, es causa de que el agente actúe, bien se trate de una causa final, bien formal, bien efectiva, o motriz. Causa final, como si decimos que el artista obra por afán de lucro. Formal, como si decimos que obra por su arte. Motriz, como si decimos que obra por mandato de otro. Otras veces, la frase causal a la que se le añade la preposición *por,* es causa de la acción en cuanto que termina en el hecho. Como cuando decimos que el artista trabaja por el martillo. Pues no significa que el martillo sea la causa de que el artista realice su obra, sino que es la causa de que el efecto proceda del artista, y el hecho de serlo lo recibe del mismo artista. Por eso, algunos dicen que la preposición *por,* a veces indica directamente autoridad, como cuando decimos que el rey obra *por* el bailío; otras veces, indirectamente, como cuando se dice que el bailío obra *por* el rey.

Así, pues, porque el Hijo tiene del Padre el hecho que de Él proceda el Espíritu Santo, puede decirse que el Padre espira al Espíritu Santo por el Hijo. O que, y es lo mismo, el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En cualquier acción hay que tener presente dos aspectos. Esto es, el supuesto agente, y el poder con que actúa. Ejemplo: el fuego calienta con el calor. Así, pues, si en el Padre y en el Hijo se analiza el poder con el que espiran al Espíritu Santo, no hay cabida para ningún medio, porque este poder es sólo uno e idéntico en ambos. No obstante, si se consideran las mismas personas que espiran, puesto que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo conjuntamente, nos encontramos con que procede del Padre directamente, en cuanto que proviene de Él. Y de forma mediata, en cuanto que procede del Hijo. En este sentido decimos que procede del Padre por el Hijo. También decimos que Abel procedió directamente de Adán en cuanto que Adán fue su padre, y de forma mediata en cuanto que Eva fue su madre, que procedía de Adán. Ponemos este ejemplo aun cuando una procesión material no parece ser la más adecuada para indicar la procesión inmaterial de las personas divinas.

2. *A la segunda hay que decir:* Si el Hijo recibiera del Padre algún poder numéricamente distinto para espirar al Espíritu Santo, se seguiría que sería como una causa segunda e instrumental. En este sentido procedería más del Padre que del Hijo. Pero el poder espirativo en el Padre y en el Hijo es uno e idéntico en ambos. De este modo procede igualmente de ambos. Aun cuando a veces se diga que de manera principal y propia proceda del Padre en cuanto que el Hijo recibe el poder espirativo del Padre.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la generación del Hijo es coeterna con el que le engendra, de modo que no

13. Cf. ARISTÓTELES, *Poster.* 1 c.2 n.5 (BK 72a29): S. Th. lect.6 n.3.
14. L.12 § 57: ML 10,471.

hubo Padre antes de que engendrara al Hijo, así también la procesión del Espíritu Santo es coeterna con su principio, de manera que no fue engendrado el Hijo antes de que procediera el Espíritu Santo. Ambas procesiones son eternas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se dice que alguien obra por otro, no siempre se puede decir lo mismo al revés. Ejemplo: no decimos que el martillo obre por el artesano. No obstante, decimos que el bailío obra por el rey, porque propio del bailío es obrar, pues es señor de sus actos. En cambio, no es propio del martillo obrar, sino sólo ser usado. Por eso, no se le designa más que como instrumento. Se dice que el bailío obra por el rey, aun cuando la preposición *por* indica medio, porque cuanto más importante es un supuesto en el obrar, tanto más directamente se une su poder con el efecto, porque el poder de la causa primera se une al de la causa segunda en su efecto. Por eso, en las ciencias especulativas los primeros principios son llamados *inmediatos.* Así, pues, en cuanto el bailío es medio según el orden de los supuestos agentes, se dice que el rey obra por el bailío. Pero según el orden de los poderes, se dice que el bailío obra por el rey, porque el poder del rey es el que hace que la acción del bailío consiga su efecto. Entre el Padre y el Hijo no hay orden en lo que se refiere al poder, sino sólo en lo que se refiere a los supuestos. Así, se dice que el Padre espira por el Hijo, pero no al revés.

ARTÍCULO 4

El Padre y el Hijo, ¿son o no son el único principio del Espíritu Santo?

In Sent. 1 d.11 a.2.4; *Cont. Gentes* 4,25.

Objeciones por las que parece que el Padre y el Hijo no son el único principio del Espíritu Santo:

1. En cuanto que son uno, no parece que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo. Tampoco que sean uno en naturaleza, porque, de ser así, el Espíritu Santo procedería también de sí mismo. Tampoco que sean uno en alguna propiedad, porque, al parecer, una misma propiedad no puede tener dos supuestos. Por lo tanto, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son varios. Consecuentemente, el Padre y el Hijo no son un único principio del Espíritu Santo.

2. Más aún. Cuando se dice que *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo,* no puede indicarse con eso una unidad personal, porque, de ser así, el Padre y el Hijo serían una persona. Tampoco una unidad de propiedad, porque si debido a una sola propiedad el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, debido a sus dos propiedades, parece que el Padre sería dos principios, del Hijo y del Espíritu Santo. Por lo tanto, el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

3. Todavía más. El Hijo no se relaciona más con el Padre que el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo y el Padre no son un solo principio con respecto a ninguna persona divina. Por lo tanto, tampoco el Padre y el Hijo.

4. Aún más. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, o lo es el Padre, o no lo es. Pero esto no puede darse, porque si lo es el Padre, hay que deducir que el Hijo es Padre; y si no lo es el Padre, hay que deducir que el Padre no es Padre. Por lo tanto, no hay que decir que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo.

5. Más todavía. Si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, parece que, al revés, hay que decir que un solo principio del Espíritu Santo es el Padre y el Hijo. Parece que esta proposición es falsa, porque al decir *principio* es necesario que sustituya a la persona del Padre o a la del Hijo. En ambos casos, es falsa. Por lo tanto, también lo será la proposición *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.*

6. Y también. La unidad sustancial causa identidad. Así, pues, si el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo, hay que concluir que son *el mismo principio.* Pero esto es negado por muchos. Por lo tanto, no es admisible que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo.

7. Por último. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por ser un solo principio de la criatura, se dice que son un solo creador. Pero el Padre y el Hijo no son un solo espirador, sino *dos espiradores,*

como dicen muchos[15]. Esto también concuerda con lo que dice Hilario en el II *De Trin.*[16]: *Hay que confesar que el Espíritu Santo viene del Padre y del Hijo, sus autores.* Por lo tanto, el Padre y el Hijo no son un solo principio del Espíritu Santo.

En cambio está lo que dice Agustín en V *De Trin.*[17]: *El Padre y el Hijo no son dos principios del Espíritu Santo, sino un solo principio.*

Solución. *Hay que decir:* El Padre y el Hijo son uno en todo, a no ser en aquello en que se distinguen por relaciones opuestas[b]. Por eso, como en el hecho de ser principio del Espíritu Santo no hay relación opuesta, se deduce que el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo.

Sin embargo, hay algunos[18] que dicen que la expresión *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo,* es impropia. Porque como la palabra *principio,* en singular, no indica persona, sino propiedad, dicen que tiene valor de adjetivo; y porque el adjetivo no está determinado por el adjetivo, no puede decirse correctamente que el Padre y el Hijo sean un solo principio del Espíritu Santo; a no ser que *un solo,* se entienda en sentido adverbial, cuyo significado, al decir son un solo principio, sería el de *un solo modo.* Pero por la misma razón podría decirse que el Padre es dos principios del Hijo y del Espíritu Santo, esto es, *de dos modos.*

Por lo tanto, hay que decir: Aun cuando la palabra principio indica propiedad, sin embargo, la indica en sentido sustantivado. Ejemplo: La palabra padre o hijo en su aplicación a las criaturas. Por eso, el número se toma de la forma significada, como los demás sustantivos. Así, pues, como el Padre y el Hijo son un solo Dios por la unidad de forma significada por el nombre Dios, así también son un solo principio del Espíritu Santo por la unidad de propiedad significada con la palabra principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Considerando el poder espirativo, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo por ser ambos uno en el poder espirativo, en cuanto que de algún modo expresa conjuntamente la naturaleza y la propiedad, como diremos más adelante (q.41 a.5). No es improcedente que una propiedad se dé en dos supuestos que tienen una sola naturaleza. En cambio, si se consideran los supuestos de la espiración, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son varios[c]; pues procede de ellos como el amor que los une[d].

15. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.493 (QR 1,695); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.29 a.2 q.2 (QR 1,515); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.1 d.29 a.5 (BO 26,9). 16. § 29: ML 10,69. 17. L.5 c.14: ML 42,921. 18. Cf. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.51: ML 210,644; GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea* p.1.ª tr.8 c.6 (fol.17va).

b. Tomás recalca el dato de que la espiración activa no pone en «oposición relativa» al Padre y al Hijo, sino más bien les constituye en un solo principio espirativo. Por lo mismo, el Espíritu Santo no es persona en cuanto que el Padre y el Hijo, amándose, espiran activamente; sino en cuanto que es el fruto de una única espiración en la que intervienen dos *spirantes* que se aman mutuamente.

c. S. T. considera atractiva la opinión de Ricardo de San Víctor de que el Espíritu Santo es el «amor mutuo» del Padre y del Hijo, y no rehúsa asumirla *(De Pot.* q.10 a.2 ad 11 y ad 15; *Contra errores graec.* c.9), aunque le parece metafísicamente insuficiente para explicar el origen eterno del Espíritu *(De Pot.* q.10 a.5 obj.8 in contrarium). Así, pues, S. T. acepta y defiende que el Espíritu Santo es *amor mutuo* del Padre y del Hijo, pero armoniza este dato con la concepción —proveniente de Agustín y predominante en él— de un Dios que se conoce (= verbum) y se ama (= amor) a sí mismo *(Compend. Theol.* 50). Nada autoriza a considerar como inconciliables una teología trinitaria basada en la teoría personalista de la amistad (Ricardo) y otra que se apoya en el análisis de la estructura del espíritu (Agustín-Tomás).

d. Aun cuando no tengan conjuntamente sino una sola y única fuerza espirativa y no sean, por tanto, más que un solo e idéntico principio del Espíritu, el Padre y el Hijo tienen cada uno su manera propia de espirar en la medida en que son personas distintas: cada uno imprime su sello propio, según su forma personal de ser, en el único y mismo acto de espiración. Y así, siguiendo a Ricardo, «nada prohíbe pensar que el mismo amor es gratuito en cuanto es del Padre y debido en cuanto es del Hijo» *(De Pot.* q.10 a.4 ad 8).

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice *el Padre y el Hijo son un solo principio del Espíritu Santo,* se está designando una sola propiedad, que es la forma significada por el nombre. Sin embargo, no se deduce que por tener varias propiedades pueda decirse que el Padre sea dos principios, porque esto implicaría la pluralidad de supuestos.

3. *A la tercera hay que decir:* La semejanza o desemejanza en Dios, no responde a las, propiedades, sino a la esencia. Por eso, así como el Padre no es más semejante a sí mismo que el Hijo, así tampoco el Hijo es más semejante al Padre que el Espíritu Santo.

4. *A la cuarta hay que decir:* La proposición *el Padre y el Hijo son un solo principio que es el Padre,* y la proposición *un solo principio que no es el Padre,* no son oposiciones contradictorias. Por eso, no es necesario que una de ellas solamente sea válida. Pues cuando decimos *el Padre y el Hijo son un solo principio,* la palabra *principio* no supone determinadamente, sino más bien en confuso, las dos personas a la vez. Por eso, en aquel argumento está el sofisma denominado figura de dicción, consistente en pasar de una suposición confusa a una concreta.

5. *A la quinta hay que decir:* La proposición *un solo principio del Espíritu Santo* es el Padre y el Hijo, también es verdadera. Porque la palabra *principio* no sustituye a una sola persona, sino, como dijimos (ad 4), indistintamente a las dos.

6. *A la sexta hay que decir:* Puede decirse correctamente que el Padre y el Hijo son el mismo principio en cuanto que la palabra *principio* sustituye de forma confusa, indistinta y simultáneamente a las dos personas.

7. *A la séptima hay que decir:* Algunos[19] dicen que el Padre y el Hijo, aun cuando sean un solo principio del Espíritu Santo, sin embargo, son dos espiradores, debido a la distinción de supuestos. Así como también son dos, espirantes, porque los actos van referidos a los supuestos. Pero este argumento no es aplicable a la palabra *creador.* Porque el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son dos personas distintas, como acabamos de decir (ad 1). En cambio, la criatura procede de las tres personas no en cuanto que sean personas distintas, sino en cuanto que son una sola esencia. Pero parece que es mucho mejor decir que *el que espira* tiene sentido adjetivado, y el *espirador,* en cambio, sustantivado. Podemos decir que el Padre y el Hijo son dos espirantes debido a la pluralidad de supuestos. Pero no *dos espiradores,* debido a que hay una sola espiración. Pues los nombres adjetivados tienen número en cuanto a los supuestos. En cambio, los sustantivos lo tienen en cuanto a sí mismos, atendiendo a la forma significada. Lo dicho por Hilario, que *el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, sus autores,* hay que explicarlo diciendo que en lugar de un adjetivo puso un sustantivo.

CUESTIÓN 37

Sobre el Espíritu Santo llamado Amor

Ahora hay que estudiar lo referente al nombre Amor. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. ¿Es o no es el nombre propio del Espíritu Santo?—2. El Padre y el Hijo, ¿se aman o no se aman por el Espíritu Santo?

19. Cf. supra nota 15.

ARTÍCULO 1

Amor, ¿es o no es el nombre propio del Espíritu Santo?

In Sent. 1 d.10 a.1 ad 4; d.27 q.2 a.2 q.ª2; *Compend. Theol* c.46.

Objeciones por las que parece que Amor no es el nombre propio del Espíritu Santo:

1. Dice Agustín en XV *De Trin.*[1]: *Desconozco por qué así como el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son llamados sabiduría, y todos no constituyen a un tiempo tres, sino una sola sabiduría, no se tiene que llamar amor al Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, constituyendo todos, a un tiempo, un solo amor.* Pero ningún nombre dado a cada persona en particular y a todas en conjunto es nombre propio de alguna persona. Luego *Amor* no es nombre propio del Espíritu Santo.

2. Más aún. El Espíritu Santo es persona subsistente. Pero el amor no está indicado como persona subsistente: sino como una determinada acción que pasa del que ama al amado. Luego *Amor* no es nombre propio del Espíritu Santo.

3. Todavía más. El amor es el vínculo de los que aman; porque, según Dionisio en el 4 cap. *De Div. Nom.*[2], es una determinada fuerza unitiva. Pero el vínculo es el medio entre aquello que une; no algo que proceda de lo que une. Así, pues, como el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, como quedó demostrado (q.36 a.2), parece que no es el amor o el vínculo del Padre y del Hijo.

4. Por último. Todo el que ama tiene algún tipo de amor. Pero el Espíritu Santo ama. Luego tiene algún tipo de amor. Así pues, si el Espíritu Santo es amor, será amor del amor, y espíritu del espíritu. Esto es incongruente.

En cambio está lo que dice Gregorio en la homilía sobre Pentecostés[3]: *El Espíritu Santo es Amor.*

Solución. *Hay que decir:* En Dios, el nombre Amor puede ser tomado en sentido esencial y en sentido personal[a]. En sentido personal, es el nombre propio del Espíritu Santo, como Palabra es el nombre propio del Hijo. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como ya se probó (q.27 a.1,3 y 5), en Dios hay dos procesiones: una por el entendimiento, la de la Palabra; otra por la voluntad, la del amor. Porque la primera nos es más conocida, para indicar cada uno de los aspectos que se pueden analizar encontramos más nombres adecuados. Pero no sucede así con la procesión del amor. Por eso hacemos uso de ciertos circunloquios para indicar la persona que resulta de tal procesión. Y las relaciones resultantes también de dicha procesión, las denominadas, tal como ya dijimos (q.28 a.4), *procesión* y *espiración.* Dichos nombres, sin embargo, atendiendo sólo a los nombres, son más de origen que de relación. Sin embargo, ambas procesiones deben ser analizadas como semejantes. Pues, así como, por el hecho de que alguien entienda algo, se produce en su mente una determinada concep-

1. C.17: ML 42,1081. 2. § 15: MG 3,713: S. Th. lect.12. 3. *In Evang.* 1.2 hom.30 § 1: ML 76,1220.

---

a. Amor esencial.—Los actos *esenciales* en Dios son anteriores a la consideración del misterio trinitario. Corresponden, pues, a la naturaleza (a la esencia), no implican «oposición relativa», son comunes a las Tres Personas, nunca *propios* de alguna en concreto. En este sentido, el Padre es amor; el Hijo es amor; el Espíritu es amor *(In Sent.* 1 d.10 q.1 a.4; *Summa* 1 q.37 a.2).

Amor nocional.—Actos *nocionales* son aquellos por los que se puede conocer lo característico de una Persona, por cuanto hacen referencia a las «relaciones de origen», que es lo que las distingue (1.c.). El acto de conocimiento del Padre es nocional en cuanto que es productivo del Hijo; el acto de amor del Padre y del Hijo lo es también en cuanto que es productivo *(spiratio activa)* del Espíritu Santo. Tomado, pues, *nocionalmente* el amor conviene única y simultáneamente al Padre y al Hijo. Es su amor activo, originante, espirativo, del que procede el Espíritu Santo.

Amor personal.—Es aquel que es propio y exclusivo, característico de una de las tres Personas. Supone siempre una «oposición relativa». En este sentido, *Amor* es nombre propio de la Tercera Persona, igual que la Palabra es nombre propio de la segunda, con el significado de «amor procedido» (amor-espirado, amor-fruto, amor-don) *(In Sent.* 1 d.10 q.1 a.4; *Summa* 1 q.27 a.4; 1 q.37 a.1).

ción intelectual de lo conocido y que se llama palabra; así también, por el hecho de que alguien ama algo, se produce en quien ama una determinada impresión, por decirlo de alguna manera, de lo amado, por la cual lo amado se dice que está en quien ama como lo conocido está en quien conoce. Por todo lo cual, cuando alguien se conoce y se ama, está en sí mismo no sólo por identidad sujeto-objeto, sino también como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama.

Pero por parte del entendimiento se encuentran muchos términos para indicar la relación conocedor-objeto conocido, como resulta evidente en el mismo término *conocer.* Y también se encuentran otros términos para indicar el proceso de la concepción intelectual, como son el mismo *decir* y *palabra.* Por eso, en Dios *conocer* sólo se dice en sentido esencial, porque no implica relación con la palabra que procede. Pero *Palabra* se dice en sentido personal, porque indica lo que procede. El mismo término *decir* tiene sentido nocional, porque implica la relación existente entre el principio de la Palabra y la misma Palabra.

Por parte de la voluntad, fuera de *querer* y *amar,* que implican relación entre el que ama y lo amado, no se han aplicado otras palabras que impliquen relación entre la impresión o afección de lo amado —que se produce en el que ama por el hecho del amor— y su principio; y al revés. Por eso, al no disponer de otros términos [b], indicamos dichas relaciones con los de *amor* y *querer,* que es como si la Palabra fuera llamada *inteligencia concebida* o *sabiduría engendrada.*

Así, pues, en cuanto que en el amar o en el querer no está implícita más que la relación del que ama con lo amado, *amor* y *amar* tienen sentido esencial, como lo tienen *conocimiento* y *conocer.* Pero en cuanto a los términos que usamos para expresar la relación entre lo que procede por amor y su principio, y al revés, como por *amor* se entiende el *amor que procede,* y por *amar* se entiende espirar el *amor que procede,* así Amor es nombre de persona, y los verbos *querer* o *amar* son nocionales, como lo son *decir* o *engendrar.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla del amor en Dios tomándolo en sentido esencial, tal como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Entender, querer y amar, aun cuando se indiquen como acciones que pasan al objeto, sin embargo, son acciones que permanecen en quienes las hacen, como ya dijimos (q.14 a.2; q.18 a.3 ad 1); y permanecen, no obstante, implicando cierta relación con el objeto. Por eso el amor, también entre nosotros, es algo que permanece en quien ama, y la palabra mental permanece en quien la pronuncia; y sin embargo, se relacionan con el objeto amado o expresado con la palabra.

Pero en Dios, en quien no hay accidentes, sucede algo más. Porque tanto la Palabra como el Amor subsisten. Así, pues, cuando se dice que el Espíritu Santo es el Amor del Padre hacia el Hijo o a cualquier otra cosa, no se está indicando algo que pasa a otro, sino sólo la relación entre el amor y lo amado; como en la Palabra está implícita la relación entre la Palabra y lo expresado por la Palabra.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que el Espíritu Santo es el vínculo del Padre y del Hijo en cuanto que es Amor. Porque, como el Padre se ama a sí mismo y al Hijo con un solo Amor, y al revés; en el Espíritu Santo, en cuanto que es Amor, está implícita la relación entre el Padre y el Hijo, y al revés, como la relación entre el que ama y lo amado. Pero por lo mismo que el Padre y el Hijo se aman mutuamente, es necesario que su mutuo amor, el Espíritu Santo, proceda de ambos. Así, pues, en cuanto al origen, el Espíritu Santo no es el medio, sino la tercera Persona de la Trinidad. Y en cuanto a la relación mencionada, es el vínculo entre los dos procedente de ambos [c].

b. El amor escapa a toda definición. Por ser un sentimiento tan sutil, su campo resulta mucho más misterioso que el de la inteligencia; y así como para designar el fruto de la concepción intelectual tenemos el nombre de *palabra,* carecemos de vocablo para poder caracterizar el fruto de la volición. Recurrimos, así, a un nombre común (amor) para expresar algo propio (amor procedido = Espíritu).

c. Objeto del amor espirante del Padre y del Hijo, el Espíritu Santo es, al mismo tiempo, amor en el que se abrazan ambos: amor de mutua inhesión, de reciprocidad total *(redamatio*

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como al Hijo, aun cuando conozca, no le corresponde, sin embargo, producir la Palabra, porque el entender le corresponde en cuanto Palabra que procede; así también, aun cuando el Espíritu Santo ame, tomándolo en sentido esencial, sin embargo, no le corresponde a Él espirar amor, que es amar en sentido nocional; porque, así, ama en sentido esencial como Amor que procede y no como aquello de lo que procede.

ARTÍCULO 2

El Padre y el Hijo, ¿se aman o no se aman por el Espíritu Santo? [d]

In Sent. 1 d.32 q.1 a.1-2; *De Pot.* q.9 a.9 ad 13.

Objeciones por las que parece que el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo:

1. Agustín, en el VII *De Trin.*[4], prueba que el Padre no es sabio por sabiduría engendrada. Pero, así como el Hijo es sabiduría engendrada, así también el Espíritu Santo es Amor que procede, como ya se dijo (a.1). Por lo tanto, el Padre y el Hijo no se aman con el Amor que procede y que es el Espíritu Santo.

2. Más aún. Cuando se dice: *El Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo,* el verbo *amar* tiene sentido esencial o nocional. Pero tomado en sentido esencial, la frase no puede ser verdadera, porque, por el mismo motivo, podría decirse que *el Padre conoce por el Hijo.* Tomado en sentido nocional, tampoco puede ser verdadera, porque, por el mismo motivo, podría decirse que *el Padre y el Hijo espiran por el Espíritu Santo,* o que *el Padre engendra por el Hijo.* Por lo tanto, de ninguna manera es verdadera la frase *el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.*

3. Todavía más. Es el mismo el amor con el que el Padre ama al Hijo, se ama a sí mismo y nos ama a nosotros. Pero el Padre no se ama por el Espíritu Santo. Porque ningún acto nocional vuelve sobre su principio; pues no puede decirse: *El Padre se engendra* o *el Padre se espira.* Luego tampoco puede decirse que *el Padre se ama por el Espíritu Santo,* si *amar* se toma en sentido nocional. Por lo mismo, el amor con que nos ama no puede ser el Espíritu Santo, porque implicaría relación con la criatura, y esto pertenece a la esencia. Por lo tanto, es falsa la frase: *El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo.*

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[5]: El Espíritu Santo es *por quien el Engendrado es amado por el Progenitor y por quien ama al Progenitor.*

4. C.1: ML 42,933. 5. C.5: ML 42,928.

---

dirá Santo Tomás: 1-2 q.65 a.5; 2-2 q.23 a.1). Es, a la vez, medio y término. Medio (nexo) en cuanto que es el amor por el cual *(id quo)* el Padre y el Hijo se aman el uno al otro. Término, en cuanto que el amor mutuo del Padre y del Hijo *(amor spirans* = amor nocional) tiene como fruto el *amor espirado* al que llamamos Espíritu Santo *(id quod* = amor personal).

Ahora bien, si se quiere explicar satisfactoriamente el origen de la tercera Persona hay que entender al Espíritu como amor-término (id quod). Porque si se le identificara con el *amor-spirans* (id quo) quedaría destruida la misma Trinidad, ya que sólo se darían dos relaciones opuestas (paternidad-filiación) y, por tanto, dos personas *(De Pot.* q.9 a.9 ad 7). Por esto, al abandonar la teoría sicológica agustiniana y querer basar toda la explicación trinitaria en el concepto de amor, Ricardo no llega a dar razón suficiente del origen eterno de la tercera Persona.

d. Desde su primer comentario a las *Sentencias* (1254-1256) hasta su exposición sobre el *Evangelio de Juan* (1267-1272) afirma una doble unidad entre el Padre y el Hijo, la esencial y la de amor, demostrando vivo interés por integrar en su teología trinitaria todas las riquezas de la tradición y, más en concreto, todos los valores del amor *(In Sent.* 1 d.10 a.1 a.3 y a.5 ad 1; d.32 q.1 a.3 se; *In Io* c.17 lect.3 (Marietti 2214); lect.5 (l.c.2240).

En el *De Potentia* (1265-1267) cita largamente a Ricardo, identificándose con él (cf. q.9 a.9; q.10 a.5 sc) y cuando explica en qué sentido el Padre y el Hijo se aman *por el* Espíritu Santo, la opinión que considera más cercana a la verdad es sin duda la del Victorino *(In Sent.* 1 d.32 q.1 a.1 sec y c; 1 q.37 a.2) tanto en las *Sentencias* como en la *Suma.*

Se trata, sin embargo, de una integración; es decir, un asumir las razones dentro de una visión más amplia y más lógica. Ricardo pretende reducirlo todo al amor y se debate en grandes dificultades; Tomás considera que Dios, como naturaleza espiritual, abarca (necesaria y solamente) dos actividades inmanentes: entender y querer *(De Pot.* q.9 a.9; I q.27 a.3).

Solución. *Hay que decir:* Este problema entraña dificultad cuando en la frase: *El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo,* el ablativo se toma en sentido causal, por lo cual parece que el Espíritu Santo sea el principio del amarse el Padre y el Hijo. Esta acepción es inaceptable. Por eso algunos[6] dijeron que la frase: *El Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo,* es falsa. Añaden que Agustín se retractó de esta frase de modo equivalente cuando se retractó de esta otra[7]: *El Padre es sabio con sabiduría engendrada.*

Otros[8] dijeron que se trata de una proposición impropia, cuya explicación es: *El Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo,* esto es, *por amor esencial,* que se apropia al Espíritu Santo.

Otros[9] dijeron que el ablativo tiene sentido de signo, y se aplica diciendo: *El Espíritu Santo es signo de que el Padre ama al Hijo,* esto es, en cuanto procede de ellos como amor.

Otros[10] dijeron que el ablativo tiene sentido causal formal, porque el Espíritu Santo es el amor con el que formalmente el Padre y el Hijo se aman mutuamente.

Otros[11] dijeron que el ablativo tiene sentido de efecto formal. Estos son los que más se acercaron a la verdad.

Para demostrarlo, hay que tener presente que, como las cosas generalmente son llamadas por sus formas, como *blanco* por la blancura, hombre por su humanidad, todo aquello que es llamado por algo, en cuanto a esto tiene razón de forma. Ejemplo: *este está cubierto por el vestido.* Este ablativo tiene sentido causal formal, aun cuando no sea forma. Así, sucede que algo puede ser llamado por lo que procede de él mismo, y no sólo como el agente por la acción, sino también como por el objetivo de la misma acción, que es el efecto, cuando el mismo efecto está indicado en el concepto de acción. Ejemplo: decimos que *el fuego calienta por la calefacción,* aun cuando la calefacción no sea calor, que es la forma del fuego, sino la acción producida por el fuego. Otro ejemplo: decimos que *el árbol florece por las flores,* aun cuando las flores no sean la forma del árbol, sino determinados efectos que surgen de ella misma.

Por lo tanto, en esta línea hay que decir que en Dios *amar* es tomado en dos sentidos: esencial y nocional. En sentido esencial, el Padre y el Hijo no se aman por el Espíritu Santo, sino por su esencia. Por eso dice Agustín en XV *De Trin.*[12]: *¿Quién se atreverá a decir que el Padre no se ama a sí mismo, al Hijo y al Espíritu Santo más que por el Espíritu Santo?* En esto se fundamentan las primeras opiniones mencionadas. En sentido nocional, amar no es más que *espirar amor,* como *decir* es producir palabras, y *florecer,* flores. Por lo tanto, así como se dice que el árbol florece por las flores, así también se dice que el Padre se habla y habla a la criatura por la Palabra o el Hijo; y se dice también que el Padre y el Hijo se aman y nos aman por el Espíritu Santo o Amor que procede.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En Dios ser *sabio* o *inteligente* no tiene más sentido que el esencial. Así, no puede decirse que *el Padre sea sabio o inteligente por el Hijo.* Pero *amar* se toma en sentido no sólo esencial, sino también nocional. Por eso podemos decir que el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo, tal como quedó establecido (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando en el concepto de alguna acción esté implicado un determinado efecto, el principio de la acción puede ser llamado o por la acción o por el efecto. Así podemos decir que el árbol florece *por floración* o por *las flores.* Pero cuando en la acción no está incluido un determinado efecto, entonces el principio de la acción no puede ser llamado por el efecto, sino sólo por la acción; pues no decimos que *el árbol produce la flor por la flor,* sino por *la producción de la flor.*

Así, pues, al decir *espira* o *engendra,* está incluido sólo el acto nocional. Por eso, no podemos decir que *el Padre espire por el Espíritu Santo* o que *engendre por el Hijo.* Sí podemos decir que *el Padre habla*

6. Cf. PEDRO PICTAVIENSE, *Sent.* l.1 c.21: ML 211,872. 7. *Retract.* l.1 c.26: ML 32,625. 8. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.2.ª n.460 (QR 1,657). 9. Cf. SIMÓN TORNACENSIS, *Sent.* l.1 [tomado de M. SCHMAUS, RTAM (1932) p.297]. 10. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.1.ª tr.8 c.7 (fol.18rb). 11. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.32 a.1 q.2 (QR 1,560 nota 7). 12. C.7: ML 42,1065.

por la Palabra —como persona que procede—, y que *habla por la dicción* —como acto nocional—. Porque *decir,* cuando indica producir la Palabra, implica una determinada persona que procede. Por lo mismo, *amar,* en sentido nocional, indica producir amor. Así, puede decirse que *el Padre ama al Hijo por el Espíritu Santo* —como persona que procede—, y *por el mismo amor* —como acto nocional.

3. *A la tercera hay que decir:* El Padre no sólo ama al Hijo por el Espíritu Santo, sino que también se ama a sí mismo y nos ama a nosotros. Porque, según se dijo (a.1), *amar,* tomado en sentido nocional, no sólo implica la producción de la persona divina, sino también la persona producida por amor que guarda relación con lo amado. Por eso, así como el Padre se habla y habla a toda criatura por la palabra engendrada, en cuanto que la Palabra engendrada representa suficientemente al Padre y a toda criatura: así también se ama y ama a toda criatura por el Espíritu Santo[e], en cuanto que el Espíritu Santo procede como Amor de la primera bondad por la que el Padre se ama y ama a toda criatura. Resulta evidente también que la relación con la criatura implicada en la Palabra y en el Amor que procede, es algo secundario; esto es, en cuanto que la verdad y la bondad divina son el principio del conocer y del amar a toda criatura.

CUESTIÓN 38

Sobre el Espíritu Santo llamado Don

Ahora hay que analizar lo referente al nombre Don. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Don, ¿puede o no puede ser nombre personal?—2. ¿Es o no es propio del Espíritu Santo?

ARTÍCULO 1

Don, ¿es o no es nombre personal?

In Sent., 1 d.18 a.1.

Objeciones por las que parece que Don no es nombre personal:

1. En Dios todo nombre personal implica alguna distinción. Pero el nombre *Don* no implica distinción alguna, pues dice Agustín en XV *De Trin.*[1]: *El Espíritu Santo se da como don de Dios para que El también se dé a sí mismo como Dios.* Luego Don no es nombre personal.

2. Más aún. A la esencia divina no le corresponde ningún nombre personal. Pero la esencia divina es el Don que el Padre da al Hijo, como dice Hilario en IX *De Trin.*[2] Luego Don no es nombre personal.

3. Todavía más. Según el Damasceno[3], en Dios nada está sometido, ni hay servidumbre. Pero el don implica cierta dependencia tanto para quien lo da como para quien lo recibe. Luego Don no es nombre personal.

4. Por último. El Don implica relación con la criatura, y así parece que se dice de Dios desde el tiempo. Pero en Dios los nombres personales, como *Pa-*

1. C.19: ML 42,1086. 2. §54: ML 10,325. 3. *De Fide Orth.* 1.3 c.21: MG 94,1085.

e. Ricardo y Tomás concuerdan en afirmar que el Padre y el Hijo se aman el uno al otro, a sí mismos, y a todas las cosas, *en* y *por* la persona del Espíritu. Padre e Hijo se encuentran y se abrazan en el Espíritu. El Espíritu es el «lazo», el «nudo», el «nexo» de su amistad y es también la apertura hacia el hombre. Si se pudiera pensar en Alguien que fuera única y exclusivamente amor, éste sería el Espíritu: lo que hace que el Padre y el Hijo se puedan amar y puedan amar. El amor hecho persona.

dre e *Hijo,* se dicen desde la eternidad. Luego Don no es nombre personal.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[4]: *Así como el cuerpo carnal no es más que carne, así también el don del Espíritu Santo no es más que Espíritu Santo.*

Solución. *Hay que decir:* En el nombre *don* está implícita la aptitud para ser dado. Y lo que se da implica relación tanto con el que lo da como con aquel a quien se da; pues alguien no lo daría si no fuera suyo, y lo da a alguien para que sea suyo. Se dice que la Persona divina es de alguien, o por el origen, como el Hijo es del Padre, o porque la tiene por otro. Se dice que tenemos algo cuando libremente, tal como queremos, podemos usarlo y disfrutarlo. En este sentido, la Persona divina no puede ser tenida más que por la criatura racional unida a Dios. Otras criaturas pueden ser movidas en cierta manera por la persona divina; sin embargo, no de tal manera que en ellas esté la capacidad para disfrutar la Persona divina o usar sus efectos. A esto, algunas veces llega la criatura racional, como por ejemplo, es hecha partícipe de la Palabra divina o del Amor, a fin que pueda libremente conocer a Dios en verdad y amarle como corresponde. De ahí que sólo la criatura racional pueda tener la Persona divina. Pero el hecho de llegar a tenerla no puede conseguirlo con sus propias fuerzas; siendo necesario que se le conceda desde arriba; pues decimos que nos es dado lo que nos proviene de fuera. Así, a la Persona divina le corresponde darse y ser Don.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El nombre *Don* implica distinción personal, en cuanto que, por el origen, se dice que el don es de alguien. Sin embargo, el Espíritu Santo se da a sí mismo, en cuanto que se pertenece pudiéndose usar o, mejor, disfrutar, como también decimos que el hombre libre dispone de sí mismo. Es esto lo que dice Agustín en *Super Ioan.*[5], cuando escribe: *¿Qué hay más tuyo que tú mismo?* O, mejor dicho, es necesario que, de algún modo, el don sea de quien lo da. Pero la frase *ser de quien lo da* tiene varios sentidos. 1) *Uno,* sentido de identidad, como dice el mismo Agustín en *Super Ioan.*[6] En este sentido don y dador no se distinguen, sólo se distinguen de aquel a quien se da. Así es como se dice que el Espíritu Santo se da a sí mismo. 2) *Otro,* el sentido de pertenencia. Cuando algo es de alguien, como la propiedad o el siervo. En este sentido, es necesario que don y dador se distingan esencialmente. Así es como el don de Dios es algo creado. 3) El *tercer* sentido, cuando se dice que algo es de alguien sólo por su origen. Así, el Hijo es del Padre, y el Espíritu Santo es de ambos. En este sentido, don y dador se distinguen personalmente, y, por lo tanto, don es nombre personal.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia divina es don del Padre en el primer sentido; porque la esencia es del Padre por identidad.

3. *A la tercera hay que decir:* En Dios, Don, en cuanto nombre personal y con respecto al dador, no implica sometimiento, sino sólo origen. Y con respecto a quien lo recibe, implica, como se ha dicho (sol.), libre uso y disfrute.

4. *A la cuarta hay que decir:* No se llama don porque algo sea realmente dado, sino porque algo tiene aptitud para ser dado. Por eso, la Persona divina es llamada Don desde la eternidad, aun cuando el nombre se le dé desde el tiempo. Sin embargo, tampoco por el hecho de implicar relación con la criatura se requiere que sea esencial; sino que en su concepto esté incluido algo esencial, como la esencia está incluida en el concepto de persona, como ya se dijo anteriormente (q.34 a.3 ad 1).

ARTÍCULO 2

Don, ¿es o no es nombre propio del Espíritu Santo?

In Sent., 1 d.18 a.2; *Cont. Gentes* 4,23.

Objeciones por las que parece que Don no es nombre propio del Espíritu Santo:

1. Algo es llamado don porque se da. Pero, como se dice en Is 9,6: *El Hijo*

4. C.19: ML 42,1086. 5. *Super Io.* 7,16, tr.29: ML 35,1629. 6. Ib.

nos ha sido dado. Por lo tanto, ser *Don* le corresponde al Hijo como le corresponde al Espíritu Santo.

2. Más aún. Todo nombre propio de alguna de las Personas indica alguna propiedad suya. Pero el nombre Don no indica ninguna propiedad del Espíritu Santo. Luego *Don* no es nombre propio del Espíritu Santo.

3. Todavía más. Como se dijo anteriormente (q.36 a.1 obi.3), el Espíritu Santo puede ser llamado aliento de algún hombre. Pero no puede ser llamado don de algún hombre, sino sólo Don de Dios. Luego *Don* no es nombre propio del Espíritu Santo.

En cambio está lo que dice Agustín en IV *De Trin.*[7]: *Así como para el Hijo proceder del Padre es ser nacido, así también para el Espíritu Santo proceder del Padre y del Hijo es ser Don de Dios.* Pero el Espíritu Santo toma el nombre propio en cuanto que procede del Padre y del Hijo. Luego *Don* es nombre propio del Espíritu Santo.

Solución. *Hay que decir:* En Dios, Don, tomado en sentido personal, es el nombre propio del Espíritu Santo. Para demostrarlo, hay que tener presente que, según el Filósofo[8], don es propiamente *entrega sin deber de devolución;* esto es, que no se da con intención de recibir algo a cambio; esto implica donación gratuita. La razón de la gratuidad en la entrega es el amor, pues hacemos regalos a quien deseamos el bien. Por lo tanto, lo primero que le damos es el amor con el que le deseamos el bien. Por eso es evidente que el amor es el primer don por el que todos los dones son dados gratuitamente. De ahí que, como el Espíritu Santo procede como Amor, según se dijo (q.27 a.4; q.37 a.1), procede como primer don. Por eso dice Agustín en XV *De Trin.*[9]: *Por el Don que es el Espíritu Santo se distribuyen muchos dones particulares entre los miembros de Cristo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como el Hijo, por proceder como Palabra en la que está contenida la razón de semejanza con el principio, es llamado propiamente Imagen, aun cuando el Espíritu Santo sea también semejante al Padre; así también el Espíritu Santo, por proceder del Padre como Amor, es llamado propiamente Don, aun cuando el Hijo también sea dado. Pues el hecho mismo de que el Hijo se dé, se debe al amor del Padre, según aquello de Jn 3,16: *¡Cuánto amó Dios al mundo para darle a su Hijo único!*

2. *A la segunda hay que decir:* El nombre *don* implica que, por su origen, sea del dador. Y así es como está implicada la propiedad del origen del Espíritu Santo, que es la procesión.

3. *A la tercera hay que decir:* El don, antes de ser dado, es sólo del dador; una vez dado, es del receptor. Así, pues, porque Don no implica hecho de dar, no puede decirse que sea don del hombre, sino Don del dador, de Dios. Cuando ya se ha dado, entonces es don del hombre.

CUESTIÓN 39

Sobre las relación Personas-Esencia

Después de haber estudiado lo referente a las personas divinas en absoluto, hay que introducirse ahora en la relación personas-esencia, personas-propiedades, personas-actos nocionales y personas entre sí.

La cuestión sobre la relación Personas-Esencia, plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. En Dios, ¿esencia y persona son o no son lo mismo?—2. ¿Hay o no hay que decir que las tres personas son de una esencia?—3. Los nombres esenciales, ¿hay que atribuirlos a las personas en plural o en singular?—

7. C.20: ML 42,908. 8. ARISTÓTELES, *Top.* 4 c.4 n.12 (BK 125a18). 9. C.19: ML 42,1084.

4. Los adjetivos nocionales, verbos y participios, ¿pueden o no pueden atribuirse a los nombres esenciales concretos?—5. ¿Y en abstracto?—6. Los nombres de las personas, ¿pueden o no pueden atribuirse a los nombres esenciales concretos?—7. Los atributos esenciales, ¿son o no son atribuibles a las personas?—8. ¿Qué atributo debe atribuirse a cada Persona?

ARTÍCULO 1

En Dios, ¿esencia y persona son o no son lo mismo?

Supra q.3 a.3; *In Sent.,* 1 d.34 q.1 a.1; 3 d.6 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que en Dios esencia no es lo mismo que Persona:

1. En aquellos seres en los que la esencia es lo mismo que persona o supuesto, es necesario que haya sólo un supuesto de una naturaleza, como resulta claro en todas las sustancias separadas; pues aquellas cosas que son idénticas, una no se multiplica sin que se multiplique el resto. Pero en Dios, según se dijo (q.28 a.3; q.30 a.2), hay una esencia y tres Personas. Luego esencia y persona no son lo mismo.

2. Más aún. La afirmación y la negación no pueden sostenerse sobre lo mismo al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. Pero la afirmación y la negación pueden sostenerse con respecto a la esencia y a la persona; pues la persona es distinta, y la esencia, en cambio, no lo es. Luego persona y esencia no son lo mismo.

3. Todavía más. Nada está sometido a sí mismo. Pero la persona está sometida a la esencia. Por eso se la denomina *supuesto* o *hipóstasis.* Luego esencia y persona no son lo mismo.

En cambio está lo que dice Agustín en el VII *De Trin.*[1]: *Cuando decimos persona del Padre, no estamos diciendo más que sustancia del Padre.*

Solución. *Hay que decir:* Para quienes contemplan la simplicidad divina, esta cuestión no entraña dificultad. Pues ya se demostró (q.3 a.3) que la simplicidad divina requiere que en Dios esencia y supuesto sean lo mismo; que en las sustancias intelectuales no es más que la persona.

La dificultad surge porque la multiplicidad de personas divinas conserva la unidad de la esencia. Como dice Boecio[2]: *Porque la relación multiplica la trinidad de personas,* algunos sostuvieron que ahí residía la diferencia entre esencia y persona, estimando que las relaciones eran tangenciales, viendo en ellas sólo lo que dice referencia a otro, pero no lo que son realmente.

Pero, como se demostró anteriormente (q.28 a.2), así como en las cosas creadas las relaciones son accidentales, en Dios son la misma esencia divina. De esto se deduce que en Dios no son distintas realmente la esencia y la persona; y, sin embargo, las personas se distinguen entre sí realmente. Pues la persona, como se dijo (q.29 a.4), indica la relación en cuanto que subsiste en la naturaleza divina. Así, la relación, con respecto a la esencia, no se distingue realmente, sino que mantiene sólo distinción de razón; pero con respecto a la relación opuesta y en virtud de la misma oposición, mantiene distinción real. Por lo tanto, permanece una esencia y tres personas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las criaturas no puede haber distinción de supuestos por las relaciones, pero sí es necesario que la haya por los principios esenciales, porque en las criaturas las relaciones no son subsistentes. Pero en Dios las relaciones son subsistentes; de este modo, por haber oposición entre ellos, los supuestos pueden distinguirse. Sin embargo, no se distingue la esencia, porque las mismas relaciones no se distinguen entre sí en cuanto se identifican realmente con la esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto que la esencia y la persona en Dios se distinguen por razón conceptual, se sigue que lo afirmado de uno puede ser negado de otro, y, consecuentemente, lo afirmado de uno, puede no serlo del otro.

1. C.6: ML 42,943. 2. *De Trin.* c.6: ML 64,1255: S. Th. lect.3.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.13 a.1 ad 2; a.3), a las cosas divinas les damos nombres partiendo de las criaturas. Y porque las naturalezas de las cosas criadas se individualizan por la materia, sometida a la especie, los individuos son llamados *sujetos,* o *supuestos,* o *hipóstasis.* Por eso también las personas divinas son llamadas supuestos o hipóstasis; no porque en ellas haya alguna suposición o dependencia real.

ARTÍCULO 2

¿Hay o no hay que decir que las tres personas son de una esencia?

In Sent., 1 d.3 Expos. Text.; d.34 q.1.2.

Objeciones por las que parece que no hay que decir que las tres Personas son de una esencia:

1. Hilario, en el libro *De Synod.*[3], dice: *El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, por la sustancia son tres, pero por la consonancia son uno.* Pero la sustancia de Dios es su esencia. Luego las tres personas no son de una esencia.

2. Más aún. Como nos consta por Dionisio, en el c.1 *De Div. Nom.*[4], de Dios no hay que afirmar algo que no haya sido expresado por la autoridad de la Sagrada Escritura. Pero nunca se dice en la Sagrada Escritura que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean de una esencia. Luego no hay que sostenerlo.

3. Todavía más. La naturaleza divina es lo mismo que la esencia. Por lo tanto, sería suficiente decir que las tres personas son *de una naturaleza.*

4. Aún más. No se acostumbra decir que la persona sea de la esencia; sino, más bien, que la esencia es de la persona. Luego tampoco parece conveniente decir que las tres personas son *de una esencia.*

5. Y también. Agustín dice[5] que no afirmamos que las tres personas sean *a partir de una esencia,* no sea que se entienda que en Dios esencia y persona sean distintas. Pero así como las preposiciones son transitivas, también lo son los genitivos. Luego, por la misma razón, no hay que decir que las tres personas son *de una esencia*[6].

6. Por último. Lo que puede inducir a error no hay que aplicarlo a Dios. Pero decir tres personas de una esencia o sustancia, es dar pie al error. Porque, como dice Hilario en el libro *De Synod.*[7]: *Afirmar una sustancia del Padre y del Hijo, o significa algo subsistente que tiene dos nombres o una sustancia que, dividiéndose, produce dos sustancias imperfectas, o una tercera y anterior sustancia que ha sido usurpada y asumida por dos.* Por lo tanto, no hay que decir que las tres personas son de una sustancia.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro II *Contra Maximinum*[8]: El nombre *homousion,* confirmado en el concilio de Nicea contra los arrianos, significa que las tres personas son de una esencia.

Solución. *Hay que decir:* Como ya se afirmó anteriormente (q.13 a.1 ad.2; a.3), nuestro entendimiento da nombre a las cosas divinas, no tal como son en sí mismas, pues no puede conocerlas, sino tal como las encuentra en las cosas creadas. Y porque en las cosas sensibles, de las cuales nuestro entendimiento toma su ciencia, la naturaleza de alguna especie se individualiza por la materia, y, así, la naturaleza se considera como forma y el individuo como supuesto de la forma; por esto mismo también en Dios, y para indicarlo, la esencia se considera como la forma de las tres personas.

Nosotros decimos que, en las cosas creadas, la forma de un ser es de aquel ser en el que está. Ejemplo: la salud o la belleza de un ser humano. Pero no decimos que la realidad que tiene forma sea de la forma, a no ser cuando le aña-

3. §29: ML 10,503. 4. §1: MG 3,588: S. Th. lect.1. 5. *De Trin.* 1.7 c.6: ML 42,945. 6. Las dos expresiones latinas son: *ex una essentia* y *unius essentiae.* La primera está construida con una preposición *(ex)* que rige ablativo. Generalmente indica punto de partida o de procedencia con sentido causal material, no formal. Al mismo tiempo indica distinción. El genitivo, esto es, la segunda expresión, generalmente indica complemento nominal, pero no distinción. La objeción se fundamenta en el ablativo. La traducción admite en los dos casos: *de una esencia.* Pero es preferible introducir dos partículas que, por sí mismas, marcan las diferencias de sentido en el texto. *(N. del T.)* 7. § 68: ML 10,526. 8. C.14: ML 42,772; *Contra Serm. Arian.* C.36: ML 42,707.

dimos algún adjetivo que indique aquella forma. Ejemplo: *esta mujer es de gran belleza; este hombre es de probada virtud.* Así, porque en Dios al multiplicar las personas no se multiplica la esencia, decimos que una es la esencia de las tres personas; y decimos también tres personas de una esencia para que se entienda que con estos genitivos se está indicando la forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Sustancia* se toma por *hipóstasis,* no por *esencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando en la Sagrada Escritura no se encuentre textualmente que las tres personas sean de una esencia, sí se encuentra, sin embargo, su sentido. Como en Jn 10,30: *Yo y el Padre somos uno;* o en el v.38: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí.* Lo mismo puede decirse de otros muchos textos.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque naturaleza indica principio de operación, en cambio esencia viene de ser, algunas cosas que coinciden en alguna operación pueden ser llamadas de una naturaleza, como, por ejemplo, todo lo que produce calor; pero no pueden ser llamadas de una esencia, a no ser que tengan un solo ser. Por eso, la unidad divina queda mucho más expresada diciendo que las tres personas son *de una esencia* que diciendo *de una naturaleza.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La forma, en sentido absoluto, suele ser indicada como de aquel de quien es. Ejemplo: *la fuerza de Pedro.* Y, al revés, aquello que tiene alguna forma no suele indicarse como suya, a no ser cuando queremos indicar o designar la forma. Si es así, entonces se precisan dos genitivos: uno, para indicar la forma, y otro, para determinar la forma. Ejemplo: *Pedro es de una gran fuerza.* O también se requiere un genitivo que tenga el valor de dos. Ejemplo: *hombre de sangre es éste,* es decir, *derramador de mucha sangre.* Así, pues, porque la esencia divina es indicada como la forma respecto de la persona, es conveniente que se diga la esencia de la persona. Pero no al revés, a no ser que se añada algo a la designación de la esencia. Como si se dice que el Padre es persona *de la esencia divina* o que las tres personas son *de una esencia.*

5. *A la quinta hay que decir:* La preposición *a partir de* o *de* no indica relación de causa formal, sino más bien de causa eficiente o material. En todos los seres estas causas se distinguen de aquello de lo que son causa, pues nada es su materia, ni algo es su principio activo. Sin embargo, algo es su forma, como resulta evidente en todos los seres inmateriales. Por eso, al decir tres personas de una esencia, indicando la esencia en relación a la forma, no se está demostrando que la esencia sea distinta a la persona; en cambio, sí quedaría demostrado si dijéramos tres personas *a partir de la misma esencia.*

6. *A la sexta hay que decir:* Dice Hilario en el libro *De Synod.*[9]: *Se perjudicaría inmensamente a las cosas santas si, porque algunos no las admiten, ya no deberían existir. Así, si se comprende mal homousion, en qué me afecta si yo lo entiendo bien. Por lo tanto*[10], *hay una sustancia a partir de la propiedad de la naturaleza engendrada, no a partir de una división, o unión o comunión.*

ARTÍCULO 3

Los nombre esenciales, ¿hay que atribuirlos a las tres Personas en singular o en plural?

In Sent., 1 d.9 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales, como el de *Dios,* no hay que atribuirlos a las tres Personas en singular sino en plural:

1. Como *hombre* indica el que tiene *humanidad,* así *Dios* indica el que tiene *divinidad.* Pero las tres personas son tres que tienen divinidad. Luego las tres personas son tres dioses.

2. Más aún. En Gen 1,1, donde se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* el texto hebreo pone *Elohim,* que puede ser interpretado como *dioses o jueces.* Y esto se dice por la pluralidad de personas. Luego las tres personas son *varios dioses* y no *un solo Dios.*

3. Todavía más. La palabra *cosa,* en sentido absoluto parece referirse a la sustancia. Pero dicha palabra se dice en plural de las tres personas; pues dice

9. § 85.86: ML 10,538. 10. § 71: ML 10,527.

Agustín en el libro *De Doctr. Christ.*[11]: *Las cosas de las que se disfrutará son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.* Luego otros nombres esenciales pueden ser atribuidos en plural a las tres personas.

4. Por último. Así como la palabra *Dios* indica el que tiene *divinidad,* así la palabra *persona* el que subsiste en alguna naturaleza intelectual. Pero decimos *tres personas.* Por lo tanto, y por la misma razón, podemos decir *tres dioses.*

En cambio está lo que se dice en Dt 6,4: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es un solo Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Los nombres esenciales indican la esencia, unos sustantivamente, y otros adjetivadamente. Los que la indican sustantivamente son atribuidos a las tres personas sólo en singular, no en plural; los que la indican adjetivadamente, son atribuidos a las tres personas en plural. El porqué de esto se encuentra en que los sustantivos indican algo sustancial, mientras que los adjetivos indican algo accidental presente en el sujeto. Y la sustancia, así como en cuanto tal tiene ser, así también en cuanto tal tiene unidad o pluralidad. Por eso, la singularidad o pluralidad de los sustantivos responde a la forma indicada con el nombre. Por su parte, los accidentes, así como tienen su ser en el sujeto, así también de él toman la unidad o la pluralidad. Por eso, la singularidad o pluralidad de los adjetivos responde a los supuestos.

En las criaturas no se encuentra una forma en muchos supuestos a no ser en unidad de orden, que es la forma de una organizada pluralidad. Por eso, los nombres que indican dicha forma, si son sustantivos, se atribuyen a muchos en singular; pero no si son adjetivos. Pues decimos que muchos hombres son un colegio, o un ejército, o un pueblo; y sin embargo, decimos que muchos hombres están colegiados.

En cambio, en Dios, como ya se dijo (a.2), la esencia divina se indica por la forma, la cual, como quedó demostrado (q.3 a.7; q.11 a.4), es una y simple en grado sumo. Por eso, los nombres que indican la esencia divina sustantivamente, se atribuyen a las tres personas en singular y no en plural. Así, pues, por lo que decimos que Sócrates, Platón y Cicerón son tres hombres; mientras que decimos que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres dioses, sino uno solo, es por lo siguiente: porque en los tres supuestos de la naturaleza humana hay tres humanidades, mientras que en las tres Personas hay una única esencia divina.

Por otra parte, aquellos nombres que indican la esencia adjetivadamente, se atribuyen a las tres en plural por la pluralidad de supuestos. Pues decimos tres vivientes, o tres sabios, o tres eternos, increados e inmensos si se toman adjetivadamente. Pero si estos nombres se toman sustantivamente, decimos un *increado, inmenso y eterno,* como hace Atanasio[12].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando *Dios* indique *el que tiene divinidad,* sin embargo, tiene otra significación: pues *Dios* se dice sustantivamente; *que tiene divinidad,* adjetivadamente. Por eso, aun cuando sean tres los que tienen divinidad, no se concluye, sin embargo, que sean *tres dioses.*

2. *A la segunda hay que decir:* Distintas lenguas, distintos modos de hablar. De ahí que, así como los griegos para indicar la pluralidad de supuestos dicen *tres hipóstasis,* así también en hebreo se usa el plural *Elohim.* Y nosotros no decimos en plural ni *dioses* ni *sustancias* para que la pluralidad no se atribuya a la sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* La palabra *cosa* pertenece a los transcendentales. Por eso, si pertenece a la relación, se atribuye a Dios en plural; si pertenece a la sustancia, en singular. Por eso Agustín allí mismo[13] dice: *La misma Trinidad es cierta cosa suprema.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La forma indicada con la palabra *persona* no es la esencia o la naturaleza, sino la *personalidad.* De ahí que, al haber en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo tres personalidades, esto es, tres propiedades personales, no se atribuyan en singular, sino en plural.

11. L.1 c.5: ML 34,21. 12. Cf. *Symbolo Quicumque* (DZ 39). 13. L.c. nota 11.

ARTÍCULO 4

Los nombres esenciales concretos, ¿pueden o no pueden sustituir al de persona?

In Sent., 1 d.4 q.1 a.2; d.5 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales concretos no pueden sustituir al de persona, de modo que sea verdadera la expresión *Dios engendró a Dios:*

1. Como dicen los sofistas[14], *el término singular significa lo mismo que el término sustituido.* Pero la palabra Dios parece que es término singular, puesto que no puede ser aplicado en plural, como dijimos (a.3). Por lo tanto, cuando significa la esencia, parece que sustituye a esencia y no a persona.

2. Más aún. El término puesto en un sujeto no se restringe, en cuanto al significado, por el término puesto en el predicado; sino únicamente se restringe en cuanto al tiempo que indica. Pero cuando digo *Dios crea,* la palabra *Dios* sustituye a la esencia. Por lo tanto, al decir *Dios engendró,* el término *Dios* no puede, como predicado nocional, sustituir al de persona.

3. Todavía más. Si la expresión *Dios engendró* es verdadera porque el Padre engendra, por la misma razón será verdadera la de *Dios no engendra* porque el Hijo no engendra. Por lo tanto, está el Dios que engendra y el Dios que no engendra. De este modo parece que hay que concluir que estamos ante *dos dioses.*

4. Y también. Si *Dios engendró a Dios,* o se engendró a sí mismo o a otro Dios. Pero no se engendró a sí mismo, porque como dice Agustín en I *De Trin.*[15]: *Nada se engendra a sí mismo.* Y tampoco engendró a otro Dios, porque no hay más que un Dios. Por lo tanto, la expresión *Dios engendró a Dios* es falsa.

5. Por último. Si *Dios engendró a Dios,* o engendró al Dios que es Dios Padre o al Dios que no es Dios Padre. Si engendró al Dios que es Dios Padre, Dios Padre es engendrado. Si engendró al Dios que no es Dios Padre, Dios es el que no es Dios Padre. Esto es falso. Por lo tanto, no se puede decir que Dios engendró a Dios.

En cambio está lo que se dice en el símbolo[16] (Niceno): *Dios de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[17] dijeron que la palabra *Dios,* y similares, por su propia naturaleza, sustituyen a la palabra esencia[a]. Pero cuando llevan adjunto un término nocional, pasan a sus-

14. Cf. PEDRO HISPANO, *Summulae Logicae,* 7,3. Sobre el particular, cf. PRANTL, *Geschichte der Logik* c.17, nota 229 (VIII.57). 15. C.1: ML 42,820. 16. DZ 54. 17. Cf. GILBERTO PORRETA, *In De Praedicat. trium Pers.* § Quod si: ML 64,1310.

---

a. El artículo descansa sobre la distinción de la lógica aristotélica entre la «significación» de una palabra y la función que ejerce en una proposición. En efecto, el contenido de un término es amplio, pero en una frase se utiliza para designar una cosa determinada. Se escoge en razón de su significación, pero al usarlo se le restringe a una de las posibilidades que ofrece el diccionario. Sólo el contexto clarifica lo que se quiere expresar. Si la palabra utilizada no es apta para cumplir la misión que se le atribuye se dice que es empleada impropiamente.

Pues bien, el término *Dios,* siendo concreto, significa la forma (la divinidad) en el sujeto que la tiene (el que tiene la divinidad, el Ser-Dios). Ahora bien, *Dios* puede ser tanto cada una de las Personas como la Naturaleza divina que subsiste en ellas y que subsiste por sí misma. De ahí que pueda designar: bien una de las Personas (Dios = el Padre. En el NT, *Theos* supone casi siempre por el Padre); bien dos conjuntamente (como cuando se dice: «Dios espira a Dios» que equivale a decir: el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo); bien las tres a la vez («Gloria a Dios en el cielo...»).

Ahora bien, ¿es necesario distinguir la Esencia, en cuanto subsistente, de las tres Personas a la vez, siendo así que subsiste en las tres? En la realidad divina, evidentemente no. En nuestro conocimiento, sí, ya que yo puedo conocer que Dios es el Ser subsistente, atribuirle el ser creador, Bien supremo, etc., e ignorar que es trino. O también, sabiéndolo, hacer abstracción de ello. Es el sentido de este apunte de Santo Tomás que sorprende a primera vista: «La esencia crea». Quien crea es el Padre y el Hijo y el Espíritu, Dios subsistente en tres Personas distintas. Mas cuando yo le atribuyo la creación, o lo ignoro o no me paro a pensarlo, de suerte que «Dios» en esta proposición designa el Ser puro subsistente, la esencia identificada con el ser (J. H.NICOLAS, *Les trois qui sont le Dieu unique:* Introduc. a I q.39 a.4 nota 7: Somme Théologique I [París 1984] p.424).

tituir al de persona. Esta opinión parece fundamentarse en aquella consideración sobre la divina simplicidad que precisa que en Dios sea lo mismo el que tiene y lo que se tiene. Así, *tener deidad,* que es lo que significa la palabra *Dios,* es lo mismo que *deidad.*

Pero en las características de las expresiones, no sólo hay que tener presente el significado, sino también el modo de significar. Y así, porque la palabra *Dios* significa la divina esencia que se tiene a sí misma, como la palabra *hombre* indica la presencia de humanidad en el supuesto, otros [18] dijeron, mejor, que la palabra *Dios,* en cuanto al modo de significar, tiene la propiedad de poder sustituir al de persona, como ocurre con la palabra *hombre.*

Por lo tanto, algunas veces la palabra Dios sustituye a la esencia, como cuando se dice *Dios crea;* porque este predicado le corresponde al sujeto en razón de la forma significada, que es la deidad. En cambio, otras veces sustituye a la persona; bien sólo a una, como cuando se dice *Dios engendra,* bien a dos, como cuando se dice *Dios espira,* bien a tres, como cuando se dice: *Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios,* etc. (1 Tim 1,17).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La palabra *Dios,* aun cuando coincide con los términos singulares en el hecho de que la forma significada no se multiplica, sin embargo, coincide con los términos comunes en el hecho que la forma significada se encuentra en muchos supuestos. Por eso, no es necesario que sustituya a la esencia significada.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella objeción es válida contra aquellos que sostenían que la palabra *Dios,* por propia naturaleza, no puede sustituir a la de persona.

3. *A la tercera hay que decir:* Es distinta la razón por la cual la palabra *Dios* sustituye al de persona, de la razón por la que se utiliza la palabra *hombre.* Porque la forma significada por la palabra *hombre,* esto es, humanidad, realmente está dividida en diversos supuestos, y, en cuanto tal, sustituye a la persona. Incluso aunque no se añada nada que determine a la persona, que es un supuesto distinto. No obstante la unidad o la comunidad de la naturaleza humana no es real, sino sólo conceptual. Por eso, la palabra *hombre* no sustituye la naturaleza común, a no ser por la exigencia de algún añadido, como cuando se dice: *El hombre es especie.* Pero la forma significada por la palabra *Dios,* es decir, la esencia divina, es una y común realmente. Por eso, en cuanto tal sustituye la naturaleza común. Pero, en virtud de algo que se le añade, puede sustituir a la persona. Por eso, cuando se dice *Dios engendra,* por razón del acto nocional la palabra *Dios* sustituye a la persona del Padre. Pero cuando se dice, *Dios no engendra,* nada se añade que determine este nombre como sustitutivo de la persona del Hijo, pues, más bien, se da a entender que la generación va contra la misma naturaleza divina. Pero si se añade algo que corresponda a la persona del Hijo, entonces la expresión será verdadera; como si se dice: *El Dios engendrado no engendra.* Por eso, no se puede concluir *está el Dios que engendra y el Dios que no engendra,* a no ser que se añada algo relativo a las personas; como si se dice, por ejemplo, *el Padre es el Dios que engendra, y el Hijo es el Dios que no engendra.* De este modo no se sigue que haya *varios dioses,* porque el Padre y el Hijo son *un solo Dios,* como dijimos (a.4).

4. *A la cuarta hay que decir:* La expresión *el Padre se engendra a sí Dios* es falsa. Porque el *se,* por ser recíproco, repercute sobre el mismo sujeto. Y esto no contradice lo que Agustín escribe *Ad Maximum* [19]: *Dios Padre engendró otro Él.* Porque aquí este *Él* o es acusativo, y, de ser así, significaría que *engendró otro distinto a Él;* o significa simple relación, y, así, iría referido a la identidad de naturaleza; pero se trata de una expresión impropia o enfática, cuyo sentido sería: *Engendró otro muy semejante a sí mismo.* Igualmente, la expresión *engendró otro Dios,* es falsa.

18. Cf. ALANO DE INSULIS, *Theol. Reg.* reg.24: ML 210,632; reg.32: ML 210,636; cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.2.ª tr.4 c.4 (fol.6a). 19. *Epist.* 170: ML 33,749.

Porque, aun cuando el Hijo sea *distinto* del Padre, como dijimos anteriormente (q.31 a.2), sin embargo, no hay que decir que sea *otro Dios.* Porque se entendería que el adjetivo *otro* pondría algo sustancial a *Dios.* De ser así, significaría distinción de deidad. Algunos[20], sin embargo, admiten la expresión: *Engendró otro Dios,* siempre que el *otro* sea sustantivo, y que *Dios* entre en la expresión como aposición. Pero éste es un modo impropio de hablar y que hay que evitar a fin de no inducir a error.

5. *A la quinta hay que decir:* La expresión *Dios engendró a Dios que es Dios Padre,* es falsa. Porque cuando *Padre* se utiliza en aposición con *Dios,* lo restringe a la simple sustitución de persona del Padre. De este modo, el sentido de la frase sería *engendró a Dios que es el mismo Padre.* De ser así, el Padre sería engendrado. Y esto es falso. Por eso, la expresión *engendró a Dios que no es Dios Padre,* se trata de una expresión negativa que es verdadera. Sin embargo, si se entiende que en dicha expresión no hay una simple aposición, sino que entre las dos hay que poner algo, entonces sucedería al revés, es decir, que la expresión afirmativa sería verdadera y la negativa falsa. Su sentido sería: *Engendró a Dios que es el Dios que es Padre.* Pero es ésta una explicación muy forzada. Por lo tanto, es mucho mejor que se niegue totalmente la expresión afirmativa y que se use la negativa.

No obstante, Prepositino[21] dijo que tanto la negativa como la afirmativa son falsas. Porque el relativo *que,* en la expresión afirmativa, puede referirse al supuesto, pero en la expresión negativa se refiere al significado y al supuesto. Por eso, el sentido de la expresión afirmativa sería: *El ser Dios Padre le corresponde a la persona del Hijo.* El sentido de la expresión negativa, por su parte, sería: *Ser Dios Padre no sólo se niega de la persona del Hijo, sino también de su divinidad.* Pero esto parece poco razonable, pues, según el Filósofo[22], de quien se afirma algo también se puede negar algo.

ARTÍCULO 5

Los nombres esenciales abstractos, ¿pueden o no pueden sustituir al de persona?

In Sent. 1 d.5 q.1 a.1.2; *Cont. Errores Graec.* c.4; *De Un. Verbi,* a.1 ad 12.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales abstractos pueden sustituir al de persona, de modo que sea verdadera la expresión *la esencia engendra la esencia:*

1. Dice Agustín en VII *De Trin.*[23]: *El Padre y el Hijo son una sabiduría porque son una esencia; y de modo especial, sabiduría de sabiduría, esencia de esencia.*

2. Más aún. Cuando nosotros somos engendrados o destruidos, en nosotros se engendra o destruye lo que hay. Pero el Hijo es engendrado. Por lo tanto, como la esencia divina está en el Hijo, parece que la esencia divina es engendrada.

3. Todavía más. Como se demostró anteriormente (q.3 a.3), Dios y la esencia divina es lo mismo. Pero, como dijimos también (a.4), la expresión *Dios engendra a Dios,* es verdadera. Por lo tanto, la expresión *la esencia engendra la esencia,* es verdadera.

4. Aún más. Lo que se atribuye propiamente a alguien, puede sustituirlo. Pero la esencia divina es Padre. Por lo tanto, la esencia puede sustituir la persona del Padre. Así, la esencia engendra.

5. Y también. La esencia es algo que engendra, porque es Padre, que es el que engendra. Así, pues, si la esencia no es la que engendra, la esencia será algo que engendra y que no engendra. Esto es imposible.

6. Por último. Dice Agustín en IV *De Trin.*[24]: *El Padre es el principio de toda la deidad.* Pero no es principio más que en cuanto que engendra o espira. Por lo tanto, el Padre engendra o espira la deidad.

En cambio está lo que dice Agustín en I *De Trin.*[25]: *Nada se engendra a sí mismo.* Pero si la esencia engendra la esen-

20. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea* p.1.ª tr.4 c.4 (fol.5a). 21. *Summa* (fol.55vb). 22. ARISTÓTELES, *Periherm.* c.6 n.3 (BK 17a30): S. Th. l.1 lect.10. 23. C.2: ML 42,936. 24. C.20: ML 42,908. 25. C.1: ML 42,820.

cia, no se engendra más que a sí misma, puesto que en Dios no hay nada distinto a la divina esencia. Por lo tanto, la esencia no engendra la esencia.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema, se equivocó el abad Joaquín[26] al sostener que, así como se dice *Dios engendró a Dios,* así también puede decirse que *la esencia engendró la esencia.* Su fundamento era: La simplicidad divina hace que Dios no sea distinto de la divina esencia. Pero se equivocaba. Porque para que una expresión sea verdadera, no sólo hay que tener presente lo significado, sino también el modo de significar, como ya dijimos (a.4). Pues, aun cuando realmente *Dios* y *deidad* sean lo mismo, sin embargo, el modo de significarlo no es el mismo. Pues la palabra *Dios,* por significar la esencia divina en cuanto que está en el sujeto, en su modo de significar exige, por naturaleza, que pueda sustituir a la persona. Por eso, lo que es propio de las personas, puede decirse de la palabra *Dios.* Ejemplo: *Dios es engendrado* o *engendra,* como dijimos anteriormente (a.4). Pero la palabra *esencia,* por su mismo modo de significar, no precisa que sustituya a la persona, puesto que significa la esencia como forma abstracta. De este modo, lo que es propio de las personas, por lo que las personas se distinguen entre sí, no puede ser atribuido a la esencia, pues significaría que en la esencia divina hay distinción como hay distinción en los supuestos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para resaltar más la unidad de la esencia y de la persona, los Santos Doctores algunas veces usaron expresiones más rotundas de lo que admite el mismo lenguaje empleado. Por eso, este tipo de expresiones no hay que propagarlas, sino explicarlas. Esto es, los nombres abstractos tienen que ser explicados con nombres concretos, o también con nombres personales. Ejemplo: Al decir *esencia de esencia,* o *sabiduría de sabiduría,* el sentido es: *El Hijo, que es esencia y sabiduría, es del Padre, que es esencia y sabiduría.* Sin embargo, en los términos abstractos hay que conservar un cierto orden, porque lo que se refiere al acto es lo que está más cercano a las personas, porque los actos pertenecen a los supuestos. Por eso, las expresiones: *Naturaleza de naturaleza, sabiduría de sabiduría,* son menos impropias que la expresión: *Esencia de esencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* En las criaturas lo engendrado no recibe una naturaleza numéricamente idéntica a la que tiene el que genera, sino otra distinta en número que nuevamente empieza a existir en él por generación, y deja de existir por destrucción. De este modo se engendra y se destruye por accidente. Pero el Dios engendrado recibe la naturaleza numéricamente idéntica a la del que engendra. De este modo, en el Hijo la naturaleza divina no es engendrada, ni directa ni accidentalmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando Dios y la divina esencia sean realmente lo mismo, sin embargo, y atendiendo al modo de significar, es necesario que se hable de distinta manera de cada uno.

4. *A la cuarta hay que decir:* La esencia divina se atribuye al Padre por modo de identidad, en razón de la simplicidad divina. Pero, en razón del diverso modo de significar, no puede sustituir al Padre. Aquella objeción sería válida siempre que se tratase de seres en los cuales algo de uno es atribuible a otro, como lo universal de lo particular.

5. *A la quinta hay que decir:* La diferencia entre los sustantivos y los adjetivos, es la siguiente: Los sustantivos indican sujeto; en cambio, los adjetivos no, sino que ponen un significado al sustantivo. Por eso, los sofistas[27] dicen que *los nombres sustantivos sustituyen; por contra, los adjetivos no sustituyen, sino que unen.* Así, pues, los nombres sustantivos personales, por la identidad real, pueden ser dichos de la esencia. Sin embargo, no se sigue que la propiedad personal determine una esencia distinta, puesto que lo que hace es aplicarla al supuesto indicado con el sustantivo. Pero los adjetivos nocionales y personales no pueden ser atribuidos a la esencia si no van unidos a algún sustantivo. Por eso no podemos decir: *La esencia es la que engendra.* Sin embargo, podemos decir que *la esencia es algo que engendra,* o *Dios que en-*

26. Cf. Decretal. Gregor. 9 l.1 tit.1 c.2: *Damnamus* (RF 2,6). 27. Cf. l.c. nota 14.

gendra, si *algo* y *Dios* sustituyen a persona; pero no si sustituyen a esencia. De ahí que no haya contradicción en las frases: *La esencia es algo que engendra,* y *algo que no engendra;* porque en el primer caso *algo* sustituye a persona; en el segundo, a esencia.

6. *A la sexta hay que decir:* La *deidad,* en cuanto que es idéntica en varios supuestos, tiene cierto parecido con la forma del nombre colectivo. Por eso, cuando se dice: *El Padre es principio de toda deidad,* puede ser tomado en el sentido de la totalidad de las personas; esto es, en cuanto que en todas las personas divinas el principio es el mismo. Tampoco es necesario que sea principio de sí mismo. Como cuando se dice que alguien del pueblo es rector *de todo el pueblo,* y, sin embargo, no lo es de sí mismo. Puede decirse también que es principio de toda la deidad, no porque la engendre o espire, sino porque, al generarla y espirarla, la comunica.

ARTÍCULO 6

Persona, ¿puede o no puede aplicarse a los nombres esenciales?

In Sent. 1 d.4 q.2 a.2 ad 4.5.

Objeciones por las que parece que *persona* no puede aplicarse a los nombres esenciales, de modo que pueda decirse: *Dios es tres personas,* o es *Trinidad.*

1. La expresión: *El hombre es todo hombre,* es falsa. Puesto que no puede verificarse de ningún supuesto, pues ni Sócrates es todo hombre, como tampoco lo es Platón, ni ningún otro. Pero también es falsa la siguiente: *Dios es Trinidad,* puesto que no puede verificarse de ninguno de los supuestos de la naturaleza divina, puesto que ni el Padre es Trinidad, ni tampoco el Hijo, ni el Espíritu Santo. Por lo tanto, la expresión: *Dios es Trinidad,* es falsa.

2. Más aún. Lo inferior no se atribuye a lo superior más que con una atribución accidental. Ejemplo: cuando digo *el animal es hombre,* en el animal, ser hombre es accidental. Pero la palabra *Dios,* es, con respecto a las tres personas, lo que lo común a lo particular, según dice el Damasceno[28]. Por lo tanto, parece que los nombres de las personas no pueden ser atribuidos a la palabra *Dios* más que accidentalmente.

En cambio está lo que dice Agustín en el sermón *De Fide*[29]: *Creemos que un solo Dios es una sola Trinidad de nombre divino.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.6 ad 5), aun cuando los nombres personales o los adjetivos nocionales no puedan ser atribuidos a la esencia, sin embargo, sí pueden serlo los sustantivos, debido a la identidad real entre esencia y persona. Pues la esencia divina no sólo es realmente idéntica a una persona, sino a las tres. Por eso, una persona, dos, tres, puede ser dicho de la esencia. Ejemplo: *La esencia es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.* Y porque la palabra *Dios,* en cuanto tal, puede sustituir a la esencia, como dijimos (a.4 ad 3), del mismo modo, así como la expresión: *La esencia es tres personas,* es verdadera, así también lo es la expresión: *Dios es tres personas.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.4 ad 3), la palabra *hombre,* en cuanto tal, puede sustituir a persona; pero, por algún añadido, expresa la naturaleza común. De este modo, la expresión: *El hombre es todo hombre,* es falsa, porque no puede verificarse en ningún supuesto. Pero la palabra *Dios,* en cuanto tal, puede sustituir a esencia. Por eso, aun cuando la expresión: *Dios es Trinidad,* no pueda sustituir a ninguno de los supuestos de la divina naturaleza, sin embargo, sí puede sustituir a la esencia. Por no tenerlo en cuenta, el Porretano[30] lo negó.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice *Dios* o *la divina esencia es Padre,* hay una atribución por identidad, no una atribución de inferior a superior. Porque en las personas divinas no se da el universal y el singular. Por eso, así como la expresión: *El Padre es Dios,* por naturaleza es correcta, así también la expresión: *Dios es Padre,* por naturaleza es también correcta. Y de ningún modo accidentalmente.

28. *De Fide Orth.* l.3 c.4: MG 94,997. 29. Cf. FULGENCIO, c.1: ML 65,673. 30. Cf. GILBERTO PORRETA, *In de Trin.* § Postulas: ML 64,1311.

ARTÍCULO 7

Los nombres esenciales, ¿son o no son atribuibles a las Personas?

In Sent. 1 d.31 q.1 a.2; *De Verit.* q.7 a.3.

Objeciones por las que parece que los nombres esenciales no son atribuibles a las Personas:

1. Todo lo que puede inducir a error en la fe, al hablar de Dios, debe ser evitado, porque, como dice Jerónimo[31], *partiendo de palabras mal entendidas se cae en la herejía.* Pero atribuir a una persona lo que es común a las demás, puede inducir a error en la fe, porque puede entenderse que o sólo corresponde a la persona a quien se le atribuye, o corresponde a una más que a las otras. Por lo tanto, los atributos esenciales no son atribuibles a las personas.

2. Más aún. Los atributos esenciales, en abstracto, tienen significado por modo de forma. Pero una persona no se relaciona con la otra como forma; puesto que la forma en el sujeto no se distingue de aquello de lo que es forma. Por lo tanto, los atributos esenciales, de modo especial en abstracto, no deben atribuirse a las personas.

3. Todavía más. Lo propio es anterior a lo apropiado; pues lo *propio* entra en el concepto de lo apropiado. Pero los atributos esenciales son, a nuestro modo de ver, anteriores a las personas, como lo común es anterior a lo propio. Por lo tanto, los atributos esenciales no deben ser atribuidos.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 1,24: *A Cristo, poder de Dios y sabiduría de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Para expresar mejor la fe, fue conveniente que los atributos esenciales fueran atribuidos a las personas. Pues, aun cuando no sea posible demostrar la trinidad de las personas, como dijimos anteriormente (q.33 a.1), sin embargo, fue conveniente darla a entender mediante cosas para nosotros más evidentes. Los atributos esenciales nos resultan a nosotros más evidentes racionalmente que las propiedades de las personas. Porque, partiendo de las criaturas, de las cuales tomamos nuestros conocimientos, podemos elevarnos con certeza hasta el conocimiento de los atributos esenciales, no, en cambio, hasta el conocimiento de las propiedades de las personas, como dijimos anteriormente (q.32 a.1 ad 1). Así, pues, así como nos servimos de la semejanza del vestigio o de la imagen que encontramos en las criaturas para dar a entender a las personas divinas, así también nos servimos de los atributos esenciales. La manifestación de las personas por medio de los atributos esenciales es llamada *apropiación* [b]. Las personas divinas pueden manifestarse por medio de los atributos esenciales, de una doble manera[c]. 1) *Una,* por se-

31. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.4 d.13 c.2 (QR 2,818).

---

b. La apropiación es un modo de hablar por el que se atribuye a una Persona divina más que a otra —no sin fundamento real— ciertos atributos esenciales o ciertas operaciones *ad extra,* y ello con el intento de conocer mejor lo propio de cada Persona. Es como «un acercar lo común a lo propio» dice el Santo en el *De Verit.* q.7 a.3.

Esta ley de las apropiaciones, bastante anquilosada ya en tiempos de Santo Tomás, se hizo con el tiempo tan rígida que no sólo se llegó a conclusiones paradójicas —Cristo es hijo adoptivo de toda la Trinidad, decía Durando en el s. XIV, volviendo con ello a los antiguos errores adopcionistas— sino que se abrió un foso infranqueable entre teología y vida espiritual. Contribuyó sin duda a una visión trinitaria abstracta y desencarnada.

Tomás acepta ciertamente la doctrina tradicional, pero la usa con la suficiente flexibilidad como para integrar en su explicación elementos de un sabor claramente personalista. El subraya la unicidad divina. Según esta perspectiva, las Personas divinas se distinguen tan sólo en sus relaciones recíprocas, lo que sólo se da en el interior de la divinidad. De cara a las criaturas obran al unísono, conjuntamente, por una misma sabiduría, una misma voluntad, un mismo poder. *Ad extra,* todo les es común. Sin embargo, cada Persona actúa según su característica propia, por lo que deja en las criaturas su impronta. De ahí que el hombre pueda llegar a tener contacto directo y personal con cada una de las Personas trinitarias (cf. notas a I q.33 a.1; I q.43 a.3; S. FUSTER, *¿Hijos de la Trinidad o hijos del Padre?:* EscVed XVI (1986) 97-105.

c. En realidad, Santo Tomás señala cuatro fundamentos reales de la apropiación:

1. El primero es el uso que de ella hacen tanto la Sda. Escritura *(sed contra),* como los Doctores y Padres de la Iglesia (a.8).

mejanza. Es así como lo que pertenece al entendimiento se apropia al Hijo, que procede intelectualmente como Palabra. 2) *Otra,* por desemejanza. Es así como el poder se apropia al Padre, como dice Agustín[32], porque entre nosotros, los padres, por la vejez, suelen ser débiles; pero no pensemos lo mismo de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los atributos esenciales no hay que atribuirlos a las personas de modo que se diga que son suyos propios, sino para dar a conocer a las personas por semejanza o desemejanza, como acabamos de decir (sol.). Por eso, no se sigue ningún error de fe, sino, más bien, una manifestación de la verdad[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Si los atributos esenciales se apropiaran a las

32. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.2.ª c.8: ML 176,209.

---

2. El segundo es un argumento *a fortiori:* «Si podemos intentar el conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, porque éstas proporcionan una base objetiva para el conocimiento de los atributos esenciales de Dios; si nos es posible llegar a un cierto conocimiento de las Personas en sí mismas considerando las criaturas en cuanto vestigio o imagen de la Trinidad: *a fortiori* podremos abrigar la esperanza de llegar a un cierto conocimiento de las Personas partiendo de la esencia divina» (LAFONT 88-90).

3. El tercero es la *semejanza* existente entre un atributo esencial y lo que es propiedad de una Persona. Puede darse, en efecto, una afinidad o similitud particular entre un determinado atributo esencial, la Sabiduría por ejemplo, y una propiedad personal (la Palabra del Padre). Atribuir a una Persona una cualidad de la esencia no equivale a decir que dicha Persona la posea en propiedad. Pero tampoco se trata de un puro formulismo, sin contenido alguno, carente de significado. No es un verbalismo hueco. Si fuera así, cualquier atributo esencial podría afirmarse indistintamente de cualquier Persona. Es un camino legítimo para aspirar a conocer lo propio de cada Persona. La apropiación no ofrece un conocimiento exclusivo, pero sí avala el pensamiento en una dirección auténtica y fundada, de suerte que de alguna forma alcanza lo propio de la Persona. *Amor,* por ejemplo, se dice de la naturaleza divina y, bajo este aspecto, el Padre es amor, el Hijo es amor y el Espíritu Santo es amor. Amor es un nombre esencial. Y, sin embargo, *Amor* se apropia al Espíritu Santo de tal modo que llega a ser *nombre propio* (I q.37 a.1).

4. El cuarto es la razón de *desemejanza.* Siempre se había hablado de la atribución de nombres esenciales a las Personas en virtud de la semejanza entre lo significado por el nombre y la peculiaridad característica de la Persona. Alejandro de Hales *(Summa* I, Inq.II, tract.II, Sec.II q.3 m.1: ed. KLUMPER 646), Alberto Magno (I q.1 membr.1: Lyon 1651 t.17 p.289), San Buenaventura *(In I Sent.* d.XXXIV q.3: Quaracchi t.I p.592) y Santo Tomás completaron la noción con la teoría de la desemejanza. Por ejemplo, al Padre se le atribuye el poder para evitar la idea de vejez aneja tantas veces al concepto humano de paternidad. Y al Hijo se le aplica la sabiduría para rechazar la impresión de inexperiencia e ignorancia que se tiene a veces con respecto a los hijos jóvenes. Y al Espíritu Santo se le asigna la bondad por contraste al espíritu terreno que con frecuencia anda envuelto en violencias y malicia.

d. Si la apropiación se funda realmente en lo privativo de cada sujeto trinitario es un modo de hablar apto para conocerlos mejor. Es una «vía persuasiva para la manifestación de las personas» *(In Sent.* 1 d.31 q.1 a.2). Santo Tomás llega a decir que las apropiaciones se darían en Dios «aun cuando nosotros no existiéramos» (l.c.), es decir: hay una base objetiva que hace de nuestro hablar algo más que una palabrería insulsa. Se puede llegar a conectar con las personas, algo paralelo a como partiendo de lo sensible se puede ascender hasta una primera causa. Es decir, si partiendo de lo *creado* es factible elevarse hasta la *causa creadora,* tomando como punto de partida la causa creadora —aceptada esta vez por una opción de fe— se posibilita llegar a cierto conocimiento de las Personas. No se trata, por tanto, de afirmar que lo que es *común* a toda la Trinidad sea más *propio* de una Persona con respecto a otra, pero sí de decir que «esto que es común tiene mayor semejanza con lo que es propio de una Persona que con lo que es propio de otra» *(De Verit.* q.7 a.3). Si es preciso evitar la exclusión de las otras, es válido admitir una *preferencia* con respecto a una. Se abre, pues, un camino correcto. La esencia no existe si no es realizada en un individuo. No existe un *dios* al margen del Padre y del Hijo y del Espíritu. Para Santo Tomás, «los actos corresponden a los sujetos» (I q.36 a.4 ad 7). Quien engendra, no es la esencia divina, sino el Padre (1 q.33 a.1). Quien ama, no es la esencia, sino el Padre y el Hijo abrazados en un solo amor (1 q.37 a.1 ad 3). Por lo mismo, «la fuerza creadora, a pesar de ser común a las tres personas, les corresponde con un cierto orden» (1 q.45 a.6 ad 2). «Dios Padre ha llevado a cabo la creación por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo» (1 q.45 a.6).

personas de modo que fueran propios suyos, se seguiría que una se relacionaría con la otra con relación de forma. Lo cual lo rechaza Agustín en VII *De Trin.*[33], mostrando que el Padre no es sabio por la sabiduría que engendra, como si sólo el Hijo fuera sabiduría, y únicamente pudiera ser llamado *sabio* el Padre junto con el Hijo, y no el Padre sin el Hijo. Pero el Hijo es llamado sabiduría del Padre, porque es la sabiduría que procede de la sabiduría del Padre, pues ambos por naturaleza son sabiduría, y en ambos simultáneamente hay una sola sabiduría. Por eso, el Padre no es sabio por la sabiduría que engendra, sino por la sabiduría que es su misma esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* El atributo esencial, aun cuando por su propia razón sea anterior a la persona, según el modo de entender, sin embargo, en cuanto que tiene razón de apropiado, nada impide que lo propio de la persona sea anterior a lo apropiado. Como el color es posterior a un cuerpo en cuanto que es cuerpo; sin embargo, es anterior por naturaleza a un *cuerpo blanco* en cuanto que es blanco.

ARTÍCULO 8

Los Santos Doctores, ¿han o no han atribuido correctamente los atributos esenciales a las personas?

In Sent. 1 d.14; d.31 q.2 a.1; q.3 a.1; d.34 q.2; d.36 q.1 a.3 ad 5; *De Verit.* q.1 a.7; q.7 a.3; *In 2 Cor.* c.13 lect.3; *In Rom.* c.11 lect.5.

Objeciones por las que parece que los Santos Doctores no han atribuido correctamente los atributos esenciales a las personas:

1. Dice Hilario en II *De Trin.*[34]*: La eternidad está en el Padre, la especie en la Imagen, el uso en el Don.* En estas palabras hay tres nombres propios de las personas: Padre, Imagen, que es el nombre propio del Hijo, como dijimos anteriormente (q.35 a.2), y Don o Aval, que es el nombre propio del Espíritu Santo, como quedó establecido (q.38 a.2). Además hay también tres realidades apropiadas: La eternidad, al Padre; la especie, al Hijo; el uso, al Espíritu Santo. Y parece que lo hace de un modo poco razonable. Pues la *eternidad* implica duración de ser; la *especie,* en cambio, es principio de ser; el *uso,* por su parte, parece que pertenece a la operación. Pero la esencia y la operación no se apropian a ninguna persona. Por lo tanto, parece que estas apropiaciones a las personas no las han atribuido correctamente.

2. Más aún. Dice Agustín en I *De Doctr. Christ.*[35]: *En el Padre está la unidad, en el Hijo la igualdad, en el Espíritu Santo la concordia de la unidad y de la igualdad.* Esto parece también que es dicho incorrectamente. Porque una persona formalmente no es denominada por lo que se apropia a otra. Pues el Padre no es sabio por la sabiduría engendrada, como dijimos (a.7 ad 2; q.37 a.2 obi.1). Pero en el mismo contexto dice: *Estas tres realidades son una por el Padre, iguales por el Hijo y conexas por el Espíritu Santo.* Por lo tanto, no se apropian de forma correcta a las personas.

3. Todavía más. Según Agustín[36], al Padre se le atribuye el *poder,* al Hijo la *sabiduría* y al Espíritu Santo la *bondad.* Y parece que esto no es correcto. Pues la *energía* pertenece al poder. El poder es apropiado al Hijo según aquello de 1 Cor 1,24: *A Cristo, poder de Dios.* Y también al Espíritu Santo, según aquello de Lc 6,19: *El poder salía de Él, y sanaba a todos.* Por lo tanto, el poder no hay por qué atribuirlo al Padre.

4. Y también. Agustín, en el libro *De Trin.*[37], dice: *No hay que tomar confusamente lo que dice el Apóstol: De Él, por Él y en Él. De Él, lo dice por el Padre; por Él, por el Hijo; en Él, por el Espíritu Santo.* Pero parece que esto no es correcto. Porque la expresión *en Él,* parece que implica relación de causa final, que es la primera de las causas. Por lo tanto, esta relación de causa debería ser apropiada al Padre, que es el principio sin principio.

5. Por último. Encontramos que la *verdad* es apropiada al Hijo, según aquello de Jn 16,6: *Yo soy el camino, la verdad y la vida.* Lo mismo el *Libro de la Vida,*

33. C.1: ML 42,933. 34. § 1: ML 10,51. 35. C.5: ML 34,21. 36. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.2.ª c.6: ML 176,208. 37. l.6 c.10: ML 42,932; cf. *Contra Maximin.* l.2 c.23: ML 42,800.

según aquello del Sal 39,8: *En el encabezamiento del libro está escrito de Mí:* Glosa[38]: *Esto es, en el Padre, que es mi cabeza.* Lo mismo, la expresión *El que es;* porque en torno a aquel texto de Is 65,1: *Heme aquí, voy a los pueblos,* dice la Glosa[39]: *Habla el Hijo que dijo a Moisés: Yo soy el que soy.* Pero parece que todo esto es algo propio del Hijo y no algo apropiado. Pues *verdad,* según Agustín en el libro *De Vera Religione*[40], es *la semejanza suma con el principio, sin ningún tipo de desemejanza.* De este modo, parece que propiamente corresponda al Hijo, que tiene principio. También *Libro de la Vida* parece ser algo propio, porque significa que es algo por alguien, pues todo libro es escrito por alguien. También la expresión *El que es,* parece ser propia del Hijo. Porque si, cuando se dice a Moisés: *Yo soy el que soy,* es la Trinidad la que habla, Moisés había podido decir: *Aquel que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, me envió a vosotros.* Y más adelante había podido decir: *Aquel que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, me envió a vosotros,* dando a entender una persona determinada. Esto es falso. Porque ninguna persona es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por lo tanto, este nombre no puede ser común a la Trinidad, sino propio del Hijo.

Solución. *Hay que decir:* Nuestro entendimiento, que llega al conocimiento de Dios partiendo de las criaturas, es necesario que considere a Dios según el modo que tiene a partir de las criaturas. A la hora de estudiar una criatura, aparecen cuatro elementos en el siguiente orden. *Primero,* se analiza el mismo objeto absolutamente, en cuanto que es un determinado ser. *Segundo,* se le analiza en cuanto que es uno. *Tercero,* en cuanto que en él hay capacidad para obrar o para causar. *Cuarto,* la relación que tiene con lo causado. Por lo tanto, al tratar lo referente a Dios nosotros debemos tener también en cuenta esta cuádruple consideración.

1) Según la primera consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto a su propio ser, encontramos la fórmula de Hilario[41], según la cual la eternidad es apropiada al Padre, la especie al Hijo, el uso al Espíritu Santo (cf. obi.1). Pues la *eternidad,* en cuanto que significa ser sin principio, tiene semejanza con el Padre, que es principio sin principio. La *especie* o la *belleza* tienen semejanza con lo propio del Hijo, pues para la belleza se requiere lo siguiente: primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello. Así, pues, en cuanto a lo primero, tiene semejanza con lo propio del Hijo, en cuanto que el Hijo tiene en sí mismo, de forma real y perfecta, la naturaleza del Padre. Para indicar esto, Agustín[42] en su explicación dice: *En donde, esto es, en el Hijo, está la suprema y primera vida,* etc. Por lo que se refiere a lo segundo, también se adecua con lo propio del Hijo en cuanto que es Imagen expresa del Padre. Por eso, decimos que alguna imagen es bella si representa perfectamente al objeto, aun cuando sea feo. Y esto es a lo que alude Agustín cuando dice[43]: *En donde hay tanta conveniencia y la primera igualdad,* etc. En cuanto a lo tercero, se adecua con lo propio del Hijo, en cuanto que es Palabra, que es lo mismo que decir *Luz, esplendor del entendimiento,* como dice el Damasceno[44]. Esto mismo lo sugiere Agustín cuando dice[45]: *Como palabra perfecta a la que no le falta nada, especie de arte del Dios omnipotente.*

El *uso* tiene cierta semejanza con lo propio del Espíritu Santo, si tomamos la palabra *uso* en sentido amplio, pues *usar* implica *disfrutar,* ya que usar es *disponer de algo, según la propia voluntad,* y disfrutar es *usar con gozo,* como dice Agustín en X *De Trin.*[46] Por lo tanto, el uso por el que el Padre y el Hijo se disfrutan mutuamente, se adecua con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto que es Amor. Y esto es lo que dice Agustín[47]: *Aquel amor, deleite, felicidad o dicha, es lo que él llama uso.* El uso con que nosotros disfrutamos de Dios tiene cierta semejanza

38. *Glossa ordin.* al salmo 39,8 (3,1438); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,403. 39. *Glossa interl.* (4,104r). 40. C.36: ML 34,152. 41. L.c. nota 34. 42. *De Trin.* l.6 c.10: ML 42,931. 43. Ib. 44. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,857. 45. L.c. nota 42.43. 46. C.11: ML 42,982. 47. *De Trin.* l.6 c.10: ML 42,932.

con lo propio del Espíritu Santo en cuanto que es Don. Y esto es lo que resalta Agustín cuando dice[48]: *En la Trinidad está el Espíritu Santo, la suavidad del que Engendra y del Engendrado, que nos inunda de forma inmensa y generosa.*

De este modo, se comprende por qué la *eternidad,* la *especie* y el *uso,* se atribuyen o se apropian a las personas, y no se les atribuyen la *esencia* o la *operación.* Porque en su propio concepto, y puesto que son comunes, no se encuentra algo que sea semejante a lo propio de las personas.

2) Según la segunda consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que es uno, Agustín apropia la *unidad* al Padre, la *igualdad* al Hijo, la *concordia* o la *conexión* al Espíritu Santo[49] (cf. obi.2). Es evidente que estas tres características denotan unidad, pero de manera diferente. Pues la *unidad* se dice en sentido absoluto, y no presupone nada más. De este modo se apropia al Padre, que no presupone otra persona, por ser principio sin principio. La *igualdad* conlleva unidad con respecto a otro; pues igual es lo que tiene la misma cantidad que otro. De este modo la igualdad se apropia al Hijo que es el principio del principio. Por su parte, la *conexión* implica unidad de dos. Por eso se apropia al Espíritu Santo, en cuanto que procede de los dos.

A partir de ahí, puede entenderse lo que dice Agustín[50]: *Los tres son uno por el Padre, iguales por el Hijo, conexos por el Espíritu Santo.* Pues es evidente que cada característica se atribuye a aquel en quien se encuentra primero, así como a todos los seres inferiores se dice que *viven* por su alma vegetal, por ser la primera en la que se manifiesta la vida de estos seres. La *unidad* se encuentra inmediatamente en la persona del Padre, incluso si, aunque imposible, desaparecieran las otras personas. De este modo, las otras personas tienen la unidad por el Padre. No obstante, desaparecidas las otras personas, en el Padre no se encuentra la *igualdad.* Pero, existente el Hijo, inmediatamente aparecerá la igualdad. De este modo, se dice que todos son iguales por el Hijo, no porque el Hijo sea principio de la igualdad del Padre, sino porque, si el Hijo no fuese igual al Padre, el Padre no podría ser llamado igual, pues su igualdad en primer lugar es considerada en relación al Hijo. Lo mismo cabe decir de la igualdad que tiene el Espíritu Santo con el Padre, es decir, la tiene por el Hijo. Asimismo, excluido el Espíritu Santo, que es el nexo de los dos, no podría entenderse la unidad de *conexión* entre el Padre y el Hijo. De este modo, se dice que todos están conexos por el Espíritu Santo, porque, existente el Espíritu Santo, se encuentra Él donde el Padre y el Hijo pueden llamarse conexos.

3) Según la tercera consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que en Él hay capacidad suficiente para causar, hay que analizar la tercera apropiación, esto es, el *poder,* la *sabiduría* y la *bondad*[51] (cf. obi.3). Esta apropiación se hace por semejanza, si se considera lo que hay en las personas divinas; y por desemejanza, si se considera lo que hay en las criaturas. Pues el *poder* tiene razón de principio. Por eso, tiene semejanza con el Padre del cielo, que es principio de toda la divinidad. A veces falta en el padre terreno, debido a la vejez. La *sabiduría,* en cambio, tiene semejanza con el Hijo celeste, en cuanto que es Palabra, que no es otra cosa que el concepto de sabiduría. A veces falta en el hijo terreno, debido a la poca edad. La *bondad,* por ser razón y objeto del amor, tiene semejanza con el Espíritu divino, que es Amor. Pero parece que contradice al espíritu terreno, en cuanto que éste implica cierto impulso violento, por lo que dice Is 25,4: *El espíritu de los fuertes es como el huracán que empuja la pared.* El *poder* se apropia al Hijo y al Espíritu Santo, pero no en el sentido en que se llama energía al poder de algo; sino porque a veces también se llama energía a la que surge del poder, como cuando decimos que algo poderoso ha sido hecho *por la virtud o poder* de un agente.

4) Según la cuarta consideración, es decir, tratar lo referente a Dios en cuanto que está relacionado con sus efectos, hay que analizar aquella apropiación *a partir de Él, por Él* y *en Él* (cf. obi.4). La preposición *a partir de,* a veces, implica relación de causa material, que no se da en las personas divinas. Otras veces, implica relación de causa eficiente. Esta es

48. Ib. 49. *De Doct. Christ.* l,1 c.5: ML 34,21. 50. Ib. 51. Cf. l.c. nota 36.

la que corresponde a Dios en razón de su potencia activa. Por eso se apropia al Padre, como potencia. La preposición *por,* indica, a veces, causa intermedia, como cuando decimos que el obrero trabaja por el martillo. Este *por,* a veces no es apropiado, sino propio del Hijo, según aquello de Jn 1,3: *Todo ha sido hecho por Él,* no porque el Hijo sea instrumento, sino porque Él mismo es principio del principio. Otras veces, indica la relación de forma por la que obra el agente, como cuando decimos que el artista obra *por el arte.* Por eso, así como la sabiduría y el arte se apropia al Hijo, así también lo indicado con *por Él.* La preposición *en,* indica propiamente relación de continente. Y Dios contiene las cosas de doble manera. Una, según sus semejanzas. Y, así, se dice que las cosas están en Dios en cuanto que están en su ciencia. De este modo, la expresión *en Él,* debería apropiarse al Hijo. Otra manera de cómo están contenidas las cosas en Dios, es en cuanto que Dios, por su bondad, las conserva, las gobierna y las conduce al fin más conveniente. De este modo, *en Él,* es apropiado al Espíritu Santo, como se le apropia la bondad.

Tampoco es necesario que la relación de causa final, aun cuando sea la primera de las causas, se apropie al Padre, que es principio sin principio, porque las personas divinas, de las cuales el principio es el Padre, no proceden para orientarse al fin, puesto que cada una de ellas es fin último, sino por procesión natural, que más bien parece pertenecer al concepto de potencia natural.

Con respecto a las otras apropiaciones (cf. obi.5) hay que decir: La verdad, por pertenecer al entendimiento, como se dijo anteriormente (q.16 a.1), se apropia al Hijo. Sin embargo, no es algo propio suyo. Porque, como dijimos (ib.), la verdad puede ser considerada en cuanto que está en el entendimiento, o en cuanto que está en la realidad. Así, pues, así como el entendimiento y el objeto son tomados esencialmente, siendo esenciales y no personales, así también la verdad. La definición dada por Agustín corresponde a la verdad, que se apropia al Hijo.

El *Libro de la Vida* directamente implica conocimiento; indirectamente, vida. Pues, como dijimos anteriormente (q.24 a.1), se trata del conocimiento que Dios tiene de los que alcanzarán la vida eterna. Por eso se apropia al Hijo, aun cuando la vida se apropie al Espíritu Santo, en cuanto que implica cierto movimiento interior, y de este modo se adecua con lo propio del Espíritu Santo, en cuanto que es amor. Lo de ser escrito por alguien, no pertenece al concepto del libro en cuanto libro, sino en cuanto obra hecha. Por lo tanto, no implica relación de origen, ni tampoco es personal, sino apropiado a la Persona.

La expresión *El que es,* se apropia a la persona del Hijo, pero no por sí misma, sino por el añadido, esto es, en cuanto que en la expresión de Dios a Moisés estaba prefigurada la liberación del género humano, que ha sido hecha por el Hijo. Sin embargo, si *El que* se toma como relativo, puede referirse a la persona del Hijo. De este modo, se tomaría personalmente, como si se dijera: *El Hijo es engendrado El que es;* lo mismo que *Dios engendrado* tiene sentido personal. Y aun cuando el pronombre *éste,* desde un punto de vista gramatical, parezca que pertenece a una determinada persona, sin embargo, cualquier cosa demostrable, también en sentido gramatical, puede llamarse persona, aun cuando realmente no lo sea, y así decimos esta piedra o este asno. Por eso, desde el punto de vista gramatical, la esencia divina, tal como está indicada por la Palabra Dios, puede ser designada con el pronombre *éste,* según aquello del Ex 15,2: *Este es mi Dios y le glorificaré.*

CUESTIÓN 40

Sobre la relación personas-propiedades

Hay que tratar ahora lo referente a la relación personas-propiedades. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Relación, ¿es o no es lo mismo que persona?—2. Las relaciones, ¿dis-

tinguen y constituyen las personas?—3. Abstraídas mentalmente las relaciones de las Personas, ¿permanecen o no permanecen las hypóstasis?—4. Según nuestro entender, ¿las relaciones presuponen los actos de las personas o los actos de las personas presuponen las relaciones?

ARTÍCULO 1

Relación, ¿es o no es lo mismo que persona?

In Sent., 1 d.26 q.2 a.1; d.33 a.2; *In Io,* c.16 lect.4; *Compend. Theol.,* c.67.

Objeciones por las que parece que en Dios relación y persona no son lo mismo:

1. Cuando dos cosas son iguales, multiplicada una se multiplica la otra. Pero sucede que en una misma persona hay varias relaciones. Ejemplo: En el Padre está la paternidad y la común espiración. También una misma relación está en dos personas: La común espiración en el Padre y en el Hijo. Por lo tanto, relación no es lo mismo que persona.

2. Más aún. Según el Filósofo en IV *Physic.* [1], nada está en sí mismo. Pero la relación está en la persona. Tampoco puede decirse que por razón de identidad, pues, de ser así, estaría en la esencia. Por lo tanto, la relación o la propiedad y la persona en Dios no son lo mismo,

3. Todavía más. Cuando dos cosas son iguales, están relacionadas de tal forma que, lo que se dice de una, se dice de la otra. Pero no todo lo que se dice de la persona, se dice de la propiedad. Pues decimos que el *Padre engendra,* pero no decimos que *la paternidad sea engendrante.* Por lo tanto, en Dios la propiedad no es lo mismo que la persona.

En cambio, como dice Boecio en el libro *De hebdom.*[2]: *En Dios no hay diferencia entre lo que es y aquello por lo que es.* Pero el Padre es padre por la paternidad. Por lo tanto el Padre es lo mismo que la paternidad. La misma razón hay que aplicar a las otras propiedades.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema hay opiniones diversas. Pues algunos [3] dijeron que las propiedades ni *son personas* ni están *en las personas.* A decir esto les impulsó el modo de entender las relaciones, que no indican algo *en un sujeto,* sino más bien algo *en orden a otro.* Por eso dijeron, como hemos indicado anteriormente (q.28 a.2), que las relaciones eran concomitantes. Pero porque la relación en cuanto que es algo en Dios es la misma esencia, y la esencia es lo mismo que persona, como ya se dijo (q.39 a.1), es necesario que la relación sea lo mismo que la persona.

Otros [4], teniendo presente esta identidad, dijeron que las propiedades eran personas, pero que no estaban *en las personas,* porque no ponían propiedades en Dios más que en cuanto al modo de hablar, tal como se ha dicho anteriormente (q.32 a.2). Es necesario poner propiedades en Dios, como demostramos ya (ib.). Estas propiedades están indicadas en abstracto, como si se tratase de ciertas formas de la persona. Por lo tanto, como a la razón de forma pertenece el estar en aquello de lo que es forma, es necesario afirmar que las propiedades *están en las personas,* e incluso que *son las personas,* de la misma manera que decimos que la esencia *está en Dios* y, sin embargo, es el mismo Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Persona y propiedad son realmente lo mismo, si bien con diferencia conceptual. De ahí que no sea necesario que multiplicando una se multiplique la otra. Sin embargo, hay que tener presente que, debido a la simplicidad divina, en Dios hay una doble identidad real por la que difieren de las criaturas. Pues, porque la simplicidad divina excluye la composición de la forma y de la materia, se sigue que en Dios es lo mismo lo abstracto y lo concreto, como *deidad* y *Dios.* Porque la simplicidad divina excluye la composición de sujeto y

1. ARISTÓTELES c.3 n.2 (BK 210a25): S. Th. lect.4 n.7 2. Prop.7: ML 64,1311: S. Th. lect.1. 3. Cf. STO. TOMÁS, *De Pot.* q.8 a.2 (y las referencias que allí da). Cf. supra q.28 a.2. 4. Cf. PREPOSITINO, *Summa* (fol.67rb).

accidente, se sigue que lo que se atribuye a Dios, pertenece a su esencia. Por eso, *sabiduría* y *virtud* son lo mismo en Dios, porque ambas están en la esencia divina. Pues las propiedades personales son las mismas personas, por la misma razón por la que lo abstracto es lo mismo que lo concreto. Y son personas subsistentes, como la paternidad es el mismo Padre, la filiación el Hijo y la procesión el Espíritu Santo. Por su parte, las propiedades no personales son lo mismo que las personas en cuanto a otra razón de identidad: porque todo lo que se atribuye a Dios, se atribuye a su esencia. Así, pues, la común espiración se identifica con la persona del Padre y con la persona del Hijo, no porque sea una persona subsistente por sí misma, sino porque, así como una esencia está en dos personas, así también una misma propiedad, como dijimos anteriormente (q.30 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Las propiedades están en la esencia sólo por modo de identidad. Y se dice que están en las personas por modo de identidad no sólo real, sino también en cuanto a su significación, como la forma está en el supuesto. De este modo, las propiedades determinan y distinguen a las personas, pero no a la esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los participios y los verbos nocionales indican actos nocionales. Los actos pertenecen a los supuestos. Por su parte, las propiedades no son indicadas como supuesto, sino como formas de los supuestos. De este modo, el modo de significar se opone a que los participios y los verbos nocionales se apliquen a las propiedades (cf. q.32 a.2 ad 2).

ARTÍCULO 2

Las personas, ¿se distinguen o no se distinguen por las relaciones?

In Sent., 1 d.26 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 4,24; *De Pot.,* q.8 a.3; q.9 a.4 ad 15; *Quodl.* 4 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que las personas no se distinguen por las relaciones:

1. Las cosas simples se distinguen por sí mismas. Pero las personas divinas son simples en grado sumo. Por lo tanto, se distinguen por sí mismas, no por las relaciones.

2. Más aún. Ninguna forma se distingue más que en su género. Ejemplo: Lo blanco no se distingue de lo negro más que en la cualidad. Pero *hypóstasis* significa individuo en el género de la sustancia. Por lo tanto, las hypóstasis no se distinguen por las relaciones.

3. Todavía más. Lo absoluto es anterior a lo relativo. Pero la primera distinción es la distinción de las personas divinas. Por lo tanto, las personas divinas no se distinguen por las relaciones.

4. Por último. Lo que presupone distinción no puede ser primer principio de distinción. Pero relación presupone distinción, pues está incluida en su definición, ya que ser relativo *es estar relacionado con otro* [5]. Por lo tanto, en Dios el primer principio de distinción no puede ser la relación.

En cambio está lo que dice Boecio en el libro *De Trin.* [6]: *Sólo la relación multiplica la trinidad* de las personas divinas.

Solución al problema. *Hay que decir:* Al encontrar algo común en varias cosas, es necesario buscar algo distintivo. Por eso, como las tres personas tienen unidad de esencia, es necesario buscar algo por lo que se distingan y que hace que sean varias. En las personas divinas encontramos dos realidades por las que se distinguen: El origen y la relación. Pues si bien tanto el origen como la relación no se distinguen realmente, sin embargo, se diferencian en cuanto al modo de significar. Pues el origen se indica como acto: *Generación.* Y la relación, por su parte, como forma: *Paternidad.*

Algunos [7] teniendo presente que la relación sigue al acto, dijeron que en Dios las hypóstasis se distinguen por el origen. Ejemplo: El Padre se distingue del Hijo en cuanto que aquél engendra y éste es engendrado. En la misma línea, las relaciones o las propiedades manifiestan la distinción de las hypóstasis o de las personas, como en las criaturas las propiedades ponen al descubierto las distinciones de los individuos que están causadas por los principios materiales.

Pero esto no puede sostenerse por dos motivos. 1) *El primero,* porque para

5. ARISTÓTELES, *Categor.* c.5 n.24 (BK 8a39). 6. C.6: ML 64,1255. 7. Cf. STO. TOMÁS, *De pot.* q.8 a.3 arg.13 (y las referencias que allí da).

que dos cosas sean entendidas como distintas, es necesario que se comprenda que su distinción está causada por algo intrínseco en ambas. En las cosas creadas, por la materia o por la forma. Pero el origen de una cosa no expresa algo intrínseco, sino, más bien, un camino que va de una realidad a otra, como la generación es expresada como un camino que va a lo engendrado o que parte del que engendra. Por eso, no es posible que lo engendrado y el que engendra se distingan sólo por la generación. Sino que es necesario presuponer tanto en el que engendra como en el engendrado aquello por lo que se distinguen entre sí. Pero en la persona divina, esto no puede ser más que la esencia, la relación o la propiedad. Por lo tanto, como quiera que convienen en la esencia, es necesario que las personas se distingan entre sí por las relaciones. 2) *Segundo,* porque no hay que entender la distinción en las personas divinas como si se dividiese algo común, puesto que la esencia que les es común, permanece indivisa. Sino que es necesario que lo mismo que constituye la distinción, constituya las realidades distintas. Así es como las relaciones o las propiedades constituyen las hypóstasis o las personas, esto es, en cuanto que son las mismas personas subsistentes, como la paternidad es el Padre y la filiación es el Hijo, ya que en Dios lo abstracto no se diferencia de lo concreto. Pero al concepto de origen se opone el que constituya una hypóstasis o persona, porque el origen, considerado en sentido activo, expresa algo que surge de la persona subsistente, y, por lo tanto, la presupone. Y el origen, en sentido pasivo, como *natividad,* expresa el camino que va a la persona subsistente, pero todavía no la constituye.

Por lo tanto, es mucho mejor decir que las personas o las hypóstasis se distinguen por las relaciones más que por el origen. Pues, aun cuando se distingan por ambos modos, sin embargo, el primero y principal es por las relaciones, según nuestro modo de entender. Por lo tanto, el nombre *Padre* no sólo expresa propiedad, sino también hypóstasis. Pero el nombre *Genitor* o *Generante* indica sólo propiedad. Porque el nombre *Padre* expresa relación, que es distintiva y constitutiva de la hypóstasis. El nombre *Genitor* o *Generante,* expresa origen, que no es distintivo y constitutivo de la hypóstasis.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las personas son las mismas relaciones subsistentes. Por eso, no contradice la simplicidad de las personas divinas el que se distingan por las relaciones.

2. **A la segunda hay que decir:** Las personas divinas no se distinguen en el ser en el que subsisten, ni en algo absoluto, sino sólo por el hecho de que se refieren *a algo.* Por eso, para su distinción es suficiente la relación.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuanto más anterior es una distinción, tanto más cerca está de la unidad. De este modo, debe ser mínima. Por eso la distinción de las personas no debe darse más que por aquello que es mínimo en su distinción, y esto es la relación.

4. *A la cuarta hay que decir:* La relación presupone la distinción de los supuestos cuando es accidente. Pero si la relación es subsistente, no la presupone, sino que la conlleva. Pues cuando se dice que ser relativo es estar referido a otro, por este *otro* se entiende el correlativo, que no es anterior, sino simultáneo en el orden de la naturaleza.

ARTÍCULO 3

Abstraídas mentalmente las relaciones de las personas, ¿permanecen o no permanecen las hipóstasis?

In Sent., 1 d.26 q.1 a.2; *Compend. Theol.,* c.61; *De Pot.,* q.8 a.4.

Objeciones por las que parece que, abstraídas mentalmente las relaciones o propiedades de las personas, las hipóstasis permanecen:

1. Lo que está relacionado con otro porque se le añade algo, puede ser concebido mentalmente después de quitarle lo añadido. Ejemplo: *Hombre* está relacionado con *animal* por un añadido, y sin embargo, *animal* puede ser concebido mentalmente anulado *racional.* Pero la persona es algo añadido a la hipóstasis, ya que *persona es la hipóstasis que se distingue por una propiedad referida a la dignidad* (q.29 a.3 ad 2). Por lo tanto, alejada de persona la propiedad personal, la hipóstasis es todavía concebible.

2. Más aún. Aquello por lo que el Padre es padre y por lo que es *alguien,* no es lo mismo. Pues como el padre lo es por la paternidad, si por la paternidad fuese alguien, se seguiría que el Hijo, en el que no hay paternidad, no sería alguien. Por lo tanto, si mentalmente se despoja al Padre de la paternidad, todavía permanece siendo alguien, que es ser hipóstasis. Por lo tanto, alejada la propiedad de la persona, permanece la hipóstasis.

3. Todavía más. Dice Agustín en V *De Trin.*[8]: *No es lo mismo decir ingénito que decir Padre, porque aunque no hubiese engendrado al Hijo, nada impediría llamarle ingénito.* Pero si no hubiese engendrado al Hijo, no poseería la paternidad. Por lo tanto, suprimida la paternidad, todavía permanece la hipóstasis del Padre como ingénita.

En cambio está lo que Hilario dice en el IV *De Trin.*[9]: *El Hijo nada tiene, a no ser haber nacido.* El Hijo lo es por el nacimiento. Por lo tanto, suprimida la filiación, no permanece la hipóstasis del Hijo. Lo mismo cabe decir de las otras personas.

Solución. *Hay que decir:* Por el entendimiento se hace una doble abstracción. 1) *Una,* por la que lo universal se abstrae de lo particular. Ejemplo: *Animal* de *hombre.* 2) *Otra,* abstrayendo la forma de la materia. Ejemplo: El entendimiento abstrae la forma de círculo de toda materia sensible. La diferencia entre ambas abstracciones consiste en que, al abstraer lo universal de lo particular, desaparece aquello de que se hizo la abstracción. Ejemplo: Si del hombre se abstrae la diferencia de racional, en el entendimiento no permanece el *hombre,* sino solamente *animal.* En cambio, cuando se abstrae la forma de la materia, ambas quedan en el entendimiento. Ejemplo: Si de una lámina abstraemos la forma circular, en el entendimiento quedan por separado los conceptos de círculo y de lámina.

Aunque en Dios no hay universal ni particular, ni forma ni materia realmente, sin embargo, según el modo de significarlo, de estas cosas encontramos alguna semejanza en Dios. Así dice el Damasceno[10] que *lo común es la sustancia, y lo particular la hipóstasis.* Así, pues, si hablamos de la abstracción referida a lo universal y a lo particular, suprimidas las propiedades, en el entendimiento permanece la esencia común, pero no la hipóstasis del Padre, que es como lo particular. Y si hablamos de la abstracción referida a la forma y a la materia, suprimidas las propiedades no personales, permanece el concepto de hipóstasis y de personas. De este modo, aunque el entendimiento prescindiese del Padre como ingénito o espirador, permanece la hipóstasis o la persona del Padre. Pero si intelectualmente se suprime la propiedad personal, se suprime el concepto de hipóstasis. Pues no hay que entender que las propiedades personales se unan a las hipóstasis divinas como la forma al sujeto preexistente, sino que indican sus supuestos, en cuanto que las propiedades son las mismas personas subsistentes, como la paternidad es el mismo Padre. Pues la hipóstasis significa en Dios algo distinto, ya que hipóstasis es sustancia individual. Así, pues, como la relación es lo que distingue y constituye las hipóstasis, como dijimos (a.2), hay que concluir que, suprimidas mentalmente las relaciones personales, las hipóstasis no permanecen.

Pero, como dijimos (a.2), algunos dicen que en Dios las hipóstasis no se distinguen por las relaciones, sino sólo por el origen. Así, el Padre sería una hipóstasis porque no procede de otro, y el Hijo lo sería porque procede de otro por generación. Pero las relaciones que se les añaden como propiedades referentes a la dignidad, constituyen la razón de persona. Por eso son llamadas también personalidades. De ahí concluyen que, suprimidas mentalmente tales relaciones, permanecen las hipóstasis, pero no las personas.

Pero esto no puede ser así por dos motivos. 1) *Primero,* porque las relaciones distinguen y constituyen las hipóstasis, como se demostró (a.2). 2) *Segundo,* porque toda hipóstasis de naturaleza racional es persona, como queda claro por la definición de Boecio[11] cuando dice que *la persona es la sustancia individual de naturaleza racional.* Por lo tanto, para que

8. C.6: ML 42,914. 9. § 10: ML 10,103. 10. *De Fide Orth.* 1.3 c.6: MG 94,1001. 11. *De Duabus Nat.* c.3: ML 64,1343.

fuese hipóstasis y no persona, habría que abstraer por parte de la naturaleza la racionalidad, y no por parte de la persona la propiedad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Persona no añade a hipóstasis una propiedad que la distinga absolutamente, sino *una propiedad que la distingue con respecto a la dignidad.* Todo esto ha de ser tomado como una sola diferencia. La propiedad que distingue pertenece a la dignidad, en cuanto que es entendida como subsistente en la naturaleza racional. Por eso, suprimida de la persona la propiedad que la distingue, no permanece la hipóstasis, permanecería si se suprimiera la racionalidad de la naturaleza. Pues tanto la persona como la hipóstasis es sustancia individual. Por eso en Dios la relación como distintivo entra tanto en el concepto de una como de otra.

2. *A la segunda hay que decir:* Por la paternidad, el Padre no sólo es padre sino que también es persona y es *alguien* o hipóstasis. Sin embargo, no se sigue que el Hijo no sea alguien o hipóstasis, como tampoco no se sigue que no sea persona.

3. *A la tercera hay que decir:* No estaba en el pensamiento de Agustín decir que la hipóstasis del Padre permanece como ingénita si se suprimiera la paternidad, como si la innatibilidad distinguiera y constituyera la hipóstasis del Padre. Pues esto no es posible, ya que, como él mismo dice[12], *ingénito* no añade nada, sino que lo excluye. Pero si se habla un lenguaje común, no todo ingénito es padre; por lo tanto, suprimida la paternidad, en Dios no permanece la hipóstasis del Padre como distintivo de las demás personas, sino sólo en cuanto distinto de las criaturas, tal como lo comprenden los judíos.

ARTÍCULO 4

Los actos nocionales, ¿son o no son previos a las propiedades?

In Sent. 1 d.27 q.1 a.2; *Compend. Theol.,* c.63; *De Pot.,* q.8 a.3 ad 7.

Objeciones por las que parece que los actos nocionales son previos a las propiedades:

1. Dice el Maestro en I *Sent.* d.27[13]: *El Padre es siempre Padre porque siempre engendró al Hijo.* De este modo parece que, intelectualmente, la generación es anterior a la paternidad.

2. Más aún. Intelectualmente, toda relación presupone aquello sobre lo que se fundamenta, como la igualdad la cantidad. Pero la paternidad es la relación fundamentada en una acción: La generación. Por lo tanto, la paternidad presupone la generación.

3. Todavía más. La relación entre generación activa y paternidad es como la existente entre natividad y filiación. Pero la filiación presupone la natividad. Pues el Hijo es Hijo en cuanto que ha nacido. Por lo tanto, la paternidad presupone la generación.

En, cambio, la generación es una operación de la persona del Padre. Pero la paternidad constituye la persona del Padre. Por lo tanto, intelectualmente, la paternidad precede a la generación.

Solución. *Hay que decir:* Según aquellos[14] que sostienen que las propiedades no distinguen y constituyen las hipóstasis, sino que ponen al descubierto las ya constituidas y diferenciadas, hay que afirmar rotundamente que las relaciones, intelectualmente, siguen a los actos nocionales. Así puede decirse sin más: *Porque engendra es padre.*

Pero suponiendo que las relaciones constituyen y distinguen las hipóstasis en Dios, es necesario hacer uso de una distinción. Porque el origen es expresado en Dios en sentido activo y pasivo. En sentido activo, como cuando decimos que la generación se atribuye al Padre, y la espiración, tomada como acto nocional, se atribuye al Padre y al Hijo. En sentido pasivo, como cuando decimos que el nacimiento se atribuye al Hijo y la procesión al Espíritu Santo. Los orígenes en sentido pasivo, intelectualmente preceden absolutamente a las propiedades de las personas de las que proceden, incluso las personales, puesto que el origen en sentido pasivo se indica como camino que lleva a la persona constituida por la propiedad. El origen

12. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.5 c.6: ML 42,915. 13. PEDRO LOMBARDO, c.1 (QR 1,171). 14. Cf. RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trin.* l.4 c.15: ML 196,939.

en sentido activo, intelectualmente, precede también a la relación de la persona que origina, como el acto nocional de la espiración intelectualmente precede a la propiedad relativa y sin nombre, común al Padre y al Hijo. Pero la propiedad personal del Padre puede ser considerada de dos maneras. 1) *Una,* en cuanto relación, y de este modo intelectualmente presupone el acto nocional, porque la relación, en cuanto tal, se fundamenta en un acto. 2) *Otra,* en cuanto constitutiva de la persona, y así la relación se concibe como algo anterior al acto nocional, tal como nosotros concebimos a la persona que actúa como anterior a su acción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando el Maestro dice [15]: *Porque engendra es Padre,* el nombre padre lo toma con el único sentido de relación, no en cuanto persona subsistente. Pues tomado en este sentido, sería necesario decir: *Porque es Padre engendra.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella objeción se refiere a la paternidad en cuanto relación, y no en cuanto que es constitutiva de la persona,

3. *A la tercera hay que decir:* La natividad es el camino hacia la persona del Hijo. De este modo, intelectualmente, precede a la filiación, incluso en cuanto constitutiva de la persona del Hijo. Pero la generación activa se expresa como surgiendo de la persona del Padre. De este modo presupone la propiedad personal del Padre.

CUESTIÓN 41

Sobre la relación personas-actos nocionales

Hay que tratar ahora lo referente a la relación personas-actos nocionales. Esta cuestión plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. Los actos nocionales, ¿son o no son atribuibles a las personas?—2. Dichos actos, ¿son necesarios o voluntarios?—3. Según dichos actos, ¿la persona procede de nada o de algo?—4. En Dios, ¿hay o no hay potencia con respecto al acto nocional?—5. ¿Cuál es el significado de dicha potencia?—6. Los actos nocionales, ¿pueden o no pueden terminar en muchas personas?

ARTÍCULO 1

Los actos nocionales, ¿son o no son atribuibles a las personas?

Objeciones por las que parece que los actos nocionales no son atribuibles a las personas:

1. Dice Boecio en el libro *De Trin.* [1]: *Todos los géneros, cuando se atribuyen a Dios, se convierten en la sustancia divina a excepción de los que indican relación.* Pero la *acción* es uno de los diez géneros. Así, pues, si se atribuye a Dios alguna acción, pertenecerá a su esencia y no a la noción.

2. Más aún. Agustín, en el V *De Trin.* [2], dice que todo lo que se atribuye a Dios, o se hace por razón de la sustancia o de la relación. Pero lo que pertenece a la sustancia se expresa por medio de los atributos esenciales. Lo que pertenece a la relación se expresa por los nombres de las personas y por los de las propiedades. Por lo tanto, excepto éstos, no hay que atribuir a las personas actos nocionales.

3. Todavía más. Es propio de la acción en cuanto tal imprimir una pasión. Pero en Dios no hay pasiones. Por lo tanto, tampoco hay que atribuirle actos nocionales.

En cambio está lo que dice Agustín

15. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.27 c.1 (QR 1,171).

1. C.4: ML 64,1252. 2. C.4.5: ML 42,913,914.

en el libro *De fide ad Petrum*[3]: *Es propio del Padre el hecho que engendra al Hijo.* Pero engendrar es un determinado acto. Por lo tanto, hay que atribuir a Dios actos nocionales.

Solución. *Hay que decir:* En las personas divinas la distinción responde al origen. El origen no se puede designar correctamente a no ser por algunos actos. Así, pues, para designar el orden de origen en las personas divinas fue necesario atribuirles actos nocionales a las personas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo origen está designado por algún acto. A Dios se le puede atribuir un doble orden de origen. 1) *Uno,* en cuanto que la criatura procede de Él. Esto es común a las tres personas. De este modo las acciones que se atribuyen a Dios para designar el proceso de las criaturas en cuanto provenientes de Él, pertenecen a la esencia. 2) *El otro* orden de origen en Dios responde a la procesión personal. Por eso, los actos que designan este orden de origen son llamados nocionales, porque las nociones de las personas son las relaciones que guardan entre sí, como ya quedó demostrado (q.32 a.2.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos nocionales se distinguen de las relaciones sólo por su modo de significación. Pero en realidad son idénticas totalmente. Por eso, el Maestro, en I *Sent.* d.26[4], dice que la generación y el nacimiento, *entre otros nombres, se llaman paternidad y filiación.* Para demostrarlo, hay que tener presente que lo primero por lo que se puede aventurar que una cosa procede de otra, es el movimiento, pues desde el momento en que la disposición de un ser se cambia por el movimiento, es evidente que se da alguna causa. De este modo la acción, en su acepción primitiva, implica *origen del movimiento.* Por eso, así como el movimiento, en cuanto recibido por virtud de alguien, se llama *pasión,* así también el origen del movimiento, en cuanto que empieza en algo y termina en aquello que se mueve, se llama *acción.* Así, pues, si prescindimos del movimiento, la acción no expresa más que el orden o relación de origen en cuanto que de una causa o principio proviene algo. Puesto que en Dios no hay movimiento, la acción personal del que produce una persona, no es más que la relación del principio con la persona que procede del principio. Esto es exactamente lo que expresan las relaciones o nociones. Pero como quiera que de Dios y de los seres inteligibles no podemos hablar más que según lo hacemos de lo sensible, pues de lo sensible tomamos nuestros conocimientos, y en las acciones y pasiones, que implican movimiento, son distintas en las relaciones que surgen de ellas, fue necesario expresar las relaciones de modo independiente al de las personas. Por una parte, como actos. Por otra, como relaciones. Y así resulta evidente que realmente son idénticas y que sólo se diferencian por el modo de expresarlas.

3. *A la tercera hay que decir:* La acción en cuanto que implica origen del movimiento, imprime, en cuanto tal, pasión. En este sentido no hay que entender la acción en las personas divinas. Por eso en Dios no hay pasiones a no ser sólo en sentido gramatical y en cuanto al modo de significar. Es así como al Padre le atribuimos el engendrar, y al Hijo el ser engendrado.

ARTÍCULO 2

Los actos nocionales, ¿son o no son voluntarios?

In Sent., 1 d.6 a.1-3; *Cont. Gentes* 4,11; *De Pot.,* q.2 a.3; q.10 a.2 ad 4.5.

Objeciones por las que parece que los actos nocionales son voluntarios:

1. Dice Hilario en el libro *De Synod.*[5]: *El Padre no engendró al Hijo llevado por una necesidad natural.*

2. Más aún. Dice el Apóstol en Col 1,18: *Nos trasladó al reino de su Hijo amado.* Pero el amor pertenece a la voluntad. Por lo tanto, el Hijo ha sido engendrado por el Padre por voluntad.

3. Todavía más. Nada hay más voluntario que el amor. Pero el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo

3. Cf. FULGENCIO, c.2: ML 65,675. 4. PEDRO LOMBARDO, c.2 (QR 1,165). 5. Al canon 25: ML 10,512.

como Amor. Por lo tanto, procede voluntariamente.

4. Y también. El Hijo procede intelectualmente como Palabra. Pero toda palabra procede del que la dice voluntariamente. Por lo tanto, el Hijo procede del Padre por voluntad, no por naturaleza.

5. Por último. Lo que no es voluntario, es necesario. Así, pues, si el Padre no engendró al Hijo por voluntad, parece deducirse que lo engendró por necesidad. Esto va contra lo expresado por Agustín en el libro *Ad Orosium.*[6]

En cambio está lo que dice Agustín en el mismo libro[7]: *El Padre no engendró al Hijo por voluntad ni por necesidad.*

Solución. *Hay que decir:* Al decir que algo es o se hace voluntariamente, puede ser entendido de dos maneras. 1) *Una,* si el ablativo tiene sentido de simple concomitancia sólo. Ejemplo: Yo puedo decir que *soy hombre por mi voluntad,* porque quiero ser hombre. En este sentido puede decirse que el Padre engendró al Hijo por voluntad, del mismo modo que es Dios por su voluntad, porque quiere ser Dios y quiere engendrar al Hijo. 2) *Otra* manera es cuando el ablativo implica relación de principio. Ejemplo: El artista *obra por la voluntad,* porque la voluntad es el principio de la obra. En este sentido, hay que decir que Dios Padre no engendró al Hijo por voluntad, sino que por voluntad creó a la criatura. Por eso, en el libro *De Synod.*[8] se dice: *Si alguien dice que el Hijo fue hecho por la voluntad de Dios como cualquiera de las criaturas, sea anatema.*

La razón de todo esto está en que la voluntad se distingue de la naturaleza en su modo de causar, pues la naturaleza está determinada hacia una sola cosa, y la voluntad no. Esto es así porque el efecto se asemeja a la forma del que actúa. Es evidente que algo no puede tener más que una sola forma natural, por la que algo tiene ser, y, de este modo, tal como es así actúa. Pero la forma por la que actúa la voluntad no es sólo una, sino que hay varias, según el número de conceptos. De este modo, lo hecho por la voluntad no es tal como es el agente, sino como el agente quiere y comprende que algo sea. Así, pues, la voluntad es el principio de aquello que puede ser de una o de otra manera. El principio por el que algo no puede ser más que de una sola manera es la naturaleza.

Lo que puede ser de una o de otra manera está muy alejado de la naturaleza divina, y esto entra en el concepto de criatura. Porque Dios necesariamente existe por sí mismo, mientras que la criatura fue hecha a partir de la nada. De este modo, los arrianos, empeñados en deducir que el Hijo es una criatura, dijeron que el Padre engendró al Hijo por la voluntad, tomando la voluntad como principio. Nosotros estamos obligados a decir que el Padre engendró al Hijo no por la voluntad, sino por naturaleza. Por eso Hilario en el libro *De Synod.*[9] dice: *La voluntad de Dios dio la sustancia a todas las criaturas, pero el nacimiento perfecto de la sustancia impasible e ingénita, dio al Hijo la naturaleza. Todas las cosas fueron creadas por Dios tal como Él quiso que fueran. Pero el Hijo, nacido de Dios, subsiste tal como Dios es.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella autoridad mencionada va contra los que excluyen de la generación del Hijo incluso la concomitancia de la voluntad paterna, diciendo que de tal manera le engendró naturalmente, que incluso le faltó la voluntad de engendrar. Sucede algo parecido a lo que nos pasa a nosotros, que, por necesidad natural, padecemos muchas cosas que van contra nuestra voluntad, como la muerte, la vejez y otro tipo de debilidades. Esto es lo que se deduce del contexto. Pues se dice[10]: *El Padre no engendró al Hijo contra su voluntad, ni obligado ni forzado por una necesidad natural, cuando no quería.*

2. *A la segunda hay que decir:* El Apóstol llama a Cristo *Hijo amado de Dios* en cuanto que es amado por Dios inmensamente, no porque el amor sea el principio de la generación del Hijo.

3. *A la tercera hay que decir:* Incluso la voluntad, en cuanto que es una cierta naturaleza, quiere naturalmente algo. Como la voluntad del hombre tiende naturalmente a la felicidad. De modo pare-

6. Cf. S. AGUSTÍN, *Dial. Quaest. sexag. quinq.* q.7: ML 40,736. 7. Ib. 8. HILARIO, *De Synod.* ML 10,520. 9. Ib. 10. Ib.

cido Dios quiere y se ama a sí mismo naturalmente. Pero en lo que no es Él mismo, la voluntad de Dios puede quererlo o no, como ya dijimos (q.19 a.3). Así, el Espíritu Santo procede como Amor en cuanto que Dios se ama a sí mismo. Por eso procede naturalmente aun cuando proceda por modo de voluntad.

4. *A la cuarta hay que decir:* También en las concepciones intelectuales hay una reducción a los primeros principios que son conocidos naturalmente. Dios se conoce a sí mismo naturalmente. De este modo, la concepción de la Palabra divina es natural.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dice que algo es necesario *por sí mismo* o *por otro.* Y es necesario *por otro* de dos maneras. 1) *Una,* por una causa agente y coaccionante. En este sentido se dice que es violento. 2) *Otra,* por la causa final. En este sentido se dice que es necesario lo que hace de mediación para el fin, sin lo cual no se podría dar el fin o el bien. Ninguna de estas dos maneras es aplicable a la divina generación, porque Dios ni está ordenado a un fin ni tampoco sometido a coacción. Se llama necesario *por sí mismo* aquello cuya no existencia es imposible. En este sentido se dice que es necesario que Dios exista. De este modo es necesario también que el Padre engendre al Hijo.

ARTÍCULO 3

Los actos nocionales, ¿provienen o no provienen de algo?

In Sent. 1 d.5 q.2 a.1.2; 2 d.11 a.1.

Objeciones por las que parece que los actos nocionales no provienen de algo:

1. Si el Padre engendra al Hijo a partir de algo, este algo o es Él mismo o es otra cosa. Si se trata de otra cosa, como quiera que aquello de lo que un ser se engendra permanece en dicho ser, habría que concluir que en el Hijo hay algo ajeno al Padre. Esto va contra lo que Hilario dice en el VII *De Trin.*[11]: *En ellos nada hay ni diverso ni ajeno.* En cambio, si el Padre engendra al Hijo de sí mismo, como aquello de lo cual se engendra algo, si es permanente, recibirá los atributos propios. Esto es lo que sucede cuando decimos que *el hombre es blanco,* pues el hombre permanece cuando de no blanco se hace blanco. De ser así, hay que concluir o que el Padre después de engendrar al Hijo desaparece, o que el Padre es el Hijo. Esto es falso. Por lo tanto, el Padre no engendra al Hijo de algo, sino a partir de la nada.

2. Más aún. Aquello de lo que se engendra algo, es principio de aquello que se engendra. Por lo tanto, si el Padre engendra al Hijo de su esencia o de su naturaleza, hay que concluir que la esencia o la naturaleza del Padre es principio del Hijo. Pero no principio material, porque la materia no se da en Dios. Por lo tanto, se trata de un principio cuasi activo, como el que engendra lo es del engendrado. Así, se concluye que la esencia engendra. Esto fue rechazado (q.39 a.5).

3. Todavía más. Agustín dice[12] que las tres personas no son a partir de la misma esencia, porque la esencia no es algo distinto de la persona. Pero la persona del Hijo no es distinta de la esencia del Padre. Por lo tanto, el Hijo no es de la esencia del Padre.

4. Por último. Toda criatura existe a partir de la nada. Pero en la Escritura el Hijo es llamado criatura. Así, en Ecl 24,5 por boca de la sabiduría engendrada se dice: *Yo salí de la boca del Altísimo, primogénita antes de toda criatura.* Y más adelante (v.14) por boca de la misma sabiduría se dice: *Desde el principio, y antes de los siglos, fui creada.* Por lo tanto, el Hijo no es engendrado a partir de algo, sino a partir de la nada. De forma parecida puede objetarse con respecto al Espíritu Santo. Así, se dice en Zac 12,1: *Dijo el Señor, el que alarga los cielos y fundamenta la tierra, el que crea el espíritu del hombre dentro de él.* Y en Am 4,13: *Yo soy el que forma los montes y crea el espíritu.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[13]: *El Padre Dios engendró un Hijo igual a Él de su naturaleza sin principio.*

Solución. *Hay que decir:* El Hijo no es engendrado a partir de la nada, sino de

11. §39: ML 10,232. 12. *De Trin.* 1.7 c.6: ML 42,945. 13. Cf. FULGENCIO c 2: ML 65,676.

la sustancia del Padre. Ya quedó demostrado anteriormente (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3) que la paternidad, la filiación y el nacimiento son algo verdadero y propio en Dios. La diferencia entre la verdadera generación por la que alguien procede como Hijo, y la fabricación, consiste en que el artista hace algo a partir de una materia exterior, como el carpintero hace un banco de madera; en cambio, el hombre engendra al hijo de sí mismo. Así como el artista hace algo a partir de la materia, Dios lo hace a partir de la nada, como se demostrará más adelante (q.45 a.2).

No porque la nada sea elemento constitutivo de la sustancia de las cosas, sino porque Dios produce toda la sustancia de algo sin presuponer cosa alguna. Así, pues, si el Hijo procediese del Padre como algo surgido de la nada, su relación con el Padre sería idéntica a la relación existente entre el artista y su obra. Es evidente que no se le podría aplicar propiamente la filiación, a no ser por una muy tenue semejanza. Por todo lo cual se deduce que, si el Hijo procediese del Padre como algo que surge a partir de la nada, no sería Hijo verdadero y propio. Esto va contra lo que se dice en 1 Jn 3,20: *Para que existamos en su verdadero Hijo Jesucristo.* Así, pues, el verdadero Hijo de Dios no existe a partir de la nada, ni ha sido hecho, sino sólo engendrado.

Por otra parte, si las cosas hechas por Dios a partir de la nada son llamadas hijos de Dios, hay que entenderlo en sentido metafórico y en cuanto que tienen alguna semejanza con el Hijo verdadero. Por lo tanto, en cuanto que sólo Él es el Hijo verdadero y natural de Dios, es llamado Unigénito, tal como se dice en Jn 1,18: *El Unigénito, que está en el seno del Padre, Él mismo nos lo ha contado.* En cambio, por lo que respecta a los hijos adoptivos, llamados así por asemejarse a Él, metafóricamente es llamado *Primogénito,* según aquello de Rom 8,29: *A los que conoció y predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Este sea el Primogénito de muchos hermanos.*

Por lo tanto, hay que concluir que el Hijo de Dios ha sido engendrado de la sustancia del Padre. Sin embargo, hay que decir también que de forma distinta a como lo es el hombre. Pues parte de la sustancia del hombre que engendra pasa a. la sustancia del engendrado. Pero la naturaleza divina es indivisible. Por eso es necesario que el Padre, engendrando al Hijo, no le transmita parte de su naturaleza, sino que le comunique toda su naturaleza, permaneciendo tan sólo la distinción de origen, como ya se dijo anteriormente (q.40 a.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que el Hijo ha nacido del Padre, la preposición *de* expresa principio generador consustancial, no principio material. Lo que se produce de la materia, pasa al ser por transmutación de aquello de lo que se produce, pues adquiere una nueva forma. En cambio, la esencia divina no es transmutable, ni puede adquirir ninguna forma nueva.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando el Maestro en I *Sent.* d. 5[14] dice que el Hijo es engendrado *de la esencia del Padre,* se está designando una relación de principio cuasi activo. Lo explica así: *El Hijo es engendrado de la esencia del Padre, esto es, del Padre, que es la esencia.* Por lo cual, Agustín en el XV *De Trin.*[15] dice: *Cuando digo del Padre, que es la esencia, es lo mismo que si dijera, más claramente, de la esencia del Padre.* Pero esto no parece suficiente para aclarar el sentido de aquella frase. Pues también podemos decir que la criatura es *de Dios, en esencia,* y, sin embargo, no podemos decir que sea *de la esencia de Dios.* Por todo lo cual, hay que decir, para una mejor explicación, que la preposición *de* implica siempre consustancialidad. Por eso, no decimos que un edificio sea *del constructor,* porque éste no es causa consustancial. En cambio sí podemos decir que una cosa es de otra siempre que un modo, sea el que sea, signifique principio consustancial. Bien principio activo, y así se dice que el hijo es *del padre.* Bien principio material, y así se dice que el cuchillo es *de hierro.* Bien principio formal, aunque esto solamente se puede aplicar a cosas cuyas formas sean subsistentes y no informen a otro, y así se puede decir de un ángel que es *de naturaleza intelectual.*

14. PEDRO LOMBARDO, c.2 (QR 1,49).

15. C.13: ML 42,1076.

Este último es precisamente el modo en el que decimos que el Hijo es engendrado de la esencia del Padre, en cuanto que la esencia del Padre, comunicada por generación al Hijo, subsiste en Él.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice: *El Hijo es engendrado de la esencia del Padre,* se añade algo respecto a lo cual se puede salvar la distinción. Pero cuando se dice: *Las tres personas son de la esencia divina,* nada hay que permita encontrar la distinción que supone tal expresión. Por lo tanto, no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se dice: *La sabiduría es creada,* puede ser entendido no de la sabiduría que es el Hijo de Dios, sino de la sabiduría creada que Dios concedió a las criaturas. Pues se dice en Ecl 1,9-10: *Él mismo la creó* (a la sabiduría) *por el Espíritu Santo y la derramó sobre todas sus obras.* Por otra parte, tampoco hay inconveniente en que un mismo texto de la Escritura hable de la sabiduría engendrada y de la creada, porque la sabiduría creada es una determinada participación de la sabiduría increada. También el texto puede referirse a la naturaleza creada asumida por el Hijo, con el siguiente sentido: *Desde el principio y antes de los siglos fui creada,* es decir, *se previó que me uniría a la criatura.* También puede entenderse que se llame a la sabiduría *engendrada* y *creada* para darnos a entender el modo de la divina generación. Pues en la generación lo que es engendrado recibe la naturaleza del que engendra, que es una perfección. En cambio, en la creación el creador no se transforma, pero la criatura tampoco recibe la naturaleza del creador. Por lo tanto, si al Hijo se le llama, a un mismo tiempo, creado y engendrado, es para que la *creación* sea entendida como la inmutabilidad del Padre, y en *generación,* la unidad de naturaleza del Padre y del Hijo. Así es como interpreta el texto de la Escritura Hilario en el libro *De Synod.*[16] Las autoridades que hemos mencionado no hablan del Espíritu Santo, sino del espíritu creado, que unas veces es llamado viento, otras aire, otras aliento del hombre, otras también alma o alguna otra sustancia invisible.

ARTÍCULO 4

En Dios, ¿hay o no hay potencia con respecto al acto nocional?

In Sent. 1 d.7 q.1 a.1; *De Pot.* q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que en Dios no hay potencia con respecto al acto nocional:

1. Toda potencia es activa o pasiva. Pero ninguna de las dos es aplicable aquí, pues en Dios no hay potencia pasiva, como quedó demostrado anteriormente (q.25 a.1). Y la potencia activa no compete a una persona con respecto a otra, puesto que las personas divinas no han sido hechas, como ya se demostró (a.3). Por lo tanto, en Dios no hay potencia con respecto al acto nocional.

2. Más aún. La potencia está referida a lo posible. Pero las personas divinas no entran en el número de lo posible, sino en el de lo necesario. Por lo tanto, con respecto a los actos, nocionales, por los que proceden las divinas personas, no hay que admitir en Dios la potencia.

3. Todavía más. El Hijo procede como Palabra, que es concepción intelectual. El Espíritu Santo procede como Amor, que pertenece a la voluntad. Pero tal como quedó establecido anteriormente (q.25 2.1 ad 3.4), en Dios la potencia se refiere a sus efectos, no a su saber ni a su querer. Por lo tanto, en Dios no debe hablarse de potencia con respecto al acto nocional.

En cambio está lo que dice Agustín en *Contra Maximinum haereticum*[17]*: Si el Padre no pudo engendrar un Hijo igual a Él, ¿dónde está la omnipotencia de Dios Padre?* Por lo tanto, en Dios hay potencia con respecto a los actos nocionales.

Solución. *Hay que decir:* Por lo mismo que en Dios ponemos actos nocionales, es necesario que se ponga también la potencia con respecto a dichos actos, pues la potencia no significa más que principio de algún acto. Por lo tanto, si entendemos al Padre como principio de generación, y al Padre y al Hijo como principio de espiración, es necesario que atribuyamos al Padre la potencia para engendrar, y al Padre y al Hijo la poten-

16. Al canon 5: ML 10,494. 17. L.2 c.7: ML 42,762.

cia para espirar. Porque la potencia para engendrar indica que el que engendra engendra. Pues todo el que engendra, engendra algo. Por lo tanto es necesario que se ponga en todo el que engendra la potencia para engendrar, así como en el que espira la potencia para espirar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como, atendiendo a los actos nocionales, ninguna persona procede como algo hecho, así tampoco la potencia con respecto a los actos nocionales es atribuida a Dios en cuanto referida a alguna persona hecha, sino sólo en cuanto referida a la persona que procede.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo posible, en cuanto opuesto a lo necesario, se fundamenta en la potencia pasiva, que no se da en Dios. Por lo tanto, tampoco hay en Él ninguno de estos tipos de posible, sino sólo lo posible en cuanto que está contenido en lo necesario. En este sentido puede decirse que, por lo mismo que es posible que Dios exista, es posible que el Hijo sea engendrado.

3. *A la tercera hay que decir:* Potencia significa principio. El principio implica distinción de aquello de que es principio. Y en las cosas que se dicen de Dios hay que tener presente una doble distinción: una real y otra de razón. Dios se distingue con distinción real, por su esencia, de las cosas, de las que es principio por creación. Así como con distinción real se distingue una persona de otra cuyo principio es por vía de acto nocional. Pero en Dios la acción no se distingue del agente más que con distinción de razón, pues, de no ser así, la acción sería un accidente en Dios. Por lo tanto, con respecto a aquellas acciones por las que las cosas proceden de Dios siendo esencial o personalmente distintas, a Dios podemos atribuirle la potencia en el sentido propio de principio. Así, atribuimos a Dios la potencia para crear, y también le podemos atribuir la de engendrar y la de espirar. Pero entender y querer no son actos que indiquen procesión de algo personal o esencialmente distinto de Dios. Por lo tanto, con respecto a dichos actos, en Dios no se salva la razón de potencia, a no ser sólo según nuestro modo de entender y hablar, pues en Dios concebimos entendimiento y entender, y, sin embargo, el entender de Dios es su misma esencia, que no tiene principio.

ARTÍCULO 5

La potencia para engendrar, ¿indica relación y no esencia?

In Sent. 1 d.7 q.1 a.2; *De Pot.* q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que la potencia para engendrar o espirar indica relación y no esencia:

1. Por definición, potencia significa principio, pues se dice que la potencia activa es el principio de acción, como consta en V *Metaphys.*[18] Pero en Dios, el principio con respecto a la persona tiene sentido nocional. Por lo tanto, en Dios potencia no indica esencia, sino relación.

2. Más aún. En Dios no hay diferencia entre poder y hacer. Pero en Dios generación indica relación. Por lo tanto, esto mismo indica la potencia para engendrar.

3. Todavía más. Lo que en Dios significa la esencia, es común a las tres personas. Pero la potencia para engendrar no es común a las tres personas, sino propia del Padre. Por lo tanto, no significa esencia.

En cambio, así como Dios puede engendrar al Hijo, así también quiere hacerlo. Pero la voluntad de engendrar indica la esencia. Por lo tanto, esto mismo significa la potencia para engendrar.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[19] dijeron que la potencia para engendrar en Dios significaba relación. Pero esto no es posible, pues en un agente cualquiera se llama potencia a aquello por lo cual obra. Todo el que produce algo por su acción, produce algo semejante a él en cuanto a la forma por la que actúa. Ejemplo: El hombre engendrado es semejante en la naturaleza humana al que engendra, pues en virtud de esta misma naturaleza el padre puede engendrar un hombre. Por lo tanto, la potencia para engendrar, en quien engendra, es aquello en lo que el engendrado se asemeja al

18. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.1 (BK 1019a15): S. Th. lect.14 n.955. 19. Opinión atribuida a S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.7 a.u. q.1 concl. (QR 1,136).

que engendra. El Hijo de Dios se asemeja al Padre que le engendra en la naturaleza divina. Por eso, la naturaleza divina en el Padre es la potencia para engendrar. De ahí lo que dice Hilario en V *De Trin.*[20]: *El nacimiento de Dios no puede por menos de tener la naturaleza de donde surgió, y esta naturaleza no es otra que el Dios subsistente, que, además, subsiste sólo en Dios mismo.*

Así, pues, hay que decir que la potencia para engendrar significa, sobre todo, la esencia divina, como dice el Maestro en I *Sent.* d.7[21], y no sólo relación. Y tampoco significa sólo la naturaleza de tal manera que signifique por igual tanto la esencia como la relación, porque, aun cuando la paternidad se significa como forma del Padre, sin embargo, es una propiedad personal con respecto al Padre, como la forma individual lo es con respecto a cualquier individuo creado. En lo creado, la forma individual constituye la persona que engendra, pero no aquello por lo que el que engendra engendra; en caso contrario, Sócrates engendraría a Sócrates. Por lo tanto, por paternidad no puede ser entendido aquello por lo cual el padre engendra, pues, de lo contrario, el padre engendraría al padre. Sino que, aquello por lo cual el Padre engendra es la naturaleza divina, en la cual se asemeja al Hijo. Es así como el Damasceno[22] dice que *la generación es obra de la naturaleza,* no porque sea ella la que engendra, sino porque es aquello por lo que el que engendra engendra. De este modo, la potencia para engendrar significa directamente la naturaleza divina. Indirectamente, la relación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La potencia no significa la misma relación de principio, pues, de ser así, sería del género de la relación. Sino que indica lo que es principio, y no en el sentido en que el agente es llamado principio, sino en el sentido en el que es principio aquello por lo que el agente actúa. Ahora bien, el agente se distingue de lo que hace, y el que engendra se distingue de lo engendrado. Pero aquello por lo que engendra el que engendra, es común tanto al que engendra como al engendrado, y será tanto o más común cuanto más perfecta sea la generación. Por lo tanto, como quiera que la generación divina es absolutamente perfecta, aquello por lo que el que engendra engendra es común tanto al que engendra como al engendrado. Además, es idéntico en número y no solamente en especie, como sucede en las criaturas. Por lo tanto, diciendo que la esencia divina es *el principio por el que engendra el que engendra,* no se sigue que la esencia divina sea distinta del engendrado. Sí se seguiría si dijéramos que la esencia divina *engendra.*

2. *A la segunda hay que decir:* En Dios, la potencia para engendrar y la generación son idénticas como la esencia divina es realmente lo mismo que la generación y la paternidad, si bien no lo son conceptualmente.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando decimos *potencia para engendrar,* directamente expresamos la potencia. Indirectamente, la generación. Lo mismo sucede al decir la *esencia del Padre.* Por lo tanto, en cuanto a la esencia expresada, la potencia para engendrar es común a las tres personas. En cuanto a su implicación nocional, es propia de la persona del Padre.

ARTÍCULO 6

El acto nocional, ¿puede o no puede terminar en muchas personas?

In Sent., 1 d.7 q.2 a.2 q.ª1.2; *De Pot.,* q.2 a.4; q.9 a.9 ad 1-3.

Objeciones por las que parece que el acto nocional puede terminar en muchas personas, de modo que en Dios pueden ser muchas las personas engendradas o espiradas:

1. Todo el que tiene potencia para engendrar, puede engendrar. Pero el Hijo tiene potencia para engendrar. Por lo tanto, puede engendrar. Pero no a sí mismo; por lo tanto, a otro hijo. Consecuentemente, puede haber varios hijos en Dios.

2. Más aún. Agustín, en *Contra Maximinum*[23], dice: *El Hijo no engendró al creador. No porque no pudiera, sino porque no hacía falta.*

20. § 37: ML 10,155. 21. PEDRO LOMBARDO, c.2 (QR 1,56). 22. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,812. 23. l.2 c.12: ML 42,768.

3. Todavía más. Dios Padre es más poderoso para engendrar que el padre creado. Pero un mismo hombre puede engendrar varios hijos. Por lo tanto, también Dios; de modo especial si se tiene presente que, habiendo engendrado un Hijo, el poder del Padre para engendrar no queda disminuido.

En cambio, en Dios no hay diferencia entre ser y poder. Así, pues, si en Dios pudiera haber varios hijos, habría varios hijos. Consecuentemente, habría más personas que las tres existentes. Esto es herético.

Solución. *Hay que decir:* Creo, dice Atanasio[24], que en Dios *sólo hay un Padre, un Hijo, un Espíritu Santo.* Cuatro argumentos prueban eso. 1) *Primero,* partiendo de las relaciones, que es lo único que distingue las personas. Pues, como quiera que las personas divinas son las mismas relaciones subsistentes, en Dios no puede haber muchos padres o muchos hijos, a no ser que hubiera muchas paternidades y muchas filiaciones. Pero esto sólo sería posible en los seres que se distinguieran por la materia, pues las formas de una especie no se multiplican más que por la materia. Y en Dios no hay materia. Por lo tanto, en Dios no puede haber más que una sola filiación subsistente, como la blancura subsistente no puede ser más que una. 2) *Segundo,* por las procesiones. Pues Dios todo lo entiende y lo quiere con un solo y simple acto. Por lo tanto, no puede haber más que una sola persona que proceda a modo de palabra, que es el Hijo. Y sólo otra que proceda a modo de amor, y es el Espíritu Santo. 3) *Tercero,* por el modo de proceder. Pues las mismas personas proceden naturalmente, como dijimos (a.2). Y la naturaleza está determinada a una sola cosa. 4) *Cuarto,* por la perfección de las personas divinas. Pues el Hijo es perfecto porque en Él está contenida toda la filiación divina y porque no hay más que un solo Hijo. Lo mismo cabe decir de las otras personas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque esencialmente puede admitirse que la potencia del Padre la tiene también el Hijo, sin embargo, no puede admitirse que el Hijo tenga potencia para engendrar, si con la expresión *para engendrar* se está haciendo uso de un gerundio activo con el sentido de que el Hijo tiene potencia para engendrar. Pues, aun cuando el Padre y el Hijo sean lo mismo, sin embargo, al Hijo no le corresponde ser Padre debido a la diferencia nocional. Sin embargo, si con la expresión *para engendrar* se está haciendo uso de un gerundio pasivo, el Hijo tendría potencia para ser engendrado. Lo mismo cabría decir si con tal expresión se hiciera uso de un gerundio impersonal, pues el sentido sería: *potencia para poder ser engendrado,* esto es, potencia por la que es engendrado por otra persona.

2. *A la segunda hay que decir:* Con aquella frase, Agustín no intenta decir que el Hijo pueda engendrar un hijo, sino que el no engendrarlo no se debe a incapacidad del Hijo, como se demostrará mas adelante (q.42 a.6 ad 3).

3. *A la tercera hay que decir:* La inmaterialidad y perfección divinas exigen que no pueda haber muchos hijos en Dios, como dijimos (sol.). Por lo tanto, el que no haya varios hijos no es debido a la incapacidad del Padre para engendrar.

CUESTIÓN 42

Sobre la relación de las personas divinas entre sí. Igualdad y semejanza

Hay que tratar ahora lo referente a las relaciones de las personas entre sí. Primero, en cuanto a la igualdad y la semejanza. Segundo, en cuanto a

24. *Symbolo Quicumque:* DZ 39.

la misión. La cuestión sobre lo primero, plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. ¿Hay o no hay igualdad en las personas divinas?—2. La persona que procede, ¿es o no es igual a aquella de la que procede en lo que se refiere a la eternidad?—3. ¿Hay o no hay algún orden en las personas divinas?—4. Las personas divinas, ¿son o no son iguales en cuanto a su grandeza?—5. ¿Una está o no está en la otra?—6. ¿Son o no son iguales en lo que se refiere al poder?

ARTÍCULO 1

En las personas divinas, ¿hay o no hay igualdad?

In Sent., 1 d.19 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas no hay igualdad:

1. Como consta por el Filósofo en V *Metaphys.* [1], la igualdad responde a que hay unidad en la cantidad. En las personas divinas no hay cantidad continua intrínseca, denominada magnitud, ni extrínseca. llamada lugar y tiempo. Tampoco hay igualdad por la cantidad discreta, pues dos personas son más que una. Por lo tanto, la igualdad no les corresponde a las personas divinas.

2. Más aún. Las personas divinas son de la misma esencia, como dijimos anteriormente (q.39 a.2). La esencia se enuncia por modo de forma. Pero convenir en la forma no produce la igualdad, sino la semejanza. Por lo tanto, hay que decir que en Dios hay semejanza, no igualdad.

3. Todavía más. Aquellas cosas que son iguales, su igualdad es recíproca, pues se dice: el igual es igual al igual. Pero las personas divinas pueden ser llamadas recíprocamente iguales. Porque, como dice Agustín en VI *De Trin.*[2], *si la imagen reproduce fielmente aquello de lo que es imagen, ella misma se igualará al original y no éste a su imagen.* La imagen del Padre es el Hijo. De este modo el Padre no es igual al Hijo. Por lo tanto, en las personas divinas no hay igualdad.

4. Por último. La igualdad es una determinada relación. Pero ninguna relación es común a todas las personas, las cuales, precisamente por las relaciones, se distinguen entre sí. Por lo tanto, no hay igualdad en las personas divinas.

En cambio está lo que dice Atanasio[3]: *Las tres personas son coeternas y coiguales entre sí.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que admitamos la igualdad entre las personas divinas. Porque, según el Filósofo en X *Metaphys.*[4], la igualdad es la negación de mayor y menor. Pero en las personas divinas no se puede hablar de mayor ni de menor porque, como dice Boecio en el libro *De Trin.*[5], *admiten diferencia,* esto es, en la deidad, *los que hablan de aumento y disminución, como los arrianos, los cuales, al poner grados de mérito en la Trinidad, destruyen la unidad y la convierten en pluralidad.*

La razón de esto está en que los seres desiguales no pueden tener la misma cantidad numérica. En Dios la cantidad no es más que su esencia. Por lo tanto, hay que concluir que, si en las personas divinas hubiera alguna desigualdad, no poseerían la misma esencia, y, consecuentemente, no serían un único Dios, lo cual es imposible. Así, pues, es necesario que se confiese que hay igualdad en las personas divinas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos tipos de cantidad. Una, la llamada cantidad *de masa* o cantidad dimensiva, que solamente se da en los seres corpóreos. Por eso, no tiene cabida en Dios. Otra es la cantidad *virtud,* que se mide por el grado de perfección de alguna naturaleza o alguna forma. Esta es la que se indica al decir que una cosa es más o menos caliente, en cuanto que es más o menos perfecta su cualidad de calor. La cantidad virtual

1. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.4 (BK 1021a12): S. Th. lect.17. 2. C.10: ML 42,931. 3. *Symbolo Quicumque* (DZ 39). 4. ARISTÓTELES, 9 c.5 n.6 (BK 1056a22): S. Th. lect.7 n.2069. 5. C.1: ML 64,1249.

puede ser vista primero en su misma raíz, esto es, en la misma perfección de la forma o de la naturaleza. Así, se habla de una grandeza espiritual y de un gran calor, atendiendo a su perfección o intensidad. De este modo, Agustín, en VI *De Trin.*[6], dice: *En las cosas que no son grandes por su masa, ser mayor es ser mejor.* Pues se llama mejor a lo más perfecto. Segundo, puede ser vista en lo que se refiere a los efectos de la forma. El primer efecto de la forma es el ser, pues todo tiene ser por razón de su forma. El segundo efecto, la operación, pues todo agente obra por su forma. Así, pues, la cantidad virtual puede ser considerada con respecto al ser o con respecto a la operación. Con respecto al ser, lo que tiene una naturaleza más perfecta es también lo más duradero. Con respecto a la operación, los seres de naturaleza más perfecta son los más capacitados para obrar. Consecuentemente, como dice Agustín en el libro *De Fide ad Petrum*[7], la igualdad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo *hay que entenderla en el sentido de que ninguno de ellos precede en la eternidad, ni excede en la magnitud, ni supera en el poder.*

2. *A la segunda hay que decir:* Allí donde hay igualdad por la cantidad virtual, la igualdad incluye semejanza y algo más, porque excluye el exceso. Aquellas cosas que participan de la misma forma, pueden ser llamadas semejantes, aunque no participen en el mismo grado. Así, puede decirse que el aire se asemeja al fuego por participar del calor. Pero no pueden ser llamadas iguales si una cosa participa más perfectamente de aquella forma que otra. Como quiera que el Padre y el Hijo no sólo tienen la misma naturaleza, sino que la poseen con igual perfección, no solamente decimos que el Hijo es semejante al Padre, y así rechazamos el error de Eunomio[8], sino que también decimos que es igual, con lo cual rechazamos el de Arrio[9].

3. *A la tercera hay que decir:* En Dios la igualdad o la semejanza puede ser indicada de dos maneras: con nombres o con verbos. Indicarla con nombres significa que tanto la igualdad como la semejanza en las personas divinas es mutua. Pues el Hijo es igual y semejante al Padre, y al revés. Esto es así porque la esencia divina no es mayor en el Padre que en el Hijo. Por eso, así como el Hijo tiene la magnitud del Padre, y en esto consiste ser igual al Padre, el Padre tiene la magnitud del Hijo, y en esto consiste ser igual al Hijo. Pero en lo que se refiere a las criaturas, como dice Dionisio en c.9 *De Div. Nom.*[10], *no hay reciprocidad de igualdad y semejanza.* Esto es así porque, al hablar de las criaturas, se dice que lo causado es semejante a la causa en cuanto que tiene la forma de la causa. Pero no se dice lo contrario, porque la forma principalmente está en la causa, secundariamente en el efecto. Indicarla con verbos, significa igualdad con movimiento. Y, aunque en Dios no hay movimiento, sin embargo, sí se da la *recepción.* Así, pues, porque el Hijo recibe al Padre por lo que es igual a Él, pero no al revés, decimos que el Hijo es igual al Padre, y no al revés.

4. *A la cuarta hay que decir:* En las personas divinas no hay que tener presente más que la esencia, en la que convienen, y las relaciones, en las que se distinguen. La igualdad implica ambas cosas, esto es, la distinción de las personas, pues nada es llamado igual a sí mismo, y la unidad de esencia, pues las personas divinas son iguales entre sí porque tienen la misma magnitud y esencia. Es evidente que un individuo no puede relacionarse consigo mismo por una relación real, como tampoco una relación con otra por una tercera. Por eso, cuando decimos que la paternidad se opone a la filiación, dicha oposición no es una relación media entre la paternidad y la filiación, porque, en ambos casos, la relación se multiplicaría indefinidamente. Por lo tanto, la igualdad y la semejanza en las personas divinas no es una relación real distinta de las relaciones personales. No obstante, conceptualmente, están incluidas tanto las relaciones que distinguen a las personas como la unidad de esencia. Por todo lo cual, el Maestro en I *Sent.* d.31[11], dice que en las personas divinas *sólo la apelación es relativa.*

6. C.8: ML 42,929. 7. Cf. FULGENCIO, c.1: ML 65,674. 8. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 54: ML 42,40. 9. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* § 49: ML 42,39. 10. § 6: MG 3,913: S. Th. lect.3. 11. PEDRO LOMBARDO, c.1 (QR 1,190).

ARTÍCULO 2

La persona que procede, ¿es o no es coeterna con su principio, como el Hijo con el Padre?

In Sent., 3 d.11 a.1; *In Io.,* c.1 lect.1; *Compend. Theol.,* c.43; *De Pot.,* q.3 a.13.

Objeciones por las que parece que la Persona que procede no es coeterna con su principio, como el Hijo con el Padre:

1. Arrio[12] designa doce modos de generación. 1) *Primero,* como el de la línea, que surge del punto. Ahí falta la igualdad de simplicidad. 2) *Segundo,* como el de los rayos que surgen del sol. Ahí falta la igualdad de naturaleza. 3) *Tercero,* como el carácter, o la impresión con el sello. Ahí falta la consustancialidad y la eficiencia de poder. 4) *Cuarto,* como el de la buena voluntad comunicada por Dios. Ahí falta la consustancialidad. 5) *Quinto,* como el accidente emana de la sustancia. Al accidente le falta la sustancia. 6) *Sexto,* como el de la especie abstraída de la materia, al modo como el sentido recibe las imágenes de lo sensible. Ahí falta la igualdad de simplicidad espiritual. 7) *Séptimo,* como el del estímulo de la voluntad por el pensamiento. Dicho estímulo es temporal. 8) *Octavo,* como el de la transfiguración. Una imagen está hecha de un metal, pero es material. 9) *Noveno,* como el del movimiento causado por el motor. Ahí se incluye el efecto y la causa. 10) *Décimo,* el de la especie deducida del género. Esto no le corresponde a Dios, pues el Padre no se dice del Hijo como el género de la especie. 11) *Undécimo,* como aquello de lo que emana una idea, como un arcón emana del que hay en la mente. 12) *Duodécimo,* el del nacimiento, cómo del Padre nace el Hijo. Ahí hay antes y después en el tiempo. Por todo lo cual se ve que, cualquiera que sea el modo como una cosa procede de otra, o bien le falta la igualdad de naturaleza, o bien la duración. Así, pues, si el Hijo procede del Padre hay que decir, o que es inferior al Padre, o que es posterior, o ambas cosas.

2. Más aún. Todo lo que procede de otro, tiene principio. Pero nada eterno tiene principio. Por lo tanto, el Hijo no es eterno. Tampoco el Espíritu Santo.

3. Todavía más. Todo lo que se corrompe deja de existir. Por lo tanto, todo lo que es engendrado empieza a existir, ya que para esto es engendrado, para que exista. Pero el Hijo es engendrado por el Padre. Por lo tanto, empezó a existir, y no es coeterno con el Padre.

4. Por último. Si el Hijo es engendrado por el Padre, o siempre se está engendrando, o bien se puede fijar el momento de su generación. Si siempre es engendrado, como quiera que mientras un ser es engendrado es imperfecto, tal como aparece en los seres sometidos a la sucesión, que están en un continuo hacerse, hay que concluir que el Hijo es siempre imperfecto, lo cual es incongruente. Por lo tanto, hay que fijar el instante de su generación. Consecuentemente, antes de dicho instante el Hijo no existía.

En cambio está lo que dice Atanasio[13]: *Todas las tres personas son coeternas entre sí.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el Hijo es coeterno con el Padre. Para demostrarlo, hay que tener presente que el hecho de que una cosa procedente de otra como de su principio sea posterior al principio, puede depender de lo siguiente: o de la causa agente o de la acción. Por parte de la causa agente, puede ser voluntario o natural. En los agentes voluntarios, la posterioridad se debe a la elección temporal, pues así como el agente voluntario puede escoger la forma que ha de dar al efecto, como dijimos anteriormente (q.41 a.2), así también puede elegir el tiempo en el que lo ha de producir. En lo que se refiere a los agentes naturales, hay agentes que no tienen desde el principio la capacidad o la perfección para obrar, sino que la adquieren por el tiempo, tal como sucede con el hombre, que desde el instante primero no está en condiciones para engendrar. Por parte de la acción, lo que impide que un ser procedente de principio sea simultáneo con su principio es el hecho de que la acción es suce-

12. Cf. CÁNDIDO ARRIANO, *De Gener. Div.:* ML 8,1015. 13. *Symbolo Quicumque* (DZ 39).

siva. Por eso, suponiendo que la causa de una determinada acción empezase a actuar en el mismo instante de su existencia, el efecto no se produciría en aquel mismo instante, sino en el que acabase la acción.

Es evidente que, según lo establecido (q.41 a.2), el Padre no engendra al Hijo por voluntad, sino por naturaleza. Asimismo, la naturaleza del Padre es perfecta desde la eternidad. Y también la acción por la que el Padre engendra al Hijo no es sucesiva, porque, de ser así, el Hijo sería engendrado sucesivamente y su generación sería material y con movimiento, lo cual es imposible. Hay que concluir, por tanto, que el Hijo existió siempre que existió el Padre, y, consecuentemente, el Hijo es coeterno con el Padre. Y el Espíritu Santo lo es con los dos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Agustín en el libro *De Verbis Domini*[14], ningún modo de procesión de las criaturas representa perfectamente la generación divina. Por eso es necesario llegar a una representación partiendo de muchos modos, a fin de que con uno se supla lo que le falta al otro. Por eso se dice en el *Concilio de Éfeso: El Esplendor te delata que el Hijo coexiste siempre coeterno con el Padre. La Palabra descubre la impasibilidad del nacimiento. El nombre del Hijo insinúa la consustancialidad.* Sin embargo, lo que mejor la representa es la procesión de la palabra que brota del entendimiento, que no es posterior a aquel de quien procede, a no ser que dicho entendimiento pase de la potencia al acto. Y esto no se puede decir de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La eternidad excluye el principio de duración, pero no el principio de origen.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda corrupción es una determinada mutación. Por eso, todo lo que se corrompe empieza a no ser y deja de ser. Pero la generación divina no es una transmutación, como dijimos anteriormente (q.27 a.2). Por lo tanto, el Hijo siempre es engendrado y el Padre siempre engendra.

4. *A la cuarta hay que decir:* En el tiempo hay algo que es indivisible: el instante. Y algo duradero: el tiempo. Pero en la eternidad el mismo *ahora* indivisible permanece siempre, como dijimos (q.10 a.2 ad 1; a.4 ad 2). La generación del Hijo no se da en el *ahora* del tiempo o en el tiempo, sino en la eternidad. De este modo, para indicar la presencialidad y la permanencia de la eternidad, puede decirse que *siempre nace,* como dijo Orígenes[15]. Pero, como dicen Gregorio[16] y Agustín[17], es mejor decir que *siempre es nacido,* a fin de que el término *siempre* indique la permanencia de la eternidad; y *nacido,* la perfección del engendrado. Por lo tanto, ni el Hijo es imperfecto, ni *existió cuando no existía,* como sostuvo Arrio[18].

ARTÍCULO 3

En las personas divinas, ¿hay o no hay orden de naturaleza?

In Sent. 1 d.12 a.1; d.20 a.3 q.ª1.2; *Cont. Errores Graec.,* c.32 a.30; *De Pot.,* q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que en las personas divinas no hay orden de naturaleza:

1. Todo lo que hay en Dios, es esencia, persona o noción. Pero el orden de naturaleza no significa esencia, ni tampoco es persona o alguna de las nociones. Por lo tanto, en Dios no hay orden de naturaleza.

2. Más aún. En aquellos seres en los que hay orden de naturaleza, uno es anterior a otro, al menos según la naturaleza y el entendimiento. Pero, como dice Atanasio[19], *en las personas divinas nada es anterior y posterior.* Por lo tanto, en las personas divinas no hay orden de naturaleza.

3. Todavía más. Lo que está ordenado se distingue. Pero en Dios no hay distinción de naturaleza. Por lo tanto, no está ordenada. Consecuentemente, en Dios no hay orden de naturaleza.

4. Por último. La naturaleza divina es su esencia. Pero no se dice que en Dios haya *orden de esencia.* Por lo tanto, tampoco hay orden de naturaleza.

En cambio, allí donde hay pluralidad

14. *Serm. ad Popul.* n.117 c.6: ML 38,666; c.10: ML 38,669. 15. *In Ierem.* hom.9: MG 13,357. 16. *Moral.* l.29 c.1: ML 76,477. 17. *Octog. trium quaest.* q.37: ML 40,27. 18. Cf. ATANASIO, *Contra Arianos* Orat.1: MG 26,19. 19. Cf. *Symbolo Quicumque* (DZ 39).

sin orden, hay confusión. Pero en las personas divinas, como dice Atanasio[20], no hay confusión. Por lo tanto, hay orden.

Solución. *Hay que decir:* Se dice orden por relación a algún principio. Por eso, así como los principios son múltiples, por ejemplo, el del sitio con el punto, y el del entendimiento con el principio de demostración, y el de cada una de las causas, así también, el orden será múltiple. En las personas divinas hay principio de origen sin prioridad, como dijimos anteriormente (q.33 a.1 ad.3). Por lo tanto, es necesario que haya orden según el origen sin prioridad. Este orden es llamado orden de naturaleza, como lo llama Agustín[21], no porque uno sea anterior al otro, sino porque uno procede del otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El orden de naturaleza significa la noción de origen en común, aunque no en particular.

2. *A la segunda hay que decir:* En las cosas creadas, procedentes de un principio, aunque, en cuanto a la duración, fueran coetáneos con su principio, sin embargo, el principio es siempre anterior en el orden de la naturaleza y del entendimiento, si se tiene presente aquello que es el principio. En cambio, si se tienen presentes las mismas relaciones de la causa a lo causado y del principio a lo que de él dimana, es evidente que los términos relativos son simultáneos tanto en el orden de la naturaleza como en el del conocimiento, pues cada uno entra en la definición del otro. Pero en Dios las mismas relaciones son personas subsistentes en una naturaleza. Por eso, ni por parte de la naturaleza ni por parte de la relación, una persona puede ser anterior a otra, y no sólo en el orden de la naturaleza, sino tampoco en el orden del conocimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Se llama orden de naturaleza no porque la misma naturaleza esté ordenada, sino porque el orden entre las personas divinas responde a la razón de su origen natural.

4. *A la cuarta hay que decir:* Naturaleza en cierto modo implica la razón de principio. La *esencia,* no. De este modo, el orden de origen es mejor que sea llamado orden de naturaleza que orden de esencia.

ARTÍCULO 4

El Hijo, ¿es o no es igual al Padre en cuanto a la grandeza?

In Sent. 1 d.19 q.1 a.2; *In Boet. De Trin.,* q.3 lect.4; *Cont. Gentes* 4 c.7.11.

Objeciones por las que parece que el Hijo no es igual al Padre en cuanto a la grandeza:

1. El mismo Hijo dice: *El Padre es mayor que yo* (Jn 14,28). Y el Apóstol, en 1 Cor 15,28, escribe: *El mismo Hijo estará sometido a aquel que sometió todas las cosas.*

2. Más aún. La paternidad pertenece a la dignidad del Padre. Pero la paternidad no le corresponde al Hijo. Por lo tanto, no toda la dignidad que tiene el Padre la tiene el Hijo. Por lo tanto, no es igual al Padre en grandeza.

3. Todavía más. Allí donde hay todo y parte, muchas partes son algo mayor que una o pocas, como tres hombres son algo mayor que dos o que uno. Pero en Dios parece que hay un todo universal y parte. Pues en la *relación* o la *noción* están contenidas muchas nociones. Así, pues, como quiera que en el Padre hay tres nociones, mientras que en el Hijo no hay más que dos, parece que el Hijo no es igual al Padre.

En cambio está lo que se dice en Flp 2,6: *No consideró como robo que fuese igual a Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el Hijo es igual al Padre en grandeza. La grandeza de Dios no es más que la perfección de su naturaleza. Al concepto de paternidad y de filiación pertenece que el Hijo, por la generación, llegue a tener la perfección de la naturaleza que hay en el Padre como Padre. Pero, porque en los humanos la generación es la transmutación de una cosa que pasa de la potencia al acto, el hombre hijo no es desde el primer momento igual al padre que lo engendró, sino que, por un normal desarrollo, llega a alcanzar dicha igualdad, a no ser que ocurra algo debido a algún defecto en el

20. Ib. 21. *Contra Maximinum,* l.2 c.14: ML 42,775.

mismo principio de la generación. Es evidente que, partiendo de lo dicho anteriormente (q.27 a.2; q.33 a.2 ad 3.4; a.3), en Dios hay propia y verdaderamente paternidad y filiación. No puede decirse que la capacidad del Padre Dios para engendrar fuera deficiente, ni tampoco puede decirse que el Hijo de Dios haya llegado a la perfección de un modo progresivo y por transmutación. Por eso, es necesario afirmar que desde toda la eternidad es igual al Padre en grandeza. Por eso, dice Hilario en el libro *De Synod.*[22]: *Quita las debilidades corporales, quita el principio de la concepción, quita los dolores y toda humana flaqueza, y todo hijo, por su nacimiento, es igual al padre, porque tiene una naturaleza semejante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas palabras hay que entenderlas como dichas por Cristo en cuanto a su naturaleza humana, por la que es inferior al Padre y le está sometido. Pero por la naturaleza divina es igual al Padre. Esto es lo que dice Atanasio[23]: *Igual al Padre según la divinidad, menor al Padre según la humanidad.* O lo que dice Hilario en el IX *De Trin.*[24]: *Por la autoridad de dador el Padre es mayor, pero no es menor aquel a quien se le da el mismo ser.* Y en el libro *De Synod.*[25] dice: *El sometimiento del Hijo es una piedad de la naturaleza,* esto es, reconocimiento de la autoridad paterna. Y *el sometimiento de lo demás, es debilidad de la creación.*

2. *A la segunda hay que decir:* La igualdad responde a la grandeza. En Dios la grandeza significa la perfección de la naturaleza y pertenece a la esencia, como ya dijimos (sol.). Por lo tanto, en Dios la igualdad y la semejanza responden a lo esencial. Por las relaciones, aunque sean distintas, no puede deducirse que haya desigualdad o desemejanza. Por eso, Agustín, en *Contra Maximinum*[26] dice: *El problema del origen se formula diciendo qué es de quién, y el problema de igualdad, diciendo: Cuál o cuánto.* Así, pues, la paternidad es dignidad del Padre, y es la esencia del Padre, puesto que la dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia. Por lo tanto, como quiera que la misma esencia que en el Padre es paternidad, en el Hijo es filiación, así también la dignidad que es paternidad en el Padre, en el Hijo es filiación. Por lo tanto, verdaderamente se dice que lo que tiene de dignidad el Padre, lo tiene el Hijo. Pero de ahí no se deduce: *El Padre tiene paternidad, por lo tanto, el Hijo tiene paternidad.* Pues se pasa de la *sustancia* a la *relación.* La esencia y dignidad del Padre y del Hijo es la misma, pero en el Padre está con la relación del que da, y en el Hijo con la relación del que recibe.

3. *A la tercera hay que decir:* En Dios, la relación no es un todo universal, aun cuando se diga de muchas relaciones. Porque todas las relaciones, por esencia y ser, son una, y esto contradice el concepto de universal, cuyas partes se distinguen por el ser. Lo mismo cabe decir de persona, que no es algo universal en Dios, como dijimos anteriormente (q.30 a.4 ad.3). Por lo tanto, ni todas las relaciones son algo mayor que una sola, ni todas las personas son algo mayor que una sola, porque toda la perfección de la naturaleza divina está en cualquiera de las personas.

ARTÍCULO 5

El Hijo, ¿está o no está en el Padre? ¿Y el Padre en el Hijo?

In Sent. 1 d.19 q.3 a.2; *Cont. Gentes* 4,9; *In Io* c.10 lect.6; c.16 lect.7.

Objeciones por las que parece que el Hijo no está en el Padre ni el Padre en el Hijo:

1. El Filósofo en el IV *Physic.*[27] establece ocho modos de estar una cosa en otra. De ninguno de estos modos está el Hijo en el Padre ni el Padre en el Hijo, como puede comprobar quien los estudie uno por uno. Por lo tanto, el Hijo no está en el Padre, ni al revés.

2. Más aún. Nada que haya salido de algo está en aquello. Pero el Hijo desde la eternidad salió del Padre, según aquello de Miq 5,2: *Su salida desde el principio, desde los días de la eternidad.* Por lo tanto, el Hijo no está en el Padre.

3. Todavía más. Cuando dos seres

22. § 73: ML 10,527. 23. *Symbolo Quicumque* (DZ 39). 24. § 54: ML 10,325. 25. § 79: ML 10,532. 26. L.2 c.18: ML 42,786. 27. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 210a14): S. Th. lect.4 n.2.

son opuestos, uno no está en el otro. Pero el Padre y el Hijo se oponen relativamente. Por lo tanto, uno no puede estar en el otro.

En cambio está lo que se dice en Jn 14,10: *Yo estoy en el Padre y el Padre está en Mí.*

Solución. *Hay que decir:* En el Padre y en el Hijo hay que tener presente la esencia, la relación y el origen. Según cada una de estas tres cosas, el Hijo está en el Padre, y al revés. En cuanto a la esencia, el Padre está en el Hijo, porque el Padre es su esencia y comunica su esencia al Hijo sin cambio alguno, de donde se sigue que, como quiera que la esencia del Padre está en el Hijo, en el Hijo está el Padre. Asimismo, como quiera que el Hijo es su esencia, se sigue que está en el Padre en quien se halla su esencia. Esto es lo que dice Hilario en V *De Trin.*[28]: *El Dios inmutable, por decirlo de alguna manera, continúa su naturaleza engendrando un Dios inmutable. Así, pues, concebimos en él la naturaleza subsistente de Dios, ya que en Dios se halla Dios.* En cuanto a las relaciones, es evidente que uno de los términos opuestos relativamente, entra en el concepto de otro. En cuanto al origen, es evidente que la procesión de la Palabra inteligible, no es hacia el exterior, sino que permanece en el que la pronuncia. Estos argumentos son aplicables también al Espíritu Santo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que hay en las criaturas no representa suficientemente lo que hay en Dios. Por eso tampoco ninguno de los modos enumerados por el Filósofo[29] es suficiente para expresar cómo el Hijo está en el Padre y al revés. Sin embargo, el modo que más se acerca a lo correcto es aquel según el cual se dice que algo está en el principio del que se origina, aun cuando en las criaturas falta la unidad de esencia entre el principio y lo que procede del principio.

2. *A la segunda hay que decir:* La salida del Hijo con respecto al Padre se da según el modo de procesión interior, como la palabra sale del corazón y permanece en él. Por lo tanto, esta salida de Dios solamente indica la distinción de relaciones, no distinción esencial alguna.

3. *A la tercera hay que decir:* El Padre y el Hijo se oponen en cuanto a las relaciones, no en cuanto a la esencia. Sin embargo, cada uno de los opuestos está en el otro, como dijimos (sol.).

ARTÍCULO 6

El Hijo, ¿es o no es igual al Padre en cuanto al poder?

In Sent. 1 d.20 a.2; *Cont. Gentes* 4 c.6-8.

Objeciones por las que parece que el Hijo no es igual al Padre en cuanto al poder:

1. Se dice en Jn 5,19: *El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre.* Pero el Padre puede obrar por sí mismo. Por lo tanto, el Padre es mayor que el Hijo en lo que se refiere al poder.

2. Más aún. Mayor poder tiene el que manda y enseña que el que obedece y escucha. Pero el Padre manda al Hijo, según aquello de Jn 14,31: *Tal como me mandó mi Padre, así actúo.* Y el Padre también enseña al Hijo, según aquello de Jn 5,20: *El Padre ama al Hijo y le enseña todo lo que Él hace.* Y el Hijo escucha, según aquello de Jn 5,30: *Según escucho, juzgo.* Por lo tanto, el Padre es mayor que el Hijo en cuanto al poder.

3. Todavía más. A la omnipotencia del Padre pertenece el que pueda engendrar un hijo igual a sí mismo. Dice Agustín en el libro *Contra Maximin.*[30]: *Si no pudo engendrar a alguien igual a sí mismo, ¿dónde está la omnipotencia del Padre?* Pero el Hijo no puede engendrar un Hijo, como se demostró anteriormente (q.41 a.6 ad 1.2). Por lo tanto, el Hijo no puede hacer todo lo que hace la omnipotencia del Padre. Consecuentemente, no es igual a Él en poder.

En cambio está lo que se dice en Jn 5,19: *Todo lo que hace el Padre, lo hace el Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el Hijo es igual al Padre en poder. Pues el poder para actuar es una consecuencia de la perfección de la naturaleza. Pues vemos en las criaturas que, cuanto más perfecta es la naturaleza de un ser, tanto mayor es su poder para

28. § 37: ML 10,155. 29. ARISTÓTELES, l.c. nota 27. 30. L.2 c.7: ML 42,762.

obrar. Quedó demostrado anteriormente (a.4) que los mismos conceptos de paternidad y filiación divinas exigen que el Hijo sea igual al Padre en grandeza, esto es, en la perfección de la naturaleza. Por eso hay que concluir que el Hijo ha de ser igual al Padre en potestad. Lo mismo cabe decir del Espíritu Santo con respecto a ambos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la expresión *el Hijo no puede hacer nada por sí mismo,* al Hijo no se le quita ninguno de los poderes que tiene el Padre, puesto que a continuación se añade: *Todo lo que el Padre hace, lo hace el Hijo.* El objetivo es demostrar que el Hijo tiene su poder del Padre, del cual tiene también su naturaleza. Por eso dice Hilario en IV *De Trin.*[31]: *La unidad de la naturaleza divina es ésta: Que de tal modo obre el Hijo por sí mismo que no obre de sí mismo.*

2. *A la segunda hay que decir:* En aquello de *enseñar* el Padre y *escuchar* el Hijo, no hay que entender más que el que el Padre comunica al Hijo la sabiduría, como le comunica su esencia. A esto puede aplicarse también el mandato del Padre, puesto que al engendrarle le dio desde la eternidad la ciencia y la voluntad para actuar. O, más bien, hay que aplicar esto a Cristo según la naturaleza humana.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como la misma esencia que en el Padre es paternidad, en el Hijo es filiación, así también, uno mismo es el poder con el cual el Padre engendra y por el que el Hijo es engendrado. Por eso es evidente que todo lo que puede el Padre, también lo puede el Hijo. Sin embargo, no se puede concluir que pueda engendrar, pues esto sería pasar de la sustancia a la relación, pues la generación en Dios significa relación. Por lo tanto, el Hijo tiene la misma omnipotencia que el Padre, pero con otra relación. Porque el Padre la tiene como el que da, y esto es lo que se indica cuando se dice que puede engendrar. El Hijo la tiene como el que recibe, y esto es lo que se indica cuando se dice que puede ser engendrado.

CUESTIÓN 43

La misión de las personas divinas [a]

Hay que tratar ahora lo referente a la misión de las personas divinas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas [b]:

31. §48: ML 10,319.

a. La cuestión de las «misiones» es la última en el estudio tomista de la Trinidad. Se trata de la orientación del misterio hacia la creación y, particularmente, hacia el hombre; y viene a ser el fundamento de toda espiritualidad, la explicación de la «deificación» humana: la plenitud de la realización del hombre es su transformación en dios. El hombre es un ser fronterizo y su perfección está más allá de sí mismo en Dios, que lejos de alienarle le plenifica, le endiosa.

Del estudio de la Trinidad *en si* (ontológica, inmanente) pasa el Angélico a la reflexión sobre la Trinidad *para nosotros* (económica, salvífica). Quienes acusan a S. T. del «aislamiento» con que el misterio trinitario se ha visto rodeado, tanto en la espiritualidad popular como en la teología, parecen desconocer esta cuestión. A Tomás le preocupa el enfoque antropológico del estudio de Dios, por mucho que juzgue lícito también indagar el *en sí* de las cosas. La brevedad de esta cuestión no significa minusvaloración u olvido, sino más bien síntesis de lo que analiza con mayor amplitud en otros lugares paralelos (cf. *In Sent.* 1 dd.14-18; *Cont. Gentes* 4,20-23) y en las cuestiones que dedica a los dones del Espíritu Santo (2-2 qq.8,9,19,45,52,121,139).

b. El orden es muy similar a otras cuestiones. Primero se interroga sobre el hecho de las misiones, *an sit* (aa.1-2). Segundo, indaga su razón formal, *quid sit* (a.3). Tercero, estudia diversos aspectos, *quomodo sit* (aa.4-8). En este tercer apartado mira por una parte lo referente a las misiones invisibles: quiénes son enviados (aa.4-5) y a quiénes son enviados (a.6) y, por otra, lo referente a las misiones visibles (aa.7-8).

La bibliografía sobre esta cuestión es muy abundante y el problema muy complejo. Lo más asequible para el lector es G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia* (Salamanca 1980) donde hallará una visión panorámica a través de la historia. Cf. también S. FUSTER, *Presencia de Dios trinitario en el hombre creyente según el pensamiento de Tomás de Aquino:* Esc Ved XIII (1983) 35-58.

1. A alguna persona divina, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviada?—2. La misión, ¿es eterna o solamente temporal?—3. ¿Por qué es enviada una persona con misión invisible?—4. ¿Le corresponde o no le corresponde a cada persona ser enviada?—5. ¿Son o no son enviados con misión invisible tanto el Hijo como el Espíritu Santo?—6. ¿A quiénes va dirigida la misión invisible?—7. Sobre la misión visible.—8. Alguna persona, ¿se envía o no se envía a sí misma visible o invisiblemente?

ARTÍCULO 1

¿Le corresponde o no le corresponde a alguna persona divina ser enviada?

In Sent. 1 d.15 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 4 c.16.23; *Cont. Errores Graec.* c.14.

Objeciones por las que parece que a la persona divina no le corresponde ser enviada:

1. El enviado es inferior al que envía. Pero una persona no es menor que otra. Por lo tanto, una persona no es enviada por otra.

2. Más aún. Todo el que es enviado, se separa del que le envía. Por eso dice Jerónimo en *Super Ezechiel* [1]: *Lo que está unido y forma un solo cuerpo, no puede ser enviado.* Pero, como dice Hilario [2]: *En las personas divinas nada es separable.* Por lo tanto, una persona no es enviada por otra.

3. Todavía más. Todo el que es enviado se aleja de un lugar y va a otro. Pero esto no le corresponde a la persona divina, que está en todas partes. Por lo tanto, a la persona divina no le corresponde ser enviado.

En cambio está lo que se dice en Jn 8,16: *No soy yo solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado.*

Solución. *Hay que decir:* En el concepto de misión, están implícitos dos aspectos[c]: 1) *Uno* es la relación del enviado con quien le envía. 2) *Otro,* la relación del enviado con aquello a lo que es enviado. El hecho de que alguien sea enviado pone al descubierto que el enviado procede de alguna manera de quien le envía. Bien a modo de orden, como el señor envía al siervo. Bien a modo de consejo, como el consejero envía al rey a la guerra, si puede decirse así. O a modo de origen, como cuando decimos que el árbol emite (envía) la flor. También se pone al descubierto una relación con respecto a aquello adonde se envía, bien porque antes nunca hubiera estado allí, bien porque empieza a estar de un modo distinto a como estuvo antes.

Así, pues, la misión le puede corresponder a una persona divina en cuanto que implica relación de origen con quien le envía, y, también, porque implica un nuevo modo de estar en alguien. Así se dice que el Hijo ha sido enviado al mundo por el Padre (Jn 10,36), en el sentido en que empezó a estar en el mundo de una forma visible por la carne que tomó. Sin embargo, existía y*a antes en el mundo,* como se dice en Jn 1,10.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misión implica inferioridad del enviado, en cuanto que el modo como procede del principio es

1. *Com. a Ez.* 16,53, 1.5: ML 25,164. 2. *De Trin.* 1.7 § 39: ML 10,233.

---

c. El concepto de *misión* supone tres elementos: un principio, el que envía; un término, el que es enviado; cierta novedad en la situación del enviado en cuanto que, o bien está donde no estaba, o bien está de manera nueva donde ya estaba. Al trasladar estos conceptos al orden trinitario se hace preciso despojarlos de cuanto implique imperfección (a.2 ad 2).

Las *misiones* son comunicaciones divinas que terminan en la *inhabitación* (a.3). Pero resulta que inhabitan los Tres y sólo el Hijo y el Espíritu pueden ser enviados. La inhabitación del Padre se explica por la *donación* de sí mismo.

Donación viene a ser la autocomunicación gratuita de Dios al hombre con la facultad de poderlo gozar y disfrutar libremente (aa.2-3). El concepto de *donación* es, pues, más universal que el de *misión.* Y, así, el Padre no puede ser enviado pero *se dona* (a.4). El Hijo y el Espíritu son enviados y se dan. De otra forma: las Tres Personas divinas se donan; el Hijo y el Espíritu son también enviados; el Padre solamente se da (a.4; *In Sent.* 1 d.15 q.3 a.1; d.14 q.2 a.2 ad 2).

el consejo o el mandato, porque quien ordena es superior, y el que aconseja es más sabio. Pero en las personas divinas no implica más que una procesión de origen, la cual requiere igualdad, como dijimos anteriormente (q.42 a.4.6).

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello por lo que el enviado empieza a estar donde antes no estuvo, exige movimiento local. Por esto, es necesario que localmente se aparte de quien le envía. Pero no es esto lo que sucede en la misión de la persona divina, porque la persona divina enviada no empieza a estar donde antes no estuvo, ni tampoco deja de estar donde estaba. Por eso, la misión no implica separación, sino sólo distinción de origen.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es válido siempre que se trate de la misión que supone movimiento local. Pero esto no se da en Dios.

ARTÍCULO 2

La misión, ¿es eterna o solamente temporal?

In Sent. 1 d.15 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que la misión puede ser eterna:

1. Dice Gregorio[3]: *Aquello por lo que el Hijo es enviado, por lo mismo es engendrado.* Pero la generación del Hijo es eterna. Por lo tanto, la misión también lo es.

2. Más aún. Aquel a quien le corresponde algo de forma temporal, cambia. Pero la persona divina no cambia. Por lo tanto, su misión no es temporal, sino eterna.

3. Todavía más. La misión implica procesión. Pero la procesión de las personas divinas es eterna. Por lo tanto, la misión también lo es.

En cambio está lo que se dice en Gál 4,4: *Al llegar la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo.*

Solución. *Hay que decir:* En aquello que implica origen de las personas divinas, hay que tener presente una serie de diferencias. Pues hay una serie de términos que, en su significación, solamente implican relación con el principio. Así, *procesión* y *salida.* Otros, junto con su relación con el principio, expresan el término de la procesión. Unos determinan el término eterno. Así, *generación* y *espiración,* ya que la generación es la procesión de la persona en la naturaleza divina, y la espiración, en sentido pasivo, implica la procesión del Amor subsistente. Otros, junto con su relación con el principio, expresan el término temporal. Así, *misión* y *donación,* ya que, si se envía algo, es para que esté en alguna parte, y si se da, es para que se tenga. El hecho de que la persona divina sea poseída por alguna criatura o que se dé un nuevo modo de estar en ella, es algo temporal.

Por eso, *misión* y *donación* en Dios son exclusivamente temporales. *Generación* y *espiración,* son exclusivamente eternas. *Procesión* y *salida* en Dios son eternas y temporales. Pues, el Hijo procede desde la eternidad para ser Dios y desde el tiempo para ser hombre, atendiendo a la misión visible, o también para que esté en el hombre atendiendo a la misión invisible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto, Gregorio está hablando de la generación temporal del Hijo, pero no como procedente del Padre, sino de la madre. También puede entenderse que, por haber sido engendrado desde la eternidad, puede el Hijo ser enviado.

2. *A la segunda hay que decir:* El hecho de que la persona divina esté en alguien de un modo nuevo, o que sea poseída por alguien temporalmente, no se debe a la mutación de la persona divina, sino a la de la criatura. Así se dice que, debido a un cambio en la criatura, temporalmente Dios es llamado Señor.

3. *A la tercera hay que decir:* La misión no solamente implica procesión con respecto al principio, sino que también determina el término temporal de la procesión. Por eso la misión es sólo temporal. O puede decirse también que la misión implica procesión eterna y añade algo, esto es, el efecto temporal. Pues la relación de la persona divina con su principio no se da más que desde la eternidad. Por eso se habla de una doble procesión, la eterna y la temporal, no en el sentido en que se dupliquen las relaciones con el principio, sino que la du-

3. *In Evang.* 1.2 hom.36: ML 76,1198.

plicidad viene de parte del término, que es temporal y eterno.

ARTÍCULO 3

La misión invisible de la persona divina, ¿se hace o no se hace sólo por el don de la gracia santificante?

In Sent. 1 d.14 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que la misión invisible de la persona divina no se hace sólo por el don de la gracia santificante:

1. Que la persona divina sea enviada significa que es dada. Así, pues, si solamente fuera enviada por la gracia santificante, no sería dada la misma persona divina, sino solamente sus dones. Este es el error de los que dicen que el Espíritu Santo no es dado, sino sólo sus dones.

2. Más aún. La preposición *por* implica relación causal. Pero la persona divina es causa de que se tenga el don de la gracia santificante, y no al revés, pues se dice en Rom 5,5: *El amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado.* Por lo tanto, no es correcto decir que la persona divina es enviada por cuanto que son enviados los dones de la gracia santificante.

3. Todavía más. Agustín, en el *IV De Trin.*[4], dice: *Se dice que el Hijo es enviado porque es percibido con la mente desde el tiempo.* Pero el Hijo es conocido no solamente por la gracia santificante, sino también por las gracias dadas gratuitamente, como la fe y la ciencia. Por lo tanto, no es la gracia santificante lo único por lo que es enviada la persona divina.

4. Por último. Rábano[5] dice que el Espíritu Santo fue dado a los Apóstoles para hacer milagros. Pero esto no se trata de una gracia santificante, sino de una gratuita. Por lo tanto, la persona divina no se da solamente por la gracia santificante.

En cambio está lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[6]: *El Espíritu Santo procede* (temporalmente) *para santificar la criatura.* Pero la misión es una procesión temporal. Así, pues, como quiera que la santificación de la criatura no se da más que por la gracia santificante, hay que concluir que la misión de la persona divina no se dé más que por la gracia santificante.

Solución al problema. *Hay que decir:* A la persona divina le corresponde ser enviada por cuanto que existe en alguien de un modo nuevo. Y le corresponde ser dada, en cuanto que es tenida por alguien. Ninguna de estas cosas puede suceder más que por la gracia santificante. Pues hay un modo común por el que Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia, como la causa está en los efectos que participan de su bondad. Por encima de este modo común, hay otro especial [d] que corresponde a la

4. C.20: ML 42,907. 5. RÁBANO MAURO, *Enarr. in Ep. Pauli,* l.11, super 1 Cor 12 11: ML 112,109. 6. C.27: ML 42,1095.

---

d. Por la presencia de inmensidad, Dios está en *todas* las cosas como *causa* (p.t. como *uno* en esencia); por la de inhabitación, Dios-trino (Padre-Hijo-Espíritu) mora en l*os justos* como en un *templo,* como en su *propia casa,* siendo objeto por parte del hombre de un conocimiento amoroso y de una fruición que le hace *deiforme* y *superhombre (In Sent.* 3 d.27 q.2 a.1 ad 9; *De Carit.* q.1 a.2 ad 3; 1-2 q.65 a.5; cf. también la nota a I q.8).

Se trata de dos presencias realmente distintas. El pensamiento de la Suma coincide en esto con el de las Sentencias *(In sent.* 1 d.37 q.1 a.2; I q.8 a.3). Hay una clara distinción entre lo «natural» y lo «sobrenatural». Sin embargo, se trata de dos presencias de las cuales la segunda (la de inhabitación) *presupone* necesariamente la primera.

Con otras palabras: no es que las personas divinas comiencen a existir sustancialmente en el alma por la presencia de inhabitación. De hecho, ya existían en ella por la presencia de inmensidad. El Dios que crea es un Dios-trinitario, Padre, Hijo y Espíritu. Es la Trinidad quien crea y quien redime y quien santifica, es decir, quien es *causa.* Precisamente porque quien crea no es la naturaleza sino las personas divinas será posible descubrir huellas trinitarias en la creación.

Ahora bien, estas «huellas» o vestigios trinitarios los descubre el hombre que se deja guiar de la fe. El hombre «natural», el hombre filósofo, el hombre que se deja conducir sólo por la razón, nunca alcanza a Dios como *Persona,* sino simplemente como *Causa.*

criatura racional, en la que se dice que Dios se encuentra como lo conocido en quien conoce y lo amado en quien ama, y porque, conociendo y amando, la criatura racional llega por su mismo obrar hasta el mismo Dios [e]. Según este modo especial, no solamente se dice que Dios se encuentra en la criatura racional, sino también que está en ella como en su templo. Así, pues, ningún otro efecto, a no ser la gracia santificante, puede ser el motivo por el que la persona divina esté de un modo nuevo en la criatura racional. Consecuentemente, sólo por la gracia santificante la persona divina es enviada y procede temporalmente. Por lo mismo, no se dice que tenemos sino sólo aquello de lo que podemos hacer uso y disfrutar libremente. Poder disfrutar de la persona divina sólo es posible por la gracia santificante. Sin embargo, por el mismo don de la gracia santificante, se tiene el Espíritu Santo, que habita en el hombre. Por eso, el mismo Espíritu Santo es dado y es enviado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La criatura racional es perfeccionada por el don de la gracia santificante, no sólo para hacer un uso libre del don creado, sino para disfrutar de la misma persona divina [f]. De este modo, la misión invisible se lleva a cabo por el don de la gracia santificante, y, sin embargo, se dice que se da la misma persona divina.

2. *A la segunda hay que decir:* La gracia santificante prepara al alma para poseer a la persona divina. Esto es lo que se indica cuando se dice que el Espíritu Santo es dado según el don de la gracia. Sin embargo, a esto no se le opone el que el mismo don de la gracia provenga del Espíritu Santo. Esto es lo que se indica cuando se dice que *el amor de Dios ha sido difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo* (Rom 5,5).

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando por algunos efectos el Hijo puede ser conocido por nosotros, sin embargo, por algunos efectos habita en nosotros o es poseído por nosotros.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hacer milagros manifiesta la gracia santificante

Una vez alcanzado por la *gracia* (Tomás diría: en cuanto es amado de una forma particular por Dios: 1-2 q.110 a.1), el hombre adquiere una nueva *relación* con la divinidad. Ya no se religa con Él como de efecto a causa, sino como de persona amada a persona que le ama, como de amigo a amigo; y es esta nueva relación lo que le permite alcanzar (conocer, amar, disfrutar) la tri-personalidad divina.

e. Sin la *gracia* no hay *inhabitación.* Ahora bien, no es la gracia misma lo que constituye la razón formal de la presencia trinitaria, sino la gracia en cuanto que dispone y capacita al hombre no sólo para usar los dones de Dios, sino incluso para alcanzar a las mismas Personas divinas y para poder disfrutar de su compañía en una relación amigable. Por esto, la razón formal de la inhabitación son los actos de conocimiento y amor que el hombre es capaz de realizar una vez que ha sido elevado por la gracia. Hay aquí un cambio de perspectiva con respecto a las *Sentencias.* Allí se fijaba más en la asimilación a las Personas enviadas, siguiendo el esquema de Dionisio sobre la emanación creadora. Aquí subraya los actos del hombre que, al ser elevados por la gracia (cf. nota a I q.12 a.1) son capaces de abarcar como objeto a las mismas Personas divinas.

f. Tradicionalmente se venía hablando de una unión sustancial —de sustancia a sustancia— entre el hombre y el Espíritu Santo (cf. RUPERTO DE DEUTZ, *De Opera Spir. Sancti* I,26: ML 167,1598). Abelardo, sin embargo, reducirá esta presencia apenas a una metáfora. Para él, la persona del Espíritu ni habita ni se une al hombre; se limita a actuar por medio de la gracia *(Intr. Theol.* 111,6: ML 178,1105; cf. 1024.1027). Pedro Lombardo radicaliza la doctrina llevándola al otro extremo: «El mismo Espíritu es el amor o la caridad por la cual nosotros amamos a Dios y al prójimo» *(I Sent.* d.17 a.1: Quar. n.143).

Tomás, con su peculiar equilibrio, se muestra en este punto tan distante de Abelardo como de Lombardo. Cree en la presencia real y sustancial de las personas divinas —que apropia al Espíritu— y piensa que dicha presencia se realiza por un don gratuito cuya iniciativa procede del Padre mismo. Ahora bien, está lejos tanto de quedarse en el don, como hace Abelardo; como de identificar el don con la Persona, como hace Pedro. Ni un dios neutro, ni sólo sus «dones» o sus «gracias», sino las personas mismas se comunican al hombre creyente. «La obra del Espíritu Santo que nos mueve y protege, no se reduce al efecto del don habitual que causa en nosotros sino que, más allá de este efecto, nos mueve y protege (Él mismo) juntamente con el Padre y el Hijo» (I-II q.109 a.9 ad 2; cf. *I Sent.* d.14 q.2 a.1 sol.1; q.2 a.2 sol.2; *Summa* I q.38 a.1; q.43 a.3 ad 3). Pensar lo contrario es un error para el Santo *(I Sent.* d.14 divisio textus).

lo mismo que lo hace el don de la profecía o cualquier otra gracia gratuita. Por eso en 1 Cor 12,7 la gracia gratuita es llamada *manifestación del Espíritu.* Así, se dice que el Espíritu Santo fue dado a los Apóstoles para hacer milagros, porque les fue dada la gracia santificante como signo revelador. Pero si sólo se diera el signo de la gracia santificante sin la gracia, de ninguna manera podría decirse que el Espíritu Santo es dado, a no ser que se le añada alguna restricción. Ejemplo: a alguien se le da el espíritu *de profecía,* o el *de hacer milagros,* en el sentido que ha recibido del Espíritu Santo poder profetizar o hacer milagros.

ARTÍCULO 4

Al Padre, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado?

In Sent., 1 d.15 q.2; *Cont. Errores Graec.,* c.14.

Objeciones por las que parece que al Padre también le corresponde ser enviado:

1. Que la persona divina sea enviada significa que es dada. Pero el Padre se da a sí mismo, pues nadie podría poseerlo si él mismo no se diera. Por lo tanto, puede decirse que el Padre se envía a sí mismo.

2. Más aún. La persona divina es enviada por la inhabitación de la gracia. Pero por la gracia toda la Trinidad habita en nosotros, según aquello de Jn 14,23: *Acudiremos a él y en él haremos morada.* Por lo tanto, cualquiera de las personas divinas es enviada.

3. Todavía más. Todo lo que corresponde a una de las personas, le corresponde a todas excepto las nociones y las personas. Pero la misión no indica ninguna persona, ni tampoco noción, ya que no hay más que cinco nociones, como dijimos anteriormente (q.32 a.3). Por lo tanto, a cualquiera de las personas le corresponde ser enviada.

En cambio está lo que dice Agustín en II *De Trin.*[7]: *Nunca se ha escrito que el Padre haya sido enviado.*

Solución. *Hay que decir:* Conceptualmente, la misión implica procesión de otro. Y en Dios, la implica según el origen, como dijimos anteriormente (a.1). Por eso, como quiera que el Padre no procede de otro, bajo ningún concepto le corresponde ser enviado. Esto sólo le corresponde al Hijo y al Espíritu Santo, los cuales proceden de otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si dar implica libre comunicación de algo, el Padre se da a sí mismo en cuanto que libremente se comunica a la criatura para que disfrute de Él. Pero si implica superioridad del que da con respecto a lo dado, entonces ser dado, como ser enviado, en Dios no le corresponde más que a la persona que procede de otra.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el efecto de la gracia sea causado también por el Padre, que habita en nosotros por la gracia, también le corresponde al Hijo y al Espíritu Santo. Sin embargo, al no proceder de otro, no se dice que sea enviado. Esto es lo que dice Agustín en IV *De Trin*[8]: *Cuando el Padre es conocido por alguien en el tiempo, no se dice que haya sido enviado, pues no tiene nadie de quien venir ni de quien proceder.*

3. *A la tercera hay que decir:* La misión, en cuanto que implica procesión con el que envía, en su significado incluye la noción, pero no una noción en especial, sino en general. Esto es, en cuanto que *venir de otro* es común a dos nociones.

ARTÍCULO 5

Al Hijo, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado invisiblemente?

In Sent. 1 d.15 q.4 a.1; *Cont. Gentes* 4, 23.

Objeciones por las que parece que al Hijo le corresponde ser enviado invisiblemente:

1. La misión invisible de la persona divina responde al don de la gracia. Pero todos los dones de la gracia le corresponden al Espíritu Santo, según aquello de 1 Cor 12,11: *Todo lo hace uno y el mismo Espíritu.* Por lo tanto, invisiblemente, no es enviado más que el Espíritu Santo.

2. Más aún. La misión de la persona

7. C.5: ML 42,849. 8. C.20: ML 42,908.

divina se hace por la gracia santificante. Pero los dones que pertenecen a la perfección del entendimiento, no son dones de la gracia santificante, ya que no pueden darse sin Amor, según aquello de 1 Cor 13,2: *Si tuviera la profecía, y conociera todos los misterios, toda la ciencia, y si tuviera toda la fe capaz de trasladar montañas, sin amor, nada soy.* Por lo tanto, como el Hijo procede como Palabra del entendimiento, parece que no le corresponde ser enviado invisiblemente.

3. Todavía más. Como se dijo (a. 1.4), la misión de la persona divina es una determinada procesión. Pero una es la procesión del Hijo y otra la del Espíritu Santo. Por lo tanto, si los dos son enviados, las dos misiones son distintas. Consecuentemente, sobraría una de las dos, puesto que una es suficiente para santificar a la criatura.

En cambio está lo que Sab 9,10 dice de la sabiduría divina: *Desde el cielo y desde el trono de tu grandeza, mándala a tus santos.*

Solución. *Hay que decir:* Por la gracia santificante toda la Trinidad habita en el alma, según aquello de Jn 14,23: *Acudiremos a él y en él habitaremos.* Que la persona divina sea enviada a alguien por la gracia invisible, por una parte significa el nuevo modo de inhabitación de aquella persona, y por otro, su origen de otra persona. Por eso, como inhabitar por la gracia y proceder de otro les corresponde tanto al Hijo como al Espíritu Santo, tanto a uno como al otro les corresponde ser enviados invisiblemente. Y aun cuando al Padre le corresponda inhabitar por la gracia, sin embargo, no le corresponde proceder de otro y, consecuentemente, tampoco le corresponde ser enviado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando todos los dones, en cuanto tales, son atribuidos al Espíritu Santo, que tiene razón de primer don por ser amor, como dijimos anteriormente (q.38 a.2), sin embargo, hay otros dones que por sus propias razones se atribuyen al Hijo por apropiación, como los que pertenecen al entendimiento. Es por estos dones como hay que entender la misión del Hijo. Por eso, Agustín en IV *De Trin.*[9] dice que *entonces* el Hijo es invisiblemente *enviado a alguno cuando por éste es percibido y conocido.*

2. *A la segunda hay que decir:* Por la gracia el alma se asemeja a Dios. Por eso, para que alguna persona divina sea enviada a alguien por la gracia, es necesario que se verifique su asimilación a la persona que es enviada por algún don de la gracia. Y porque el Espíritu Santo es amor, el alma es asimilada al Espíritu Santo por el don del amor. Por eso, la misión del Espíritu Santo es considerada en razón del don del amor. Por su parte, el Hijo, es la Palabra, pero no una palabra cualquiera, sino la que espira amor. Por eso, Agustín en IX *de Trin.*[10] dice: *La palabra que intentamos comprender es conocimiento con amor.* Así, pues, el Hijo no es enviado para formar el entendimiento, sino para que, por la formación de dicho entendimiento, el entendimiento se transforme en amor, como se dice en Jn 6,45: *Todo el que oye a mi Padre y le acepta, viene a Mí.* Y en el Salmo 38,4 se dice: *Meditándose se encenderá el fuego.* Por eso, Agustín[11] dice señaladamente que el Hijo es enviado *cuando es conocido y percibido por alguien,* puesto que la percepción indica cierto conocimiento vivencia[g]. Esto es propiamente lo que se llama *sa-*

9. C.20: ML 42,907. 10. C.10: ML 42,969. 11. *De Trin.* l.4 c.20: ML 42,907.

g. No se trata de un conocimiento filosófico y ni siquiera de un conocimiento teológico, sino de un conocimiento «místico»: experimental, por con-naturalidad, conocimiento amoroso dirá repetidas veces. Pero, atención, a diferencia de ciertos autores contemporáneos que reducían la teología a una «scientia affectionis», Santo Tomás establece una clara diferencia entre el conocimiento de fe por *vía intelectual* (= la teología) y el conocimiento de fe por vía de *inclinación* o por con-naturalidad (1 q.1 a.6 ad 3; 2-2 q.9 a.1). La teología será una reflexión científica sobre la fe. Pero, además de esa vía intelectual, Tomás admitirá un camino afectivo, entendido como una vivencia de amor que brota de un previo amor gratuito del Padre (1 Jn 4,7-10). Y será precisamente esa vía la que permita llegar a una común-unión de vida con el Padre y el Hijo y el Espíritu. La filosofía y la teología son incapaces de alcanzar tal plenitud. Esto lo mantiene el Santo a lo largo de toda su docencia. Para la PRIMERA ETAPA del *Comentario a las*

biduría, esto es, un *sabroso saber,* según aquello de Ecl 6,23: *La sabiduría de la doctrina justifica su nombre.*

3. *A la tercera hay que decir:* Como la misión implica el origen de la persona enviada y la inhabitación por la gracia, como dijimos anteriormente (a. 1.3), si hablamos de la misión en cuanto al origen, la misión del Hijo se distingue de la misión del Espíritu Santo como la generación se distingue de la procesión. Pero en cuanto al efecto de la gracia, ambas comunican en la raíz de la gracia, pero se distinguen en los efectos, que son iluminar la inteligencia y encender el corazón. Resulta evidente de este modo, que una no puede existir sin la otra, porque ambas requieren la gracia santificante, y porque una persona es inseparable de la otra.

ARTÍCULO 6

La misión invisible, ¿se hace o no se hace a todos los que participan de la gracia?

In Sent. 1 d.15 q.5 a.1 q.ae 1-4.

Objeciones por las que parece que la misión invisible no se hace a todos los que participan de la gracia:

1. Los patriarcas del Antiguo Testamento participaron de la gracia. Pero no parece que a ellos les fuera hecha la misión invisible, pues se dice en Jn 7,39: *Todavía no había sido dado el Espíritu, porque Jesús todavía no había sido glorificado.* Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todos los partícipes de la gracia.

2. Más aún. El crecimiento virtuoso no se hace más que por la gracia. Pero la misión invisible no parece corresponder al crecimiento virtuoso, puesto que el crecimiento virtuoso es, al parecer, continuo, porque la caridad aumenta o disminuye constantemente. De este modo la misión debería ser continua. Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todos los partícipes de la gracia.

3. Todavía más. Cristo y los bienaventurados poseen la gracia en toda su plenitud. Pero no parece que la misión invisible se les haga a ellos, porque la misión se hace a alguien distante, y Cristo, en cuanto hombre, y todos los bienaventurados están íntimamente unidos a Dios. Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todos los partícipes de la gracia.

4. Por último. Los sacramentos de la Nueva Ley contienen la gracia; sin embargo, con respecto a ellos no se dice que se haga la misión invisible. Por lo tanto, la misión invisible no se hace a todo lo que contiene la gracia.

En cambio está lo que dice Agustín[12]: *La misión invisible se hace para santificar a la criatura.* Pero toda criatura que tenga la gracia se santifica. Por lo tanto, la misión invisible se hace a toda criatura que tiene la gracia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.1), la misión implica conceptualmente que el enviado, o bien empiece a estar donde antes no estuvo, y esto es lo que les sucede a las criaturas, o que empiece a estar donde ya estaba, pero de un nuevo modo, que es el modo como se atribuye la misión a las personas divinas. Por lo tanto, en aquél a quien se hace la misión invisible es necesario tener presente dos cosas: la inhabitación de la gracia y una cierta innovación producida por la gracia. Por lo tanto, la misión invisible se hace a todos aquellos en quienes se encuentran estos dos aspectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La misión invisible fue hecha a los padres del Antiguo Testamento. Por eso, Agustín en el IV *De Trin.*[13], dice que el Hijo con misión in-

12. *De Trin.* l.15 c.27: ML 42,1095. 13. C.20: ML 42,907.

Sentencias (a.1254), cf. *In Sent.* 1 d.14 q.2 a.2 sol.3; d.15 q.4 a.1 sol.3; d.16 q.1 a.2.—Para la SEGUNDA ETAPA, *Contra Gentes* (a.1259): IV *Cont. Gentes* 4,21 y 24.—Para la ÉPOCA FINAL, la de la *Suma* (a.1266): 1 q.43 a.3 ad 1; a.5 ad 2; 1-2 q.1 12 a.5; 2-2 q.45 a.2; q.97 a.2 ad 2. J. F. DEDEK, *Quasi experimentalis cognitio...:* Theol. Studies 22 (1961) 357-390; A. COMBES, *Le P. John Dedek et la connaissance quasi-expérimentale des Personnes divines selon Saint Thomas d'Aquin:* Divinitas 7 (1963) 3-82.

visible *está en los hombres o con los hombres. Y esto fue hecho antes con los Padres y los Profetas.* Por lo tanto, al decir que *el Espíritu Santo aún no había sido dado,* hay que entender la donación hecha visiblemente el día de Pentecostés.

2. *A la segunda hay que decir:* También por el crecimiento virtuoso o el aumento de la gracia se hace la misión invisible. Por eso Agustín en IV *De Trin.*[14] dice: *Entonces es enviado a alguien* (el Hijo) *cuando de alguien es percibido y conocido, en cuanto que puede ser conocido y percibido según la capacidad tanto del que se orienta hacía Dios como del alma racional que está unida íntimamente a Dios.* Sin embargo, la misión invisible se entiende en especial, del aumento de la gracia, por la que alguien es elevado a poder realizar algún acto nuevo o a un nuevo estado de gracia. Ejemplo: cuando alguien alcanza la gracia de hacer milagros, o de la profecía, o también cuando, lleno de amor, se expone al martirio, renuncia a lo que posee, o se lanza a alguna empresa difícil.

3. *A la tercera hay que decir:* La misión invisible fue hecha a los bienaventurados en el primer momento de su bienaventuranza. Desde entonces, la misión invisible continúa, no porque la gracia se intensifique, sino en cuanto que les son revelados algunos misterios. Esto es así hasta el día del juicio. Este aumento proviene como de una especie de expansión de la gracia que llega a muchas más cosas. Y, en cuanto a Cristo, tuvo misión invisible en el instante de su concepción, pero no después, ya que en el mismo instante de su concepción recibió la plenitud de la sabiduría y de la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* En los sacramentos de la Nueva Ley la gracia se encuentra instrumentalmente, tal como en los instrumentos del arte está la forma de la obra artística que pasa del artista a aquello que va a recibir su acción. Por su parte, no se dice que haya misión más que con respecto al final. Por eso, la misión de la persona divina no se hace a los sacramentos, sino a aquellos que por los sacramentos reciben la gracia.

ARTÍCULO 7

Al Espíritu Santo, ¿le corresponde o no le corresponde ser enviado visiblemente?

In Sent. 1 d.16 a.1.

Objeciones por las que parece que al Espíritu Santo no le corresponde ser enviado visiblemente:

1. En cuanto que el Hijo es enviado visiblemente al mundo, se dice que es menor que el Padre. Pero en ninguna parte se lee que el Espíritu Santo sea menor que el Padre. Por lo tanto, al Espíritu Santo no le corresponde ser enviado visiblemente.

2. Más aún. La misión visible responde al hecho de que alguna criatura visible es asumida como ocurre con la misión del Hijo al asumir la carne. Pero el Espíritu Santo no asumió ninguna criatura visible. Por eso, no puede decirse que esté en unas criaturas visibles de un modo distinto a como está en otras, a no ser, quizás, como algo en su signo, que es como está en los sacramentos y en todas las imágenes representativas. Por lo tanto, el Espíritu Santo no es enviado visiblemente, de lo contrario, habría que decir que su misión visible se verifica por medio de todas estas cosas.

3. Todavía más. Cada criatura visible es un efecto que manifiesta a toda la Trinidad. Por lo tanto, por cualquier criatura visible no es más enviado el Espíritu Santo que cualquier otra Persona.

4. Aún más. El Hijo fue enviado visiblemente a través de la más digna de las criaturas visibles, esto es, la naturaleza humana. Así, pues, si el Espíritu Santo fuese enviado visiblemente, debería ser enviado por alguna criatura racional.

5. Y también. Lo que Dios hace visiblemente, lo hace por ministerio de los ángeles, como dice Agustín en III *De Trin.*[15] Por lo tanto, si hubo algunas formas visibles, fueron obra de los ángeles. Consecuentemente, los enviados son los ángeles y no el Espíritu Santo.

6. Por último. Si el Espíritu Santo fuese enviado visiblemente, no sería más que para manifestar su misión invisible, porque lo invisible se manifiesta por lo visible. Por lo tanto, a quien fue hecha

14. Ib. 15. C.10: ML 42,879.

la misión invisible no debió hacerse la visible. Y a todos los que se les hace la misión invisible tanto en el Nuevo como en el Viejo Testamento, también debe hacérseles la visible. Esto es claramente falso. Por lo tanto, el Espíritu Santo no es enviado visiblemente.

En cambio está lo que se dice en Mt 3,16: *El Espíritu Santo bajó sobre el Señor, después de bautizado, en forma de paloma.*

Solución. *Hay que decir:* Dios provee a todas las cosas según el modo de ser de cada una. Como dijimos anteriormente (q.12 a.12), lo que naturalmente exige el hombre es que las cosas visibles le lleven a lo invisible como llevado de la mano. De este modo, fue necesario que lo invisible de Dios se manifestase al hombre por medio de lo visible. Y así como Dios se manifiesta a sí mismo y las procesiones eternas de las personas por medio de las criaturas visibles, también fue conveniente que las misiones invisibles de las personas divinas se manifestasen por medio de algunas criaturas visibles. Sin embargo, no de igual modo el Hijo y el Espíritu Santo. Pues al Espíritu Santo, en cuanto que procede como amor, le corresponde ser el don de la santificación. Y al Hijo, al ser principio del Espíritu Santo, le corresponde ser autor de la misma santificación. Por eso el Hijo fue enviado como autor de la santificación, y el Espíritu Santo fue enviado como signo de santificación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Hijo está unido personalmente con la criatura visible que tomó, de tal manera que lo que se dice de esta criatura puede decirse del Hijo de Dios. Por eso, y en razón de la naturaleza asumida, es llamado inferior al Padre. Pero el Espíritu Santo no asumió personalmente la naturaleza visible en la que apareció, de tal manera que lo propio de dicha criatura no puede decirse de Él. Por eso, no puede decirse, atendiendo a la criatura visible, que sea menor que el Padre.

2. *A la segunda hay que decir:* La misión visible del Espíritu Santo no responde a una visión imaginaria, que es la visión profética. Porque, como dice Agustín en II *De Trin.*[16], *la visión profética no se presenta a los ojos del cuerpo por formas corpóreas, sino que se presenta al espíritu por medio de imágenes espirituales de los cuerpos. Y quienes vieron aquella paloma y aquel fuego, lo vieron con sus propios ojos. Tampoco es del todo exacto decir que el Espíritu Santo respecto a tales especies sea lo que se dice del Hijo respecto a la piedra cuando se escribe: La piedra era Cristo (1 Cor 10,4). Porque aquella piedra ya existía en la naturaleza y en un momento determinado fue llamada con el nombre de Cristo, pues le representaba. Pero tanto aquella paloma como aquel fuego se formaron de repente sólo para expresar lo que motivó su formación. Sin embargo, puede ser comparado con la llama que apareció a Moisés en la zarza, o con la columna que guiaba al pueblo en el desierto, o con los rayos y truenos que se desencadenaron mientras era dictada la ley en el monte. Pues la realidad física de aquellas cosas existió para expresar algo y desaparecer después.* Por todo eso se ve que la misión invisible no es entendida como se entienden las misiones proféticas, las cuales fueron imaginarias, no corpóreas. Tampoco como los signos sacramentales del Antiguo y del Nuevo Testamento, en los que algo preexistente es tomado para significar otra cosa. Sino que el Espíritu Santo es enviado visiblemente en cuanto que fue manifestado a través de signos hechos expresamente para ello.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando toda la Trinidad haga las cosas visibles, sin embargo, fueron hechas para manifestar de modo especial a esta o aquella Persona. Pues si tanto el Padre, como el Hijo y el Espíritu Santo son designados con nombres distintos, también pueden ser significados por cosas distintas, a pesar de que entre ellos no haya ninguna separación ni diversidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Fue necesario que la Persona del Hijo fuera proclamada Autor de la santificación, como dijimos (sol.). De este modo, fue necesario que la misión visible del Hijo se llevara a cabo por la naturaleza racional, a la que pertenece el obrar y a la que le puede corresponder santificar. En cambio, signo de santificación puede serlo otra criatura cualquiera. Tampoco fue necesario que la criatura visible, formada

16. C.6: ML 42,852.

para este objetivo, fuera asumida por el Espíritu Santo personalmente, puesto que no fue asumida para hacer algo, sino sólo para indicarlo. Por esto mismo, tampoco fue necesario que durase más tiempo que el justo para cumplir su cometido.

5. *A la quinta hay que decir:* Aquellas criaturas visibles fueron formadas por ministerio de los ángeles, pero no para significar la persona del ángel, sino para significar la persona del Espíritu Santo. Así, pues, porque el Espíritu Santo estaba en aquellas criaturas sensibles como lo significado está en el signo, hay que deducir que el Espíritu Santo por ellas es enviado visiblemente, y no el ángel.

6. *A la sexta hay que decir:* No es requisito imprescindible que la misión invisible se manifieste siempre por algún signo visible externo. Sino que, como se dice en 1 Cor 12,7: *La manifestación del Espíritu Santo se da para la utilidad de algunos, esto es, la utilidad de la Iglesia.* Dicha utilidad consiste en que, por medio de estos signos visibles, se confirme y se propague la fe. Esta fue la obra principal de Cristo y los Apóstoles, según aquello de Hb 2,3: *Habiendo empezado a ser promulgada por el Señor entre nosotros, fue confirmada por los que le oyeron.* De este modo, el porqué de haber sido hecha una misión visible especial del Espíritu Santo a Cristo, a los Apóstoles y también algunos de los primeros santos en quienes en un cierto modo se fundamentaba la Iglesia está ahí, pero a condición de que la misión visible hecha a Cristo manifestara lo invisible, misión que no fue hecha entonces, sino en el instante mismo de su concepción. La misión visible fue hecha a Cristo en el bautismo, en forma de paloma, que es un animal fecundo, para simbolizar que Cristo tiene autoridad para dar la gracia y para el renacimiento espiritual. Por eso, la voz del Padre proclamó (Mt 3,17): *Este es mi Hijo amado,* para dar a entender que otros renacerían a semejanza del Unigénito. Y en la transfiguración, bajo la forma de una nube luminosa, se manifiesta para dar a entender la riqueza de la doctrina. Por eso se dice (Mt 17,5): *Escuchadle.* A los Apóstoles se les manifiesta bajo la forma del viento, para indicar la potestad del ministerio en la participación de los sacramentos. Por eso se les dijo (Jn 20,23): *A quienes les perdonéis los pecados les serán perdonados.* Y también se manifiesta en forma de lenguas de fuego para dar a entender la misión de enseñar. Por eso se dice (Hch 2,4): *Empezaron a hablar en varias lenguas.* A los padres del Antiguo Testamento no se les debió hacer la misión visible del Espíritu Santo, porque antes de la misión del Espíritu Santo debió realizarse la misión visible del Hijo, pues el Espíritu Santo manifiesta al Hijo, como el Hijo manifiesta al Padre. No obstante, los padres del Antiguo Testamento fueron testigos de las apariciones de las personas divinas. Pero dichas apariciones no pueden ser llamadas misiones visibles, porque, como dice Agustín[17], no fueron hechas para indicar la inhabitación de la persona divina por la gracia, sino para manifestar alguna otra cosa.

ARTÍCULO 8

¿Ninguna persona divina es o no es enviada más que por aquella de la que procede eternamente?

In Sent., 1 d.15 q.3 a.1.2; *Cont. Errores Graec.,* c.14; *De Pot.,* q.10 a.4 ad 14.

Objeciones por las que parece que ninguna persona divina es enviada más que por aquella de la que procede eternamente:

1. Dice Agustín en IV *De Trin.*[18]: *El Padre no es enviado por nadie porque no procede de nadie.* Por lo tanto, si alguna persona divina es enviada por otra, es necesario que proceda de ella.

2. Más aún. El que envía tiene autoridad con respecto al enviado. Pero respecto a una persona divina no puede haber más autoridad que la de origen. Por lo tanto, es necesario que la persona divina que es enviada proceda de la persona que envía.

3. Todavía más. Si la persona divina puede ser enviada por aquel de quien no procede, nada impediría poder decir que el Espíritu Santo es dado por el hombre, aunque no proceda de él. Esto va contra lo que dice Agustín en XV *De Trin.*[19]

17. *De Trin.* l.2 c.17: ML 42,866. 18. C.20: ML 42,908. 19. C.26: ML 42,1092; l.2 c.6: ML 42,908.

Por lo tanto, la persona divina no es enviada más que por aquel de quien procede.

En cambio está el hecho que el Espíritu Santo es quien envía al Hijo, según aquello de Is 48,16: *Y ahora me envió el Señor Dios y su Espíritu.* Pero el Hijo no procede del Espíritu Santo. Por lo tanto, la persona divina es enviada por aquella de la que no procede.

Solución. *Hay que decir:* Con respecto a este problema hay varias opiniones. Para algunos[20], la persona divina no es enviada más que por aquella de la que procede eternamente. Según esto, cuando se dice que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo, hay que entenderlo en cuanto a la naturaleza humana por la que fue enviado a predicar. Agustín en el II *De Trin.*[21] dice que el Hijo es enviado por sí mismo y por el Espíritu Santo, y que el Espíritu Santo es enviado por sí mismo y por el Hijo. De este modo en Dios ser enviado no le corresponde a cada una de las personas, sino sólo a la persona que procede de otra. En cambio enviarle corresponde a cada una de las personas.

Ambas opiniones tienen algo de verdad. Pues cuando se dice que una persona es enviada se está indicando tanto la persona procedente de otra como el efecto visible o invisible por el que se entiende la misión de la persona divina. Así, pues, si por el que envía se designa el principio de la persona enviada, no puede enviar una cualquiera de las personas, sino sólo aquella a la que le corresponde ser principio. En este sentido, el Hijo es enviado por el Padre, y el Espíritu Santo es enviado por el Padre y el Hijo. En cambio, si por persona que envía se entiende el principio del efecto, en razón del cual se habla de misión, entonces toda la Trinidad es la que manda a la persona enviada. Pero de ahí no hay que concluir que el hombre dé el Espíritu Santo, porque no puede causar el efecto de la gracia.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

20. Cf. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.2 c.5: ML 42,849; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.15 c.1 (QR 1,95). S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.1 d.5 a.u. q.4 (QR 1,265).

21. C.5: ML 42,849.

TRATADO DE LA CREACIÓN O PRODUCCIÓN DE TODOS LOS SERES POR DIOS

Introducción a las cuestiones 44 a 49

Por JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA, O.P.

1. **Orden**

El tratado de la Creación, dentro del esquema de la *Summa Theologiae,* aparece tras la consideración de la divinidad en sí misma, esto es, del misterio trinitario. Sto. Tomás, por otra parte, distribuye el tema de la procesión de todas las criaturas a partir de Dios en tres grandes secciones: 1.ª la producción de las criaturas (qq.44-46); 2.ª su distinción (qq.47-102), y 3.ª su conservación y gobierno (qq. 103-119).

En el presente comentario, el tratado de la creación abarca las cuestiones 44 a 45, referentes a la producción de las criaturas, y las cuestiones 47 a 49, que estudian la distinción genérica de las criaturas (q.47), así como la distinción entre el bien y el mal (qq.48-49). De esta manera quedan para un ulterior estudio más detallado la angelología, la antropología y los temas del gobierno del mundo en sus diversos matices.

Es preciso tener muy presente que el punto de vista, que determina no sólo el orden expositivo, sino también el contenido y sus puntos de referencia, es, en la *Summa Theologiae,* estrictamente teológico. Esto quiere decir que Sto. Tomás, antes de emprender el estudio de la realidad dada a la experiencia humana en su finitud, ha asentado la existencia de Dios y el conocimiento de los atributos divinos, y, muy en especial, la vida intratrinitaria. No pretende, por tanto, Sto. Tomás demostrar la necesidad de admitir la creación a la vista del mundo en que el hombre se encuentra, sino de exponer la necesidad de que el mundo proceda de Dios y de qué manera[1].

En la *Summa Theologiae,* Sto. Tomás expone con anterioridad (q.25) la omnipotencia divina y resuelve las aparentes dificultades que el poder infinito de Dios pudo tener para ser llamado omnipotencia. Estas dificultades nacen de aquellos objetos que, por su incapacidad de ser, no pueden ser producidos por la infinita potencia de Dios. En el texto que nos ocupa, en cambio, el énfasis de Sto. Tomás se coloca en el influjo del poder de Dios respecto de *todos* los seres. Ya se sabía que Dios era capaz de producir seres distintos de sí; ahora se trata de demostrar que no hay ningún ser que no proceda de Dios. Sto. Tomás enfoca la procesión dentro del esquema causalista aceptado por él para la explicación de las relaciones entre Dios y los entes finitos. Por eso en el primer artículo estudia la procesión de los entes a partir de Dios conforme a los tres géneros de causas que pueden intervenir en ella, a saber: la eficiente (a.1 y 2), la ejemplar (a.3) y la final (a.4).

La cuestión 45 estudia el modo de «emanación» de los entes a partir de Dios. Demostrada la necesidad de que todos los seres procedan de Dios como de su causa, Sto. Tomás pasa a exponer el peculiar sentido en que la causalidad divina se ejerce en la producción de toda la realidad. Este sentido se cifra en el término «creación». A la dilucidación de qué sea crear, como «hacer algo de la nada», se dedica la cuestión 45. Consecutivamente Sto. To-

[1] Cf. *Cont. Gentes* 2,4.

más estudia el sentido de la expresión «ex nihilo», «de la nada» (a.1); el sujeto al que compete crear (a.2 y a.5) y al que compete ser creado (a.4); el estatuto ontológico de la creación misma (a.3); las referencias de la creación a la vida interna de Dios (a.6 y a.7), y la relación entre la acción creadora y las acciones de los seres creados entre sí (a.8).

La cuestión 46 trata de un tema ligado al de la creación y de gran resonancia en la literatura teológica: la relación con el tiempo. Sto. Tomás como cristiano, defiende el origen temporal del mundo (a.1), pero entiende que la razón sola no es capaz de probarlo, sino que se trata de un artículo de fe (a.2). En el artículo 3 se analizan los sentidos de la expresión bíblica «in principio», con que el Génesis da comienzo al relato de la creación.

La cuestión 47 pasa al estudio de la distinción entre las cosas creadas, determinando la causa de tal distinción (a.1), la causa de su desigualdad (a.2) y el orden que reina, a pesar de tales diferencias, en el mundo (a.3).

Las cuestiones 48 y 49 versan sobre una de las formas de distinción entre las cosas: la distinción entre el bien y el mal. La prioridad que se da a esta distinción obedece a que la oposición entre bien y mal es la oposición más radical, no sólo frente a Dios, considerado como el ser perfectísimo, sino también frente a la unidad ordenada del mundo.» En la cuestión 48 se delimita la realidad del mal, negando su condición de naturaleza (a.1), pero admitiendo su realidad en las cosas (a.2). Comparado con el bien, el mal está en él como en su sujeto (a.3), pero sin corromperlo del todo (a.4). Los artículos 5 y 6 estudian la peculiar división del mal en los agentes voluntarios, esto es, la división entre el mal de pena y el mal de culpa.

Por último, la cuestión 49 se enfrenta con el origen causal del mal: si el mal tiene causa (a.1); si Dios es causa del mal (a.2) y si hay un mal sumo, origen de todo mal, paralelamente a la causa del bien, que es Dios (a.3).

2. Principios doctrinales

El tema de la creación viene dado a Sto. Tomás por la revelación bíblica, en el comienzo mismo del libro de Génesis. Pero, en la estructuración teológica del dato revelado, Sto. Tomás pone por delante del tema de la creación «sensu stricto» el de la consideración del origen de las cosas a partir de Dios, conforme al esquema de la doctrina aristotélica de las causas. Como puede observarse en el texto, las causas que se tienen en cuenta son las extrínsecas: la eficiente, la ejemplar y la final. Netamente excluye Santo Tomás toda apariencia de panteísmo y, además, se esfuerza por elevar la doctrina de las causas al nivel de la actividad divina sobre las criaturas.

El punto de vista adoptado por Sto. Tomás no es el de partir de la absoluta realidad de Dios, cuya vida íntima es perfectamente inmanente. Ya al tratar en la cuestión 25 de la potencia divina, Sto. Tomás advierte que cabe hablar de potencia en Dios sólo en sentido activo, como principio de acción sobre otra cosa (a.1), no sobre sí mismo. Por ese motivo Sto. Tomás enfoca la acción de Dios sobre las criaturas, bien en su origen, bien en su ulterior conservación, desde el ángulo de la causalidad extrínseca. Ahora bien, esa causalidad extrínseca sufre un proceso de transformación analógica de manera que evita la excesiva separación que tal causalidad introduce entre la causa y el efecto.

Esa transformación se advierte en la utilización del concepto de participación en el cuerpo del artículo 1 de la cuestión 44. Participación, concepto clave del pensamiento platónico, es recibida por Aristóteles con evidente

desconfianza[2]. La participación platónica —a juicio de Aristóteles— remite a un mundo inteligible la explicación de los acontecimientos de este mundo, con lo que, en verdad, no hay una comprensión intelectual de la realidad sensible dada. Aristóteles cree que hay una radical inteligibilidad en la realidad dada a los sentidos, a partir de la cual cabe obtener contenidos que permiten establecer una ciencia de esa realidad sin recurso al mundo platónico de las Ideas.

La utilización tomista del concepto de participación no significa una aceptación del procedimiento platónico, sino un complemento al pensamiento de Aristóteles. La realidad sensible puede ser explicada a través del método aristotélico, que busca las causas dentro del mundo en que se halla la realidad sensible dada. Y esto es tanto más cierto cuanto que cada cosa sensible posee su propia forma, principio de ser y cognoscibilidad.

Pero la posición platónica respecto de la participación es aceptable, tratándose no de la explicación de los fenómenos al hilo de las diversas formas de movimiento, sino de la explicación de la diferencia entre Dios como «ipsum esse subsistens» y los entes que son ser de cualquiera otra manera o medida.

Sto. Tomás concibe la diferencia entre Dios y los entes como la relación entre la perfección subsistente y la perfección limitada. La perfección subsistente es causa de que la perfección limitada se dé en el sujeto que la posee. Este principio vincula la causalidad con la infinitud, de forma que la perfección limitada es, al mismo tiempo, perfección causada. Es a Aristóteles a quien se remite Sto. Tomás para fundar tal vinculación, aludiendo al conocido lugar de la Metafísica[3]. En este pasaje Aristóteles, que se encuentra determinando las características del conocimiento teórico, advierte que dicho conocimiento teórico se funda en el conocimiento de la causa. La causa de que una propiedad se dé en el sujeto posee esa propiedad en grado máximo. Así el fuego respecto al calor y lo máximamente verdadero de lo demás que se dice verdadero. Habida cuenta de que para Aristóteles la verdad real se identifica con la realidad inconmovible, resulta que la verdad y el ser se dan en el mismo grado en cada cosa.

La intención de Aristóteles, en el texto citado por Sto. Tomás, es la de fundar el conocimiento de la realidad en sus causas, que son fuente de verdad en la medida en que son necesarias, incapaces de dejar de ser lo que son. Pero, junto a la causalidad del máximo, Sto. Tomás añade el principio —platónico, a su entender— de la unidad como causa explicativa de la multiplicidad. De esta manera el conjunto de seres finitos pende —no sólo en cuanto al hecho de su existencia, sino también respecto de su contenido ontológico mismo— de Dios, que no es sólo una causa primera en la serie de causas eficientes, sino sobre todo el ser máximo, ya que no participa, sino que es el «ipsum esse subsistens».

Se trata de la fundamentación de la causalidad eficiente primera de Dios en su condición de plenitud de ser. Los ejemplos del calor o de la blancura son meras apoyaturas ilustrativas de la relación de participación, que, en rigor, sólo es admisible en el caso del «esse».

Esta referencia al «esse» como perfección unificada permite, además, establecer claramente la universalidad de la acción divina[4].

[2] Cf. *Metaphys.* A. 6 (BK 987a30ss); *Ethic. Nic.* A, 4 (BK 1906a20).
[3] A, 1 (BK 993b24ss).
[4] La bibliografía sobre el papel que juega el «esse» en el pensamiento de Sto. Tomás es muy amplia. A los libros citados en las notas añádanse: FABRO, C., *Partecipazione e causalità se-*

En uno de los pasajes más importantes de toda la obra tomista, por lo que se refiere a su concepción del ser, en el artículo 2 de la cuestión 44, Sto. Tomás expone, al hilo del desarrollo histórico-sistemático de la noción de ser, la paulatina manifestación en la conciencia filosófica del ser de las cosas. En un primer momento del filosofar sólo se reconoce la existencia de cosas sensibles y de sus movimientos conforme a los accidentes. Avanzando por ese camino se llegó a distinguir forma y materia en los seres corporales, lo que permitió determinar el nivel del cambio sustancial. Esta consideración admitía la existencia de una materia increada, sobre la que se operan los cambios sustanciales.

Sto. Tomás entiende que, posteriormente, «aliqui», algunos, llegaron a considerar las cosas, no en cuanto son unos seres dotados de una cierta naturaleza específica con sus accidentes propios, sino que abrieron la perspectiva de su ser. La pregunta acerca de las cosas se refiere en ese caso a su ser; no sólo al hecho de su existencia más o menos contingente, sino al contenido de su realidad, como una cierta medida de ser. Ser hombre o ser piedra son modos o medidas de ser. La pregunta entonces versa acerca de cómo y por qué esas cosas son. Su determinación entitativa remite, conforme a la doctrina antes citada, a la necesidad de la causa de la producción de todo el ser cada cosa[5].

Como puede verse de la lectura del texto, Sto. Tomás, a pesar de invocar la autoridad de Platón y Aristóteles para fundar su doctrina de la participación, es consciente de que su punto de vista rebasa las posiciones de ambos pensadores. Los «aliqui» a los que se refiere Sto. Tomás parecen ser neoplatónicos cristianos, para los que la materia no queda fuera del orden del ser, toda vez que la materia tiene un impulso hacia la forma y la forma es semejanza del ser divino[6].

A través de este planteamiento, Sto. Tomás separa netamente la acción creadora de las otras formas de acción que encontramos dentro del mundo. La actividad intramundana supone siempre un sustrato, de modo que su efecto consiste en que ese sustrato se halle informado por una nueva forma, sustancial o accidental. Pero la acción creadora es total y no ha lugar a presupuesto ninguno. Esta perspectiva le ofrece una base filosófica congruente con la doctrina cristiana de la creación «ex nihilo».

Por otra parte, la citada distinción le permite poner de relieve la independencia de la actividad finita respecto a la creación (cf. q.45 a.8). Aun cuando debe decirse que todos los seres que no son Dios han sido creados, esto no quiere decir que lo hayan sido directamente por la acción divina, ya que, en los seres resultantes de la actividad finita, la creación se presupone en la originación de la materia y de los restantes factores que intervienen en aquella actividad.

Desde un punto de vista gnoseológico, esa distinción entre acción creadora y acción finita se manifiesta en la peculiaridad de la relación que la criatura dice al creador. Sto. Tomás asimila, en un primer momento, esta relación a la relación que el ser que es causado dice a su causa. Tal relación

condo S. Tommaso d'Aquino (Torino 1960); GILSON, E., *Éléments d'une Métaphysique thomiste de l'être:* AHD 40 (1973) 7-36.

[5] Gilson ha escrito unas páginas en que pone de relieve esta causalidad total, causalidad eficiente respecto del «esse» que se distingue netamente de la causalidad puramente motora, principio eficiente del movimiento, no del ser. A su entender, Avicena es una de las fuentes de Sto. Tomás. Cf. GILSON, E., *Pour l'histoire de la cause efficiente:* AHD 29 (1962) 7-31.

[6] *De div. nom.* c.4 lect.2 ed. Pera n.298.

no pertenece a la esencia del ser. Efectivamente, la definición se funda en las causas intrínsecas, a las que no pertenece la relación a la causa eficiente. Pero, en un segundo momento, Sto. Tomás añade que, tratándose de un ser por participación, la relación a la causa es una consecuencia de su misma realidad, ya que no puede dejar de ser causada.

En el primer punto de vista opera la consideración que pudiéramos llamar científica, mientras que la segunda es la perspectiva propia de la metafísica, para la que la realidad es una entidad por participación. Ambos puntos de vista son compatibles, pero no se deben mezclar ambas perspectivas, porque obedecen a distintas fuentes de inteligibilidad. Ya se puede advertir que la consideración propia de la metafísica, al fijarse en el ser mismo de las cosas y, además, en su totalidad, engloba de alguna manera la científica, pero de tal manera que no la elimina. La consideración del ser en cuanto ser no es connatural a nuestro entendimiento (cf. q.12, a.4 y ad 3), cuyo objeto propio son las naturalezas de las cosas. De ahí que la consideración metafísica, de la que la creación es un objeto peculiar, sea el resultado de un particular esfuerzo intelectual que concibe al ser en cuanto ser y la finitud como participación del ser mismo subsistente. Tal esfuerzo se ve obligado a expresar lo que quiere significar mediante contenidos representativos procedentes del mundo que le es connatural, esto es, el de las esencias que existen en la realidad sensible. Tal procedimiento implica una utilización analógica de los conceptos referentes a dichas esencias, a fin de que puedan significar una realidad que ellos no representan por sí mismos.

3. «Ex nihilo»

La idea de creación envuelve la de producción total de la realidad y, en consecuencia, la de originación de una cosa desde la nada, esto es, la ausencia de un principio natural a partir del cual se produjera el ente creado. En ese sentido, la acción «ex nihilo» nada añade a la idea de creación. Ocurre, sin embargo, que la relación con la nada, expresada en esa fórmula tradicional, procedente de la *Glossa,* podría dar lugar a falsas interpretaciones que Sto. Tomás disipa clarificando el verdadero sentido de la relación con la nada. «Ex nihilo» significa: o un orden de sucesión, si cabe hablar así, esto es, «después de la nada, el ser creado», o bien la negación de toda referencia a una causa natural de la que proceda el ser creado.

Resulta oportuno tener en cuenta que éste es el sentido que da Sto. Tomás a la expresión «ex nihilo». No es, por tanto, una interpretación del todo correcta la que ve en esta fórmula la presencia de la nada como algo interno al ser creado en su finitud. La limitación del ser finito viene explicada, en Sto. Tomás, por la composición de esencia y existencia, según unos intérpretes, o por la participación por semejanza, según otros[7].

4. Creación y tiempo

La creación guarda una peculiar referencia al tema del comienzo en el tiempo del mundo creado. Sto. Tomás encuentra, por una parte, la revelación bíblica, que formalmente afirma la originación del mundo por creación,

[7] De ambas orientaciones, en los últimos tiempos, son representantes Cornelio Fabro y L. Geiger, respectivamente. Cf. del primero: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Milano 1939; Torino 1963); del segundo, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París [2]1953).

pero en el momento inicial del tiempo. Por otra parte, halla la opinión aristotélica de la eternidad del movimiento y, con más generalidad, la actitud del pensamiento griego, partidario de una eternidad del mundo.

La posición de Sto. Tomás consiste en afirmar el origen temporal del mundo creado, la negación, por tanto, de su eternidad, por un lado, y, por otro, en afirmar que dicho origen en el tiempo es un artículo de fe, no un resultado de argumentos racionales.

Para Sto. Tomás es de todo punto necesario distinguir netamente la creación y el origen en el tiempo. Por supuesto que la eternidad e inmutabilidad divinas no exigen que el efecto de la omnipotencia divina sea «ab aeterno». Pero no hay inconveniente alguno, desde el punto de vista de la razón, en que el mundo fuera creado «ab aeterno». Tal creación significaría que el mundo existe siempre, pero producido y mantenido en el ser eternamente por la acción de Dios. Tal existencia «ab aeterno» en modo alguno pondría en entredicho la dependencia de la criatura respecto de Dios. Esa creación sería también «ex nihilo», no en el sentido de un orden sucesivo de nada a ser, sino en el de la total dependencia del ser creado respecto del Creador. En este segundo sentido, aunque el mundo fuera eterno, Dios no hubiera empleado una materia preexistente, de cualquier tipo que fuera[8], para producir la criatura.

Dos son las series de objeciones que Sto. Tomás rechaza: la de los que quieren demostrar la eternidad real del mundo y la de los que quieren probar racionalmente su limitación temporal.

a) En cuanto a las primeras, Sto. Tomás sale al paso de todos aquellos argumentos que, de una manera u otra, se empeñan en suponer la existencia de una cierta realidad antecedente a la acción divina, basándose, ya en la posibilidad del mundo, ya en la estructura propia de la acción natural. La posibilidad del mundo, antes de su creación, no se funda en la materia informe, sino en la esencia misma de Dios. La raíz de este género de objeciones nace de una perspectiva basada en la imaginación, que no es capaz de representarse una acción originadora del ser que sea tan absoluta que no necesite de nada más que de sí misma. La acción creadora sólo presupone aquello que está en el creador, el ser por esencia, y para nada necesita del ser por participación en cualquiera de sus formas.

Otras objeciones, que pretenden demostrar la eternidad del mundo, se apoyan, por el contrario, en la eternidad misma de Dios y en su inmutabilidad. Parece que, si Dios es eterno, sus decisiones eternas deberían obtener sus resultados «ab aeterno». Para Sto. Tomás esta manera de entender la acción divina no tiene en cuenta la distinción entre acción natural y acción voluntaria (cf. q.44 a.1 ad 9). La acción sigue a la forma, ya que ambas se comportan entre sí como el acto primero y el segundo de la realidad finita. Pero la forma —si cabe así hablar— de la que se sigue la acción creadora no es la esencia, sin más, de Dios, sino la idea que se forma la inteligencia divina.

Esta idea contiene la predeterminación de la realidad creada, pero en el modo en que la libre voluntad de Dios lo haya decidido. Si la objeción anterior pecaba de imaginación, ésta lo hace de abstracción. Dios no es causa natural, sino libre, del mundo finito. La libertad de Dios, respecto a todo lo que no es él mismo, es total y omnímoda. En las acciones de los seres

[8] En *In Sent.* 2, d.1 q.1 a.5 señala las diversas maneras con que los pensadores que no llegaron a admitir la creación, entendían la materia preexistente.

finitos, la causalidad no se ejerce con absoluta independencia, toda vez que la causa se comunica con su propio efecto por impulso de la naturaleza, aun en los agentes libres.

Para algunos[9], la posición tomista parece mantener una distancia entre la criatura y el Creador poco conforme con la intimidad entre Dios y su obra, tal como se desprende de la revelación cristiana. En este sentido conviene, como es obvio, hacer resaltar la imposibilidad de que ningún esquema, filosófico o teológico, pueda dar cuenta acabada y definitiva de la esencia misma de Dios. Todo esfuerzo por identificar la actividad creadora se apoya en una aplicación analógica de conceptos, cuyo origen es el mundo finito. De no utilizar la analogía, la inteligencia humana se ve enfrentada con afirmaciones paradójicas. La afirmación de la libertad divina supone que la idea de libertad, procedente de la consideración de la conducta humana, se traspasa a la divinidad, pero no con las características con que la libertad aparece entre nosotros. En la esfera humana, la libertad es cualidad de la voluntad, pero tiene un límite en la naturaleza misma del apetito humano, que no deja de tender al bien en general. En el caso de Dios, su voluntad no puede por menos de amar al bien, ya no abstracto —lo que es propio del imperfecto conocimiento humano—, sino concreto, que es Él mismo. Respecto de toda otra realidad Dios es absolutamente libre. El ser humano, cuando ejerce su libertad respecto a un determinado objeto, la ejerce en cuanto a las facultades de que dispone sobre dicho objeto. Pero el poder de Dios es omnímodo, de suerte que su libertad no es sólo en cuanto al movimiento de sí mismo hacia un objeto, sino que da existencia al objeto mismo. El temor a que esta doctrina propugne un desinterés de Dios respecto de la criatura no tiene sentido. En la voluntad humana, el desinterés puede significar la generosidad, o bien la falta de amor al objeto producido. Por una parte es donación del ser, sin búsqueda del propio bien; por otra puede ser el alejamiento del donante y el abandono del objeto. Ya se advierte que esta segunda parte significa una limitación de la primera. En el caso de Dios no hay esta limitación, pero no porque necesite de la criatura para un imposible crecimiento del ser divino. La generosidad divina consiste en la creación del ser finito, ser que por su misma finitud depende del infinito divino. Habida cuenta de la sabiduría y el amor divinos, a tal dependencia en el ser por parte de la criatura corresponde una providencia divina que ejerce su influjo sobre la criatura sin que por ello sea necesario identificar el efecto con la causa.

[9] Cf. DÜMPELMANN, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis* (München 1969). En esta obra se recoge el testimonio de una serie de autores (Siewerth, Rahner, Welte, etc.) que conciben la creación no tanto a partir de la actividad eficiente transeúnte, cuanto desde la actividad inmanente del conocer y del amar. Así se pretende evitar el distanciamiento entre el Creador y la criatura, aunque ello lleva aparejada la dificultad de salvaguardar la independencia de Dios respecto de la segunda. Desde el punto de vista de exégesis tomista habría que decir que esta perspectiva no es exactamente la que Sto. Tomás adopta. Para él el punto de partida es la causalidad eficiente extrínseca, sin perjuicio de que complemente y supere tal punto de partida con las peculiaridades de la actividad del ser por esencia, a fin de dar existencia al ser por participación. Sto. Tomás —que efectivamente entiende que Dios es el conocimiento y el amor subsistentes— cuida, ante todo, de defender el realismo de la criatura misma. Con ello es fiel, además, al punto de partida —para nosotros— que es la existencia misma creada.

Lo que sí cabe preguntarse es si en el planteamiento «quoad nos» no existe también una oscura presencia de lo absoluto como tal, que pone en marcha el proceso racional que busca la clarificación de aquella presencia. El término «nesciverunt» (q.49 a.3), que Sto. Tomás usa, parece indicar no sólo un desconocimiento, sino también una impotencia. Por otro lado, la revelación de la vida intratrinitaria favorece una más fácil comprensión de la actividad de Dios como causa del ser, no simplemente como motor del universo.

b) El otro frente doctrinal al que se opone Sto. Tomás es de quienes consideran demostrable por la razón el origen temporal del mundo. Santo Tomás se opone porque entiende que no disponemos de punto de apoyo para tal prueba racional. La inteligencia humana debería basarse para tal demostración en la esencia de mundo. Pero tal esencia del mundo abstrae del «hic et nunc». Esto es, la esencia no incluye una determinación en el tiempo. No hay inconveniente, desde ese punto de vista, para admitir la eternidad del mundo.

A primera vista parece que tal solución se apoya en una consideración abstracta de la esencia del mundo. Esa abstracción es fruto de la limitación metódica del entendimiento humano, o quizá más rigurosamente de un cierto modo de proceder, que no sería el único. Una perspectiva más amplia que partiera, no de la esencia —en sentido aristotélico—, sino de la existencia finita misma, incluiría el tiempo como un elemento integrante de la finitud.

Efectivamente, Sto. Tomás parte de la abstracción de la esencia respecto del momento temporal. No abstrae de la temporalidad que pueda corresponder, en diversas maneras y grados, a los seres creados, pero sí de la necesidad de señalar un primer momento temporal. Esta abstracción no es caprichosa, ni siquiera metódica, sino que se funda en la naturaleza misma de realidad finita. Como ya dice Sto. Tomás en el opúsculo *De aeternitate mundi*[10]: «La criatura no tiene al ser *(esse)* sino por otro; si se la considera en sí misma, abandonada a sí misma, no es nada; luego naturalmente la nada está en ella *(inest sibi)* antes que el ser. Pero el que no preceda (la nada) en la duración no implica que se den juntos el ser y la nada, pues, si la criatura existió siempre, no se afirma que en algún tiempo fue nada, sino lo que se afirma es que su naturaleza es tal que sería nada si se la abandonase a ella misma».

La realidad finita ofrece un doble campo de inteligibilidad: el esencial y el del ser real existente. En el primero nada podemos decir respecto de la creación al comienzo del tiempo. Pues no pertenece esa cuestión al orden esencial. Del segundo tampoco, pues la nihilidad de la criatura abandonada a sí misma no se produce en el decurso temporal, sino en su interna realidad, como acabamos de ver.

Es importante notar que Sto. Tomás subraya que la creación en el comienzo del tiempo es fruto de la libertad divina; que bien pudo haberse creado el universo desde toda la eternidad. El hecho de la creación al comienzo del tiempo, tal como lo atestigua la revelación, no exige considerar la posibilidad de una creación «ab aeterno» como un error, inevitable desde la perspectiva abstracta de nuestra inteligencia. Justamente lo que la fe nos enseña es la revelación de uno de los extremos de la alternativa, pero la razón humana es capaz de conocer la posibilidad de ambos. Admitir la posibilidad de una creación «ab aeterno» es un logro de la razón humana, no un resultado de su limitación intelectual.

5. **La multiplicidad y desigualdad de los seres creados**

La creación es la producción total del ser de la realidad finita. Pero esta realidad no constituye un todo único y homogéneo. El mundo creado es el mundo de la pluralidad y además de la desigualdad entre los diversos seres.

[10] Ed. Spiazzi (Taurini 1954) n.304-5.

La tendencia a concebir la creación al modo de la producción natural lleva consigo la propensión a fijarse en la semejanza entre la causa creadora y sus efectos, limitando la acción creadora a un aspecto común. Se trata de una reducción de la causalidad en el orden del ser a la causalidad en los órdenes específico y accidental. La formulación teórica de esta actitud se resume en la fórmula «ab uno, unum», de lo uno sólo se sigue una sola realidad. Al rechazar el origen de la pluralidad a partir de la unidad, se añadía además un principio valorativo que veía en la pluralidad una cierta degeneración de la realidad originaria. De ahí la afirmación de la existencia de un principio, paralelo a Dios, que sería el responsable de la proliferación de seres. Esta sería la función de la materia. En realidad esta solución ya quedaba excluida en la cuestión 44, artículo 2, que prueba la creación de la materia prima. Otra solución se ingeniaba en mostrar un descenso a partir de Dios, en el que la multiplicación de los seres se debía directamente a las causas finitas que intervenían en el proceso. Dios crearía la inteligencia primera que, al ser finita, se compondría de acto y potencia. Esta dualidad interna se exteriorizaría por la acción de esa misma inteligencia, que daría lugar a una dualidad, puesto que su actividad podría imitar ya su lado potencial, ya el actual. Sto. Tomás rechaza esta explicación porque, a diferencia de la anterior, extiende la capacidad creadora a seres inferiores a Dios. Sto. Tomás no admite ni siquiera la intervención instrumental de las causas finitas en la acción creadora.

Sto. Tomás señala el nudo de la dificultad que motiva las posiciones criticadas por él, al decir que Dios es agente inteligente, y, en consecuencia, el acto del que pende inmediatamente la acción creadora no es su propia esencia, sino las formas intelectualmente poseídas en su mente. La unidad y simplicidad de Dios no se ven afectadas en modo alguno por la pluralidad de formas ejemplares que su mente posee. Estas formas ejemplares, las ideas, no son sino la representación de las diversas maneras con que la esencia divina puede ser participada, según una cierta medida de semejanza (cf. 1 q.15 a.2). Prolonga así Sto. Tomás una tradición agustiniana que reduce las ideas platónicas a la mente divina[11]. El problema de la unidad, pluralidad y comunicación entre las ideas, que ya constituye un tema de meditación en los diálogos platónicos, recibe una solución que, radicalmente, se basa en la inserción de las ideas dentro de la acción intelectual de la mente de Dios. Dios no es imitado por las criaturas como un modelo inerte. En lenguaje muy posterior habría que decir que Dios no es sólo sustancia, sino también sujeto. En virtud de este mismo planteamiento, Sto. Tomás entiende que la pluralidad de elementos del universo no es sólo un resultado de un proceso degenerativo o simplemente casual. Existe el peligro de ver en la creación una imitación caduca de la grandeza de Dios, y, además, entregada a la causalidad material, que, al recibir la imitación de Dios, multiplica a aquélla desordenadamente. Para Sto. Tomás la inteligencia divina, no sólo concibe la diversidad de imitaciones posibles de la esencia infinita, sino que, además, al dar existencia a algunas de esas posibles imitaciones, crea un mundo cuya diversidad proporciona una representación mayor de la perfección divina que la que podría ofrecer un solo ser aislado. Sto. Tomás opina que la unidad del orden universal aporta una participación nueva que no está contenida en la unidad de un solo ser. Ahora bien, éste es un fruto más

[11] Cf. SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus 83* q.46; *De Genesi ad litt.* l.2 c.6,12; *De libero arbitrio* 3,4,13.

de la inteligencia divina. Dios no crea como un agente natural, sino como un agente inteligente, capaz de coordinar la pluralidad en vistas a una finalidad que reúne la diversidad inevitable de las criaturas.

Sto. Tomás acepta, como es obvio, la contingencia del ser creado. Dentro de los seres creados distingue los necesarios, aunque tengan fuera de sí la causa de su necesidad[12], pero junto a ellos se hallan los seres materiales sometidos a la corrupción y a la generación. Desde la perspectiva particular de cada uno de estos seres corruptibles, es evidente que la causalidad afecta profundamente su existencia. Pero Sto. Tomás, al haber afirmado la creación de la materia —no como objeto directo de la creación, sino como algo concreado—, la asume dentro del sentido total de la obra de la creación. La manifestación de la perfección divina se lleva a cabo en la totalidad del universo creado, que supone una pluralidad de seres coordinados entre sí. Esta coordinación da sentido a cada uno de los seres particulares y a los movimientos, incluso a las generaciones y corrupciones.

La idea de orden adquiere una gran importancia en el pensamiento de Sto. Tomás. Así aparece con toda claridad en el artículo 3 de la cuestión 47. La creación no ha de entenderse como la simple posición de una realidad en la existencia. Esa realidad tiene un contenido esencial e inteligible que, por lo demás, no se limita a la propia sustancia de cada ser individual, sino al conjunto de todos los seres en sus movimientos. Con ello Sto. Tomás liga el ser con la consecución de unas metas que la inteligencia divina propone. Lo que en Dios es identidad de esencia y actividad, de ser e inteligencia, aparece fraccionado en la criatura. Pero esta última retiene una interna tendencia a la unidad de esos aspectos. De ahí que para Sto. Tomás el orden que resulta de la disposición teleológica de la creación no es algo añadido extrínsecamente al ser, sino su último complemento que mantiene, en la finitud, la unidad cuya forma absoluta sólo se da en Dios[13].

No sólo la distinción entre los seres, sino también su diferencia y desigualdad procede de Dios. La dificultad de atribuir a Dios la causa de la multiplicidad se ve agravada ahora por un prejuicio que ve en la desigualdad una cierta forma de injusticia. Parece que lo conveniente a la acción creadora de Dios sería la constitución de un universo perfectamente unido y, concedida la distinción de partes, compuesto por seres iguales entre sí. La desigualdad procedería de la actividad creada y, más concretamente, de la libertad humana o de otros seres inteligentes. Sto. Tomás recoge la opinión de Orígenes[14]. A juicio de Sto. Tomás, Orígenes quiso evitar que se introdujera el dualismo de un principio bueno —Dios— y otro malo. Por eso estimó que Dios hizo iguales todas las cosas y que las diferencias proceden del buen o mal uso de la libertad. La consecuencia consistía en que la realidad corporal sería el resultado de un castigo al pecado. Dios introduciría, al parecer, las diferencias reales como premio o castigo de las acciones mo-

[12] Sto. Tomás admite que hay seres creados necesarios, pero cuya necesidad depende de causas ajenas. Cf. *Summa Theol.* 1 q.9 a.3).

[13] Con esta posición tomista coincidirían —«servatis servandis»— aquellas actitudes más recientes que insisten en devolver a la teleología su rango. Se trataría de una teleología intrínseca, no extrínseca, al ser ordenado finalmente. De ahí que, en el fondo, se mantenga una identidad, no abstracta, sino concreta. Esta concreción significa una cierta forma de actividad, más o menos inmanente, conforme al grado de perfección, esto es, de aproximación a la unidad perfecta de Dios. Incluso el acontecer histórico no se hallaría fuera del ámbito de la unidad del ser, como lo podría colocar una ontología abstracta que considere a la necesidad como máxima cota del ser.

[14] *Peri Archon* 1,6-8: MG 11,166-178; 2,1-2: MG 11,181-187.

rales. Resulta claro que, en el fondo, late una desvalorización de la corporeidad como cárcel o castigo del espíritu pecador. Nos hallamos ante un espiritualismo exacerbado, antimaterialista y además moralizante. La reacción de Sto. Tomás es muy neta. Ninguna realidad nacida del poder divino debe su existencia al castigo, pues toda realidad en sí es manifestación de la esencia de Dios.

La posición criticada por Sto. Tomás significa un pesimismo que vincula el mal con la limitación de lo finito. Sto. Tomás destruye esa vinculación poniendo de relieve que la esencia divina explícita esa radical imitabilidad en una diversidad formal de las esencias. Por otra parte, esa diversidad formal lleva consigo una gradación de perfección entre los seres que componen el universo. Pero no hay injusticia en la diversidad de grados de perfección. Como dice en la *Summa contra Gentes*[15]: «Parece que Orígenes no ponderó que, cuando damos algo, no en razón de deuda, sino literalmente, no es contrario a la justicia si damos cosas desiguales, sin tener en cuenta cualquier diversidad de méritos, toda vez que la retribución se debe a los que hacen méritos. Pero Dios... no produjo las cosas en el ser por deuda alguna, sino por mera liberalidad». Junto al moralismo, que nace de un espiritualismo que quiere ignorar la materia, aparece en la opinión criticada una actitud que olvida la libertad de Dios en la creación y asimila el poder divino a un poder ligado a una pretensión igualitaria. El igualitarismo moral tiene su campo en determinadas facetas de la vida humana, pero no en la actividad divina, previa a todo mérito. La postura tomista recoge, además, una inspiración básica del cristianismo, según la cual Dios otorga el ser y la comunicación sobrenatural de su vida de modo gratuito, lo que no impide que sus dones sean ulteriormente el punto de partida de las acciones meritorias o demeritorias de los seres libres.

Pretender el igualitarismo ontológico es, asimismo, olvidar la riqueza ontológica que nace en el universo de la variedad de grados de perfección, todos los cuales contribuyen a crear una armonía en la que se dé una más expresiva manifestación de la perfección del Creador. Así resulta que Dios ha creado un universo al que Sto. Tomás llama óptimo (q.47 a.2 ad 1) según la medida de las criaturas, esto es, óptimo dentro de lo que esta palabra puede significar en la criatura. Esto quiere decir que el universo responde del modo más adecuado a los fines que Dios se ha propuesto, no que se trate del mejor de los mundos posibles tomados en sí abstractamente. Esta última pretensión sería contradictoria, porque la condición de criatura impide tal máximo absoluto de bondad. Lo que sí ocurre es que, al ser Dios mismo el fin último de la creación, el universo adquiere, por razón del fin, una perfección absolutamente óptima.

A partir de estas consideraciones de Sto. Tomás es posible vislumbrar una perspectiva estética de la creación del universo con sus variados elementos. Esta perspectiva no se fija en la ordenación final, propia de los seres inteligentes, sino en la manifestación de un orden, ya presente en el universo. Procede, como advierte Sto. Tomás, de la sabiduría divina, y por eso mismo lleva consigo un rasgo de diversidad, dirigida hacia la unidad y procedente de ella, y otro que es el peculiar aspecto de claridad. El primero recoge conceptos como el de medida y número, y el segundo, el de iluminación. El mundo no es sólo un conjunto de realidades graduadas en su perfección, sino que, además, en virtud de su propio ser, proyecta una claridad que no

[15] 2,44.

sólo produce la verdad en la mente que lo contempla, sino que también es un bien que perfecciona la mente humana con esa peculiar bondad que es la belleza, la luz que gratifica al entendimiento contemplativo. Por todo ello se advierte el alejamiento de Sto. Tomás respecto de cualquier exceso moralizante[16].

El origen divino de la diversidad creadora es, a su vez, fundamento real de un importante aspecto de la teoría del conocimiento y del saber humano. El principio supremo regulador del conocimiento humano no es la identidad abstracta ni la regularidad de las leyes basadas en la naturaleza. El ser es análogo, y la analogía se halla más cerca de la equivocidad que de la univocidad. El orden universal no es fruto de una identidad disminuida, sino de la riqueza que a la totalidad aporta la pluralidad de contenidos creados. Hay que evitar cuidadosamente la identificación de la identidad divina, que es, al mismo tiempo, acción subsistente, con la identidad abstracta de la lógica formal o con la identidad esencial —y la subsiguiente regularidad— de las especies mundanas.

6. **La cuestión del mal**

Las cuestiones 45 y 50 tratan del mal y de su causa. En ellas se discute uno de los temas de mayor trascendencia teológica y filosófica. Su contenido afecta, como es obvio, a las más variadas parcelas de la actividad humana, y aun de la misma metafísica.

Sto. Tomás inserta estas cuestiones, tras la consideración de la distinción genérica de los seres, como un aspecto específico de tal distinción, Es importante notar que esta distinción entre bien y mal es la primera que se estudia en la *Summa,* antes de la que se da entre la criatura espiritual y la corporal. En su condición de privación del bien, el mal aparece frente al bien, el ser, como la más radical oposición una vez que éste se halla ya existiendo. Pero, por otra parte, Sto. Tomás, en la *Summa Theologiae,* estudia la operación entre bien y mal con anterioridad a las consideraciones morales, al pecado, a la gracia, mientras que, en el comentario a las Sentencias, el tema del mal está ligado al estudio de la voluntad salvífica de Dios o al de la gracia. Aquí, en cambio, ordena la cuestión de forma que aparezca como un estudio sobre la problemática realidad del mal, para pasar a continuación a estudiar sus causas[17].

Que el hecho del mal, experimentado por los hombres desde que se tiene memoria de su propia historia, sea evidente e indiscutible no puede ponerse en duda. Otra cosa es, sin embargo, la determinación de qué sea en verdad el mal.

En la *Summa Theologiae* Sto. Tomás parte de la afirmación, realizada en la q.5, a.1, de la identidad del ser y del bien. El mal ha de entenderse por oposición al bien. Ya se ve, por tanto, que el mal queda, de alguna manera, alejado del ser. El mal no es, formalmente hablando, ser. Este razonamiento, basado en la oposición estructural del bien y del mal, dirige la atención hacia un planteamiento ontológico del problema del mal. Los aspectos mo-

[16] Los aspectos estéticos de la creación, un tanto olvidados durante siglos, han sido puestos de relieve en la actualidad. Cf. VON BALTHASAR, HANS URS, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* (Einsiedeln ²1961-9).

[17] Para una historia de la cuestión del mal véase: BILLICHSICH, FR., *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes* (Wien ²1955), 2 vols.

rales y psicológicos quedan en un segundo plano y sólo adquirirán sentido desde ese punto de partida.

La perspectiva ontológica parte, como hemos advertido, de la identificación real del bien con el ser. El bien es el ser mismo en cuanto revestido de la apetibilidad, que le sobreviene toda vez que todas las cosas tienden a permanecer en su ser y a desarrollarlo o perfeccionarlo. La moralidad o inmoralidad de los actos humanos, el ejercicio de la libertad que da lugar a la relación de la voluntad humana con el bien y el mal en el ámbito humano; etc., deben tener en cuenta esta radicación ontológica.

El problema que aparece tras el planteamiento tomista nace de que en la experiencia se advierte que el mal aparece como algo opuesto al bien, determinando una serie de acciones, con lo que el mal parece algo más que una pura negación del ser.

Sto. Tomás desarrolla con este motivo una doctrina de la contrariedad para insertar dentro de ella la que se da entre el bien y el mal. La contrariedad es la oposición cuyos extremos convienen en un mismo género, pero se relacionan entre sí como la posesión de una propiedad y su privación. Esta contrariedad viene a ser, conforme a una observación de Aristóteles[18], la primera y más radical. Que Sto. Tomás acuda a la contrariedad y no a la contradicción es señal, de que, a su entender, el mal no es un simple no-ser, sino el no-ser que en tanto provoca la repulsa de cualquier principio activo en cuanto que su no-ser detiene o pugna contra un ser ya dado. Es, efectivamente, una privación que afecta a un ser real, no una pura y absoluta negación. Por otra parte, el mal no podría provocar atracción alguna si no estuviera unido a alguna forma del bien.

Esta unión, a la que nos hemos referido, no ha de entenderse como si el bien y el mal se intercambiasen equívocamente entre sí, dando lugar a una eventual inversión de valores. Como recuerda Sto. Tomás en la cuestión 48, artículo 2, el universo se compone de diversos grados de perfección. Tal diversidad no implica mal alguno. El universo, compuesto por seres dé desigual perfección, sigue siendo bueno. Pero no todos los seres se poseen a sí mismos de modo indefectible. De ahí que muchos de ellos sean destruidos dando lugar a otros seres. Tal destrucción es un mal. Esto no quiere decir que el mal sea una cosa, pero sí que realmente se dan males. El mal, para Sto. Tomás, no es exclusivo del mundo moral, sino que afecta a toda realidad que pierde, en alguna medida, el ser, aunque al mismo tiempo aparezcan otros nuevos seres.

Sto. Tomás estima que esta consecuencia de la defectibilidad de algunos seres es expresión de su propia naturaleza y no exige que la omnipotencia divina la evite. Si lo hiciera, no se cumpliría lo que corresponde, de suyo, a tales naturalezas y quedaría anulado su peculiar dinamismo. Lo que supondría una sustitución de la actividad propia de los seres finitos por la de Dios.

La idea de privación expresa la negación de una cierta propiedad a un sujeto a quien corresponde tenerla. No es, por tanto, un simple no-ser o la limitación que cada naturaleza, por finita, lleva consigo. Esto no quiere decir que el mal se subsuma en el orden universal sin el inevitable desgarramiento que en el individuo se produce por la privación de algo que le corresponde, como es la existencia y las propiedades de su naturaleza. Perder-

[18] *Metaphys.* 1,4 (BK 1055a32ss).

las es un mal, aunque esta pérdida es un acontecimiento previsible dada la corruptibilidad del sujeto.

Pero para Sto. Tomás el mal no es una destrucción absoluta, pues sólo en el ser, esto es, en el bien, cabe que se asiente tal privación[19].

El mal adquiere una especial gravedad en los seres inteligentes. En la realidad puramente natural hay mal, como ya hemos visto, pero falta la conciencia de la privación. De ahí que la permanencia de la capacidad del sujeto para recibir el acto constituya un residuo indestructible del bien y justifique, a pesar del mal, la afirmación de la existencia de un orden en la naturaleza.

En los sujetos humanos —y a fortiori en las criaturas puramente espirituales— el mal ofrece unas peculiares características. Sto. Tomás distingue (q.48 a.6) entre el mal que consiste en la privación de una forma —acto primero— debida al sujeto, y el mal que significa la privación de la debida orientación de una acción —acto segundo—. En los seres inteligentes la operación, el acto segundo, es un acto libre, y, por tanto, el desorden, que introduce el mal, es un mal libremente querido, es un mal de culpa. En cambio, el mal que consiste en la privación de una propiedad del sujeto humano es pena. Ya se ve que la condición penal de las privaciones aludidas sólo se entiende en la medida en que hay una providencia y una justicia divinas. Por otra parte, la doctrina del pecado original, con la subsiguiente pena de substracción de los dones preternaturales, convierte en pena las eventuales deficiencias que el hombre ha de sufrir por su misma condición natural. Así resulta que el mal adquiere en el hombre un peculiar dramatismo. Por su misma naturaleza existe en el hombre una pugna entre la corruptibilidad de su condición corporal y sus aspectos espirituales, que se mueven en una esfera superior, pero cuya permanencia en el ser aparece afectada por aquella corruptibilidad. Esa afección se convierte en un finitismo insalvable, si nos fijamos tan sólo en las expectativas que nacen de la conciencia humana en el mundo, ya que en ella no se advierte con claridad cómo puede subsistir lo espiritual una vez que se ha producido la corrupción de la muerte. El acceso a la conciencia de una supervivencia se funda en un tipo de razonamiento distinto del de la mera conciencia mundana.

Ahora bien, no es aquí donde Sto. Tomás discute este tema. Al hablar de la inmortalidad[20], Sto. Tomás presenta las razones por las que el hombre está dotado de un alma subsistente e incorruptible. Tales razones se basan en un análisis ontológico de la actividad humana superior, no precisamente en la conciencia mundana del ser humano, actividad que no pertenece, a juicio de Sto. Tomás, a esa esfera inferior.

En cambio, el problema que sí preocupa a Sto. Tomás en este punto de la *Summa Theologiae* es el referente al de la causa del mal. Este problema es quizá uno de los que ha sido más meditado a lo largo de la historia humana. Si, como dice Aristóteles, la admiración es punto de partida del filosofar, habría que tener en cuenta que la experiencia del mal, de la privación de ser en el seno del ser, el desorden contra el orden, la frustración contra la finalidad, etc., es principio, si no de filosofar en general, sí, al menos, de un cierto estilo de filosofar. A este estilo pertenecen las diversas corrientes que, de una manera u otra buscan en la filosofía una satisfacción, o un remedio, o

[19] En las cuestiones que comentamos, Sto. Tomás no trata del problema de los efectos del pecado en el hombre. Tal cuestión será estudiada en el tratado de la gracia, fundamentalmente. En todo caso véase ya la insistencia de Sto. Tomás respecto a que el mal necesita del bien como del lugar en donde pueda asentarse.

[20] Q.75 a.2.6; *Q, de anima* 14.

la salvación frente al mal. Más que una teoría o una especulación gratuita, la filosofía es entonces saber de salvación. En sentido inverso, el tema del mal ha dado origen a una perspectiva filosófica que pretende no tanto explicar el mal cuanto descargar de la responsabilidad de ser su causa a posibles principios que lo originan.

Sto. Tomás, conforme a su propio estilo de discurso, no adopta en esta ocasión esa actitud exculpatoria o liberadora y se limita a exponer, ordenada y objetivamente, los principios que dan origen al mal.

Como en toda la cuestión acerca del mal, Sto. Tomás sigue de cerca las huellas de San Agustín, el infatigable polemista contra los maniqueos[21].

El punto básico que ya ha obtenido Sto. Tomás es el de la consideración de mal como real privación. Así pues, no se trata de una cosa, ni de un conjunto de cosas cuya articulación corra paralela a la del bien. El mal se apoya en el bien. Por un lado, por tanto, el mal no puede explicarse como un producto, en sentido estricto, de principios malos. Tal originación de una privación a partir de privaciones sería ininteligible.

Por otra parte el mal se produce por un decaimiento de la naturaleza propia del ser que sufre el mal. Esto exige una intervención exterior, producto de una causa también exterior, que es capaz de llevar a cabo esa acción en la medida en que ella misma es ser. De ahí que el mal tiene por causa el bien, pero no como causa propia, sino por accidente. Nada procura el mal por sí mismo. El desorden, con los males que se siguen, es fruto de la coincidencia «per accidens» de procesos, cada uno de los cuales tiene su propio objetivo, pero incompatible con el otro, ya que no pueden coexistir en la misma materia. Respecto de este tipo de males, Sto. Tomás entiende que se reducen a Dios como causa universal, bien entendido que Dios procura la manifestación del bien en la totalidad del universo, en el orden universal.

Pero, por lo que respecta a los agentes voluntarios, Dios no es causa del desorden que nace de la libre elección del mal. Este mal procede de una mala disposición de la voluntad, cuyo origen está en la libertad de la que ésta goza. Pero, nótese bien, no es la libertad el origen del mal. La libertad significa la indiferencia de la voluntad respecto a cualquier bien limitado, ya que la voluntad tan sólo está determinada respecto al bien en general, no a un bien concreto finito. Dios, bien infinito, aparece inmediatamente ante la voluntad humana en este mundo como un bien entre otros. De ahí que la voluntad humana no se adhiere a Dios necesariamente. Por supuesto que, en el caso en que Dios se manifieste, inmediatamente, tal cual es, su bondad cumpliría la capacidad de la voluntad y no habría lugar a desvío ninguno, sin que por ello dejara la voluntad de ser dueña de sus propios actos, puesto que su determinación no vendría de la especificidad limitada de su naturaleza, sino de la inmensa grandeza del ser infinito. La voluntad no se encontraría ya atada por su propia naturaleza; sería dueña de sí, pero reconocería en el bien divino el bien que colma su capacidad.

En este mundo, la voluntad finita no percibe de modo inmediato el bien infinito y puede dar lugar a que se produzca una desviación respecto a dicho bien por la mediación de otros bienes, finitos, sí, pero presentes. Santo Tomás dedica las cuestiones 71 a 89 de la *Prima Secundae* al estudio más pormenorizado de este problema del mal como pecado. A esos lugares remitimos al lector.

[21] Cf. *De natura boni* I; *Enchiridion* XII; *Opus imperfectum contra Julianum.*

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963).
BARDENHEWER, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift «Über das reine Gute» bekannt unter dem Namen «Liber de causis»* (Freiburg i. Br. 1882).
BECK, H., *Der Aktcharakter des Seins:* Tijdschrift voor Philosophie 10 (1948) 801-826.
BRINKTRINE, J., *Die Lehre von der Schöpfung* (Paderborn 1956).
CHENU, M. D., *La condition de créature.* AHD 37 (1970) 9-16.
DURANTEL, J., *La notion de la création dans Saint Thomas:* Annales de phil. chrét. 33 (1912).
FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino 1950).
— *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain 1961).
GEIGER, L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París [2]1953).
HAAG, H., *El problema del mal* (Barcelona 1981).
HENLE, *St. Thomas and Platonism* (The Hague, 1956).
JOLIVET, R., *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* (París 1931).
KREMER, K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie una ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971).
— *«Das Warum» der Schöpfung «quia bonus» vel/et «quia voluit?»:* Parusia (Frankfurt am Main 1965) p.241-263.
LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno* (Napoli 1925).
MANSELLI, R., *L'eresia del male* (Napoli 1964).
PARENTE, P., *Il male secondo la dottrina di S. Tommaso:* Act. Pont. Accad. Rom. S. Th. (Torino 1940) p.3-40.
RIET, G. van, *Le problème du mal dans la philosophie de la religion de Saint Thomas:* Revue philosophique de Louvain, 71 (1973) 5-45.
ROHNER, A., *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (Münster 1913).
SAURAS, E., *El mal según Sto. Tomás:* Semanas Españolas de Filosofía (Madrid 1955) p.415-443.
SERTILLANGES, A. D., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie* (París 1945).
— *Le problème du Mal* (París 1948), 2 vols.
SOLERI, G., *Il problema metafisico del male:* Sap 4-5 (1952) 289-306; 6 (1952) 415-442.
VERDE, F. M., *L'esistenza del male secondo S. Tommaso d'Aquino:* DTh (P.) 63 (1960) 50-65.
— *Il problema del male da Plutarco a S. Agostino:* Sap. 11 (1958) p.231-268.
— *Il problema del male al tempo di S. Thommaso d'Aquino:* Memorie Domenicane (1959) p.38-52.

CUESTIÓN 44

Sobre las criaturas en cuanto procedentes de Dios y sobre la primera causa de todos los seres

Después de haber tratado lo referente a las personas divinas, ahora hay que estudiar lo concerniente a las criaturas en cuanto procedentes de Dios [a]. Dicho análisis abarcará tres partes. Primero, estudio de la producción de las

a. «Processio» es el término que usa Sto. Tomás para designar el origen de las Personas divinas (q.27) y también el de las criaturas. En la q.27 se explican claramente las diferencias entre ambas procesiones. Sto. Tomás recibe esta terminología que, por una parte, responde al ἐκπορεύω de Jn 15,26, y al πρόοδος de Plotino *(Ennead.* IV,2,1; VI,2,2,6; 3,3,2), por otra.

criaturas. Segundo, su diversificación. Tercero, su conservación y gobierno. La primera parte implica tres aspectos; Primero, la primera causa de los seres. Segundo, el modo en el que proceden las criaturas de la primera causa. Tercero, el principio de duración de las cosas.

La cuestión referente a la primera causa de los seres plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Dios, ¿es o no es causa eficiente de todos los seres?—2. La materia prima, ¿es creada por Dios, o forma, juntamente con Él, el principio de todas las cosas?—3. Dios, ¿es causa ejemplar de las cosas o hay otras causas ejemplares además de Él?—4. Dios, ¿es o no es la causa final de las cosas?

ARTÍCULO 1

¿Es o no es necesario que todo ser haya sido creado por Dios? [b]

q.65 a.1; *In Sent. 2* d.1 q.1 a.2; d.37 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 2,15; *In De Div. Nom.,* c.5 lect.1; *Compend. Theol.,* c.68; *De Pot.* q.3 a.5; *De Subs. Sep.,* c.9.

Objeciones por las que parece que no es necesario que todo ser haya sido creado por Dios.

1. Nada impide que algo exista sin aquello que no le es esencial, como el hombre sin la blancura. Ahora bien, la relación de dependencia entre lo causado y la causa no parece ser esencial en los seres; porque sin dicha relación pueden concebirse algunos de ellos. Luego sin ella pueden existir. Por lo tanto, nada impide que algunos seres no hayan sido creados por Dios.

2. Más aún. Para lo que algo necesita la causa eficiente es para existir. Luego lo que no puede no existir no necesita causa eficiente. Pero nada necesario puede no existir; porque lo que es necesario que exista no puede no existir. Así, pues, como quiera que hay muchas cosas que son necesarias en la realidad, parece que no todos los seres hayan sido creados por Dios.

3. Todavía más. Todo lo que tiene causa puede demostrarse a través de ella. Pero en las matemáticas no hay demostración por la causa agente, como dice el Filósofo en III *Metaphys.*[1] Así, pues, no todos los seres proceden de Dios como de su causa.

En cambio está lo que dice en Rom 11,36: *De Él, por Él y en Él existe todo.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente[c], como se encandece el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente (q.3 a.4), al tratar sobre la

1. ARISTÓTELES, 2 c.2 n.2 (BK 996a29): S. Th. lect.4.

---

b. El título auténtico del artículo, tal como aparece en la enumeración del prólogo, es «utrum Deus sit causa efficiens omnium entium». La idea de creación corresponde al modo de emanación de la criatura a partir del creador y aparece en el artículo 2.

c. Q.44 a.1.

La doctrina de la creación está apoyada, dentro del pensamiento de la *Summa Theologiae,* en la participación. A su vez, esta doctrina de la participación aparece en Sto. Tomás conjugada con el causalismo aristotélico.

Sobre la causalidad del máximo, cf. FABRO, C., *La nozione metafísica della partecipazione* (Torino [2]1950); GEIGER, L.: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (París [2]1953); ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963) p.83 y ss.

La multiplicación «secundum recipientia» es un ejemplo típico de la participación por composición, cuyo resultado es la multiplicidad de seres por participación frente al «esse subsistens», que es uno. Pero, además, la participación da lugar a una diversidad de mayor o menor perfección frente al máximo, que es uno y causa de los seres por participación. Es el otro tipo de participación, la participación por semejanza. La prioridad de un tipo sobre el otro y su posible mutua reducción plantea problemas interpretativos nacidos del cambio que Sto. Tomás introduce en los datos de la tradición platónica y aristotélica. Cf. obras citadas que proporcionan la bibliografía pertinente.

simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si la blancura fuese subsistente no podría haber más que una sola, pues se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto. Por eso Platón[d] dijo[2] que es necesario presuponer la unidad antes que la multitud. Y Aristóteles en II *Metaphys.*[3], dice que lo que es ser en grado sumo y verdadero también en grado sumo es causa de todo ser y de todo lo verdadero; así como lo que es caliente en grado sumo es causa de todo lo caliente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque la relación con la causa no entre en la definición del ser que es causado, esta relación, sin embargo, es una consecuencia necesaria de lo que es esencial a lo causado[e]. Porque de ser ser por participación se deduce que ha de ser causado por otro. Por lo tanto, dicho ser no puede existir sin ser causado del mismo modo que tampoco puede existir el hombre sin ser capaz de reír. No obstante, porque el ser causado no pertenece en modo alguno a la razón de ser en cuanto tal, por eso mismo encontramos que hay algún ser que no es causado.

2. *A la segunda hay que decir:* Por esto mismo algunos opinaron que lo que es necesario no tiene causa, como se dice en VIII *Physic.*[4] Pero esto es evidentemente falso en las ciencias demostrativas, en las cuales los principios necesarios son causa de las conclusiones también necesarias. De este modo, Aristóteles en V *Metaphys.*[5] dice que hay ciertas cosas necesarias que tienen causa de su necesidad. Por lo tanto, no sólo por eso se requiere que haya una causa agente, es decir, porque el efecto pueda no existir, sino porque el efecto no existiría si no existiera la causa. Esta condicional es verdadera[f] tanto si el antecedente y el consecuente son posibles como si son imposibles.

3. *A la tercera hay que decir:* El objeto de las matemáticas es tenido como abstracto[g] en nuestro modo de concebirlo, y, sin embargo, no es abstracto en su existencia. Ahora bien, el tener causa eficiente es algo que le corresponde a un ser en tanto en cuanto existe. Así, pues, aun cuando el objeto de las matemáticas tenga causa agente, sin embargo, no caen bajo el análisis del matemático en cuanto que tienen causa agente. De este modo, en las ciencias matemáticas no se demuestra nada por la causa agente.

2. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.4: ML 41,231. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.13 § 2: MG 3,980. 3. ARISTÓTELES, lα c.1 n.5 (BK 993b25): S. Th. lect.2 n.290. 4. ARISTÓTELES, c.1 n.15 (BK 252a35): S. Th. lect.3 n.5. 5. ARISTÓTELES, 4 c.5 n.5 (BK 1015b9): S. Th. lect.6 n.838.

---

d. Los editores de la Leonina remiten al *Parménides* cap.26, 165e y ss. HENLE, *Sto. Thomas and Platonism* (Nijhoff 1956) p.213, aduce como fuente a Ps. Dionisio, *De div. nom.* (edición Pera [Turin 1950], n.° 442).

e. Aquello que no pertenece a la definición, pero se sigue de ella, es lo que se denomina, en la lógica aristotélica y escolástica, «proprium», propiedad. Es el cuarto de los modos predicables. Cf. ARISTÓTELES, *Top.* A, 5: 102 a 18-22; BOCHENSKI, I., *Historia de la lógica formal* (Madrid 1967) p.64.146. La respuesta está concebida en términos aristotélicos de suerte que se subraya la alteridad de la causa creada.

f. Sobre este tipo de implicación, conocida ya por los medievales, véase BOCHENSKI, o.c., 127.149.213. Sobre las «consequentiae» vide KNEALE, W. y M., *El desarrollo de la lógica* (Madrid 1972) p.255 y ss.

g. La doctrina de la abstracción aquí aludida aparece en STO. TOMÁS en el *Comentario al tratado de Boecio «De Trinitate»,* lect.2. Cf. NEUMANN, S., *Gegenstand und Methode* (Münster 1963) con abundante bibliografía.

ARTÍCULO 2

La materia prima, ¿es o no es creada por Dios?

Cont. Gentes 2,16; *Compend. Theol.,* c.69; *De Pot.,* q.3 a.5; *In Phys,,* 8 lect.2.

Objeciones por las que parece que la materia prima no es creada por Dios:

1. Todo lo hecho está compuesto de sujeto y de algo más, como se dice en I *Physic.*[6] Pero no hay algo que sea sujeto de la materia prima. Por lo tanto, la materia prima no puede haber sido hecha por Dios.

2. Mas aún. La acción y la pasión se oponen entre sí. Pero como el primer principio activo es Dios, así también el primer principio pasivo es la materia. Por lo tanto, Dios y la materia prima son dos principios que se oponen entre sí, de los cuales ninguno procede del otro.

3. Todavía más. Todo agente hace algo semejante a sí mismo; de este modo, como todo agente obra en tanto en cuanto está en acto, se sigue que todo lo hecho de algún modo está en acto. Pero la materia prima, en cuanto tal, está sólo en potencia. Por lo tanto, va contra la naturaleza misma de la materia prima ser hecha.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *Confess.*[7]: *Señor, dos cosas hiciste. Una cerca de Ti* (esto es, el ángel), *otra cerca de la nada* (esto es, la materia prima).

Solución. *Hay que decir:* Los antiguos filósofos poco a poco, y a tientas, fueron entrando en el conocimiento de la verdad[8]. Pues desde el principio, tal vez por su primitiva rudeza, no pensaron que hubiera otros seres fuera de los cuerpos sensibles[9]. Algunos, que admitían el movimiento[10], no consideraron el movimiento más que a partir de algunos accidentes[11] como la vaporización y la densidad[12], la unión y la separación[13]. Suponían que la sustancia de los cuerpos no había sido creada[14], e indicaban algunas causas de estos cambios accidentales, como, por ejemplo, la amistad, la discordia[15], el entendimiento[16], o cosas parecidas.

Posteriormente, otros distinguieron, por el entendimiento, entre forma sustancial y materia, la cual la suponían increada[17]; y observaron también que en los cuerpos hay cambios según sus formas esenciales. Estos cambios los atribuyeron a causas más universales, como el círculo oblicuo, según Aristóteles[18]; o las ideas, según Platón[19].

Pero hay que tener presente que la materia se contrae por la forma en una especie determinada; así como la sustancia de cualquier especie se contrae a un modo particular de existir por los accidentes que se le añaden, como *hombre* se limita por *blanco.* Así, pues, ambos consideraron el ser bajo un aspecto particular, bien en cuanto es *este ser* o en cuanto es *tal ser.* De este modo asignaron a las cosas causas agentes particulares.

Otros[20] progresaron[h] más hasta considerar el ser en cuanto ser; y consideraron la causa de las cosas no en cuanto que son éstas o aquéllas, sino en cuanto que son seres. Así pues, lo que es causa de las cosas en cuanto que son seres, es necesario que sea causa de las cosas, no sólo en cuanto que son tales cosas por las formas accidentales ni tampoco en cuanto que son estas cosas por las formas sustanciales, sino también en cuanto

6. ARISTÓTELES, c.7 n.9 (BK 109b1): S. Th. lect.12 n.10. 7. C.7: ML 32,828. 8. Para todo el conjunto del texto, además de las referencias que se den, cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 n.2; c.4 n.8 (BK 983b6-985b22). 9. ARISTÓTELES, *Phys. 4* c.6 n.2 (BK 213a29); *Metaphys. 2* c.5 n.4 (BK 1002a8). 10. Cf. ARISTÓTELES, *De Gener. 2* c.9 n.7 (BK 335b24). 11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.2 (BK 187a30). 12. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a15). 13. Cf. ARISTÓTELES, *De Gener.* 2 c.9 n.9 (BK 336a4). 14. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.8 n.1 (BK 191a27). 15. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.5 n.8 (BK 188b34). 16. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.1 n.2 (BK 250b24). 17. Cf. supra q.15 a.3 ad 3; *In Phys.* l.1 lect.15. 18. *De Gener. 2* c.10 n.3 (BK 336a32). 19. Fedon (96A); cf. ARISTÓTELES, *De Gener.* 2 c.10 n.3 (BK 336a32). 20. Cf. STO. TOMÁS, *De Pot.* q.3 a.5; *In Phys.* l.8 lect.2.

---

h. Ya se ha indicado en la introducción a quién parece referirse Sto. Tomás. En *De pot.* q.3 a.5 Sto. Tomás admite que Platón y Aristóteles sí llegaron al conocimiento del «ipsius esse universalis». Aquí, en cambio, les niega tal descubrimiento. Cf. ARTOLA, o.c., p.84.

todo aquello que pertenece a su ser en el modo que sea. Así, es necesario sostener que también la materia prima fue creada por la causa universal de todos los seres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo en I *Physic.*[21] está hablando del ser hecho en particular, que consiste en pasar de una forma a otra, tanto si ésta es accidental como si es sustancial; ahora nosotros estamos hablando aquí de las cosas en cuanto que emanan del principio universal del ser[i]. De la emanación de esta causa no queda excluida tampoco la materia, aun cuando lo esté del sentido dicho anteriormente.

2. *A la segunda hay que decir:* La pasión es efecto de la acción. Por lo tanto, es razonable que el primer principio pasivo sea efecto del primer principio activo, pues todo lo imperfecto es causado por lo perfecto. Es necesario que el primer principio sea del todo perfecto, como dice Aristóteles en XII *Metaphys.*[22]

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento no demuestra que la materia no haya sido creada, sino que no ha sido creada sin forma. Pues, aun cuando todo lo creado esté en acto, sin embargo, no es acto puro[j]. Por eso es necesario que también aquello que se refiere a la potencia sea creado si todo lo que pertenece al ser es creado.

ARTÍCULO 3

La causa ejemplar, ¿es o no es algo además de Dios?

Supra q.15 a.1.2.3; *In Sent.,* 1 d.36 q.2 a.1.2.3; *De Verit.,* q.3 a.1.2; *Cont. Gentes* 1,54; *In De Div. Nom.,* c.5 lect.3; *In Metaphys.* 1 lect.15.

Objeciones por las que parece que la causa ejemplar es algo además de Dios:

1. Lo imitado tiene semejanza con el ejemplar. Pero las criaturas distan mucho de la semejanza divina. Por lo tanto, Dios no es su causa ejemplar.

2. Más aún. Todo lo que existe por participación, se reduce a algo que existe por sí mismo, como todo lo ígneo se reduce al fuego, como ya se dijo (a.1). Ahora bien, todo lo que hay en las cosas sensibles existe por participación de alguna especie solamente; y esto resulta evidente por el hecho de que en ninguna cosa sensible se encuentra solamente lo que pertenece al concepto de la especie, sino que a los principios de la especie se le añaden los principios individuales. Así, pues, es necesario admitir que estas especies existen por sí mismas como el hombre *por sí mismo* y el caballo *por sí mismo,* etc. Estas cosas son llamadas ejemplares. Por lo tanto, las cosas ejemplares son algo real fuera de Dios.

3. Todavía más. Las ciencias y las definiciones son de las mismas especies, no en cuanto que están en lo particular, porque a lo particular no pertenece ni la ciencia ni la definición. Por lo tanto, hay algunos seres o especies que no se dan en lo singular. Estas especies son llamadas ejemplares. Por lo tanto, hay que concluir lo mismo que antes.

4. Por último. Esto mismo parece ser lo que dice Dionisio en c.5 *De Div. Nom.*[23]: *Ser subsistente absolutamente es anterior a ser vida subsistente y anterior a ser sabiduría subsistente.*

En cambio está el hecho de que lo ejemplar es lo mismo que la idea. Pero las ideas, según lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24], *son las formas principales contenidas en el entendimiento divino.* Por lo tanto, los ejemplares de las cosas no están fuera de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Dios es la primera causa ejemplar de todas las co-

21. ARISTÓTELES, c.7 n.9 (BK 190b1): S. Th. lect.12 n.10. 22. ARISTÓTELES, 11 c.7 n.8 (BK 1072b29): S. Th. lect.8 n.2545. 23. § 5: MG 3,820: S. Th. lect.1. 24. Q.46: ML 40,30.

i. Sto. Tomás utiliza el término «emanatio» para designar la creación. Emanatio es traducción de ἀπόρροια. En todo caso, Sto. Tomás entiende que no es un proceso necesario, sino libre. Sobre esta cuestión cf. KREMER, K., *Die neuplatonische Philosophie und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971), 19-24 y el artículo del mismo autor *«Das Warum» der Schöpfung: «quia bonus» vel/et «quia voluit»?,* en *Parusia* (Frankfurt am Main 1965) p.241-263.

j. En la q.7 a.2 ad 3 se ha utilizado ya el término «concreado» para designar el modo con que la materia es creada. No es el objeto directo de la creación, lo es junto con la forma cuya unión constituye el ser subsistente, que es el verdadero término de la creación.

sas. Para demostrarlo, hay que tener presente que la producción de cualquier cosa requiere un ejemplar con el objetivo de que el efecto tenga una determinada forma; pues el artista crea en la materia una determinada forma según el ejemplar establecido, tanto si este ejemplar está delante de sus ojos como si, con anterioridad, lo ha concebido en su mente. Ahora bien, es evidente que las cosas naturales tienen determinadas formas, y esta determinación de las formas es necesario que sea reducida a su primer principio, esto es, a la sabiduría divina, que estableció el orden del universo, que consiste en la diversificación de las cosas. Así, es necesario decir que en la sabiduría divina están las razones de todas las cosas, las cuales anteriormente (q.15 a.1) han sido llamados *ideas,* esto es, las formas ejemplares que hay en la mente divina, las cuales, aun cuando se multipliquen respecto a las cosas, sin embargo, realmente no son algo distinto de la esencia divina, si bien su semejanza puede ser participada por muchos de muchas maneras. Así, pues, el mismo Dios es el primer ejemplar de todo. Puede afirmarse también que algunas de las criaturas son ejemplares de otras en cuanto que hay algunas hechas a la semejanza de otras, bien porque sean de la misma especie, bien por alguna analogía en la imitación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando las criaturas no lleguen a asemejarse a Dios por naturaleza con semejanza de especie, como el hombre se asemeja al hombre que le engendra, sin embargo, sí llegan a asemejarse a Él en la representación que de ellas hay en la mente, como la casa que ha sido edificada se parece a la casa que hay en la mente del arquitecto.

2. *A la segunda hay que decir:* Es propio del hombre que tenga materia [k], y así no puede encontrarse un hombre que no tenga materia. Así, pues, aun cuando este hombre sea una participación de su especie, con todo, no puede ser reducido a algo existente por sí mismo en la misma especie, sino a una especie que le supera, como pueden ser las sustancias separadas. Lo mismo cabe decir de otras cosas sensibles.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la ciencia y la definición tienen por objeto los seres universales, no es necesario que las cosas tengan el mismo modo en la existencia que el que tienen en el entendimiento cuando son conocidas, pues nosotros, por la capacidad del entendimiento agente, abstraemos las especies universales de lo particular. Sin embargo, no es necesario que lo universal subsista fuera de lo particular como su ejemplar.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Dionisio en c.11 *De Div. Nom.*[25], las frases *vida por sí misma* y *sabiduría por sí misma,* unas veces indican al mismo Dios y otras veces a las virtudes que hay en las cosas; pero nunca indican realidades subsistentes, tal como sostuvieron los antiguos.

ARTÍCULO 4

Dios, ¿es o no es la causa final de todo?

q.65 a.2; q.103 a.2; *In Sent.* 2 d.1 q.2 a.1.2; *De Verit.,* q.22 a.2; *Cont. Gentes,* 3,17.18; *Compend. Theol.,* c.100.101.

Objeciones por las que parece que Dios no es la causa final de todo.

1. Obrar por un fin parece que es algo propio del que necesita tal fin. Pero Dios nada necesita. Por lo tanto, no le corresponde obrar por un fin.

2. Más aún. El fin de la generación y la forma generada y el agente, no se dan en el mismo número, como se dice en II *Physic.*[26], porque el fin de la generación es la forma de lo engendrado. Pero Dios es el agente de todo. Por lo tanto, no es causa final de todo.

3. Todavía más. Todos desean el fin. Pero no todos desean a Dios, porque tampoco todos le conocen. Por lo tanto, Dios no es el fin de todo.

4. Por último. La causa final es la primera de las causas. Así, pues, si Dios

25. § 6: MG 3,953: S. Th. lect.4. 26. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 198a26): S. Th. lect.1.

k. Sto. Tomás quiere evitar la aporía de las ideas platónicas. El hombre «per se» no puede ser una idea separada porque el hombre es esencialmente materia. Cf. *De div. nom.* 5, lect.3, ed. Pera 663 y ss.

es causa agente y causa final, se concluye que en Él hay antes y después. Esto es imposible.

En cambio está lo que dice en Prov 16,4: *El Señor lo ha hecho todo por sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Todo agente obra por un fin, en caso contrario no se seguiría de su acción un determinado fin, a no ser casualmente. Ahora bien, uno mismo es el fin del agente y del paciente en cuanto tales, pero de forma distinta, pues uno y lo mismo es lo que el agente intenta transmitir y lo que el paciente intenta recibir. Sin embargo, hay algunos agentes que obran y reciben la acción al mismo tiempo y éstos son agentes imperfectos, a los que les corresponde que, aun cuando actúen, intenten conseguir algo. Pero al primer agente, que es exclusivamente activo, no le corresponde actuar para adquirir algún fin, sino que tan sólo intenta comunicar su perfección, que es su bondad [l]. En cambio, todas las criaturas intentan alcanzar su perfección que consiste en asemejarse a la perfección y bondad divinas. Por lo tanto, la bondad divina es el fin de todas las cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Obrar movidos por la necesidad no es más que algo propio de seres imperfectos, hechos para obrar y recibir. Pero esto no le corresponde a Dios. Por eso, sólo Él es liberal en grado sumo, porque no actúa por utilidad, sino sólo por su bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* La forma de lo generado no es fin de la generación sino sólo en cuanto que hay una semejanza con la forma que el que genera intenta comunicar. De no ser así, la forma de lo generado superaría al que genera, porque el fin es siempre más sublime que los medios que llevan al fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los seres desean a Dios como fin desde el momento en que desean algún bien, tanto si lo desean con el apetito inteligible como con el sensible, como con el natural, que no tiene conocimiento. Porque nada tiene razón de bien ni de deseable más que en cuanto participa de la semejanza de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como quiera que Dios es la causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas, y la materia procede de Él, se sigue que realmente [ll] hay un solo primer principio de todas las cosas. Sin embargo, nada impide que en él se estudien cosas bajo diversos aspectos, según el orden que se dé en nuestro modo de entender.

CUESTIÓN 45

Sobre [el modo] cómo proceden las cosas del primer principio

Ahora hay que tratar sobre cómo proceden las cosas del primer principio. Modo de proceder que llamamos creación [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

l. «Communicatio» es un término que tiene un sentido técnico en la medida en que sirve para especificar una finalidad, no indigente, sino difusora del bien. La difusión del bien es principio de unificación y comunicación. La creación no es sólo producción en el ser, sino comunión entre creador y criatura.

ll. Tras la consideración analítica de las cuatro causas últimas, Sto. Tomás habla aquí de un principio último único. Con ello supera el horizonte aristotélico, que no unifica claramente las causas en un solo principio. Es una corrección de raíz cristiana con una formulación de matiz neoplatónico.

a. La creación, según Sto. Tomás, es el modo de la emanación de los seres por participación respecto del ser por esencia. De ahí que aparezca tras la consideración del origen radical de todas las cosas.

A su vez «emanado» es utilizado por Sto. Tomás en esta cuestión (cf. a.1) para explicar qué sea la creación. «Creación» subraya la inexistencia de causa material en la producción del mundo; «emanación», la procedencia divina de la criatura. Cf. MAY, G., *Schöpfung aus dem Nichts* (Berlín 1978).

1. ¿Qué es la creación?—2. Dios, ¿puede o no puede crear algo?—3. La creación, ¿es o no es algún ser en las cosas?—4. ¿A quién le corresponde ser creado?—5. Crear, ¿le corresponde o no le corresponde sólo a Dios?—6. ¿Es algo común a toda la Trinidad e sólo a alguna de las personas divinas?—7. En las cosas, ¿hay o no hay algún vestigio trinitario?—8. La obra de la creación, ¿está o no está mezclada con las obras de naturaleza y de voluntad?

ARTÍCULO 1

Crear, ¿es o no es hacer algo de la nada?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que crear no es hacer algo de la nada:

1. Dice Agustín en *Contra Adversarium Legis et Prophetarum* [1]: *Hacer es producir lo que en absoluto no existía. En cambio, crear es establecer algún orden en algo sacándolo de lo que ya existía.*

2. Más aún. La categoría de la acción y del movimiento se analiza a partir de los términos. Es de más categoría la acción que procede del bien para el bien y del ser para el ser que lo que procede de la nada para algo. Pero parece que la creación es la acción de más categoría y la primera entre todas las acciones. Por lo tanto, no es proceder de la nada a algo, sino del ser al ser.

3. Todavía más. La preposición *a partir de* implica una relación causal sobre todo en lo referido a lo material, como cuando decimos que la estatua está hecha de bronce. Pero *nada* no puede ser materia del ser ni de ningún modo su causa. Por lo tanto, crear no es hacer algo a partir de la nada.

En cambio está lo que sobre aquello del Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo,* etc., dice la Glosa[2]: *Crear es hacer algo a partir de la nada.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.44 a.2), no sólo hay que analizar el origen de un ser particular de otro particular, sino también el origen de todo ser de la causa universal, que es Dios. Este origen lo llamamos creación. Lo que se origina por emanación particular no se presupone en tal emanación; como al engendrarse un hombre, antes no era tal hombre, sino que de no hombre se hace hombre, y blanco de no blanco. Por eso, si se considera la emanación de todo el ser universal en relación con su primer principio, es imposible presuponer algún ser en tal emanación. Pero la *nada* es igual a la negación de todo ser. Por lo tanto, como la generación del hombre se hace a partir del no ser que es no hombre, así también la creación, que es emanación de todo el ser, se hace a partir del *no ser* que es la *nada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín utiliza equívocamente el término creación, como se dice que son creadas aquellas cosas que se transforman en algo mejor, como cuando se dice que alguien es creado obispo. Aquí no hablamos de la creación en este sentido, sino en el sentido que hemos dado (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Los cambios se especifican y dignifican no por su punto de partida, sino por el de llegada. Por lo tanto, tanto más perfecta y principal será la mutación cuanto más lo sea su punto de llegada, aunque el punto de partida sea más imperfecto. Así como la generación en sentido absoluto es de más categoría y principal que la alteración, puesto que la forma sustancial es de más categoría que la forma accidental, sin embargo, la privación de la forma sustancial, que es el punto de partida en la generación, es más imperfecta que su contrario, que es el punto de partida de la alteración. De forma parecida, la creación es más perfecta y principal que la generación y la alteración, porque el punto de llegada es toda su sustancia. Lo que se entiende como punto de partida es, sin más, el no ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando

1. L.1 c.23: ML 42,633. 2. *Glossa ordin.* a Gen 1,1 (1.23F); cf. BEDA, *In Pentat.* a Gen 1,1 (ML 91,191); PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.1 c.2 (QR 1,307).

se dice que algo es hecho a partir de la nada[b], la preposición *a partir de* no indica causa material, sino tan sólo orden; como cuando decimos que el mediodía se hace de la mañana, que no indica más que después de la mañana viene el mediodía. Pero hay que tener presente que la preposición *a partir de* puede incluir negación cuando digo nada, o también puede estar incluida en ella. Si se toma incluyendo la negación, entonces permanece el orden, y se indicará el orden de sucesión entre lo que es y el no ser. En cambio, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y su sentido sería: se hace de la nada, esto es, no está hecho de algo; es como cuando se dice que uno habla de nada porque no habla de algo. Ambos sentidos son aplicables cuando se dice que algo se hace a partir de la nada. En el primer sentido, la preposición *a partir de* indica orden; en el segundo, implica relación de causa material, la cual es negada.

ARTÍCULO 2

Dios, ¿puede o no puede crear algo?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 2,16; *Compend. Theol.* c.69; *De Pot.,* q.3 a.1; *In Phys.* 8 lect.2.

Objeciones por las que parece que Dios no puede crear algo:

1. Según el Filósofo en I *Physic.*[3], los antiguos filósofos admitieron como una verdad de sentido común[c] que de nada nada se hace. Pero el poder de Dios no llega hasta lo que es contrario a los primeros principios; por ejemplo a hacer que el todo no sea mayor que la parte o que la afirmación y la negación sean las dos verdaderas a la vez. Por lo tanto, Dios no puede hacer algo a partir de la nada, esto es, no puede crear.

2. Más aún. Si crear es hacer algo a partir de la nada, ser creado es ser hecho algo. Pero todo ser hecho es ser cambiado. Por lo tanto, la creación es un cambio. Pero todo cambio exige un sujeto como se deduce de la definición de movimiento, ya que el movimiento es *el acto de lo que existe en potencia*[4]. Por lo tanto, es imposible que algo sea hecho por Dios a partir de la nada.

3. Todavía más. Lo que es hecho es necesario que en algún tiempo fuera hecho. Pero no puede decirse que lo que es creado se esté haciendo y sea hecho al mismo tiempo, porque en los seres permanentes lo que se hace no está hecho y lo que está hecho ya existe. Por lo tanto, a un mismo tiempo sería y no sería. Luego, si se hace algo, el hacerlo debe preceder al estar hecho. Pero esto no es posible a no ser que preexista el sujeto en el cual se dé el mismo hacer. Por lo tanto, es imposible hacer algo a partir de la nada.

4. Por último. No se puede rebasar una distancia infinita. Pero entre el ser y la nada hay una distancia infinita. Por lo tanto, no es posible hacer algo a partir de la nada.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.*

Solucion. *Hay que decir:* No sólo no es imposible que algo sea creado por Dios, sino que es necesario decir que todo lo creado ha sido hecho por Dios, como se deduce de lo establecido (q.44 a.1). Pues todo el que hace algo de algo, aquello de que lo hace se presupone a su acción y no es producido por la misma

3. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 187a28): S. Th. lect.9 n.2. 4. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 3 c.1 n.6 (BK 201a10): S. Th. lect.2 n.2.

b. Sto. Tomás da aquí una doble interpretación de la fórmula «creado ex nihilo»: la sucesión tras la nada o la negativa a toda causa material. En q.104 a.3 ad 1 utiliza la expresión «de nihilo» emparentada con la fórmula «ex nihilo». Allí el *de* tiene un cierto sentido quasi-material. La criatura tiende «ex seipsa» «de suyo» o «por sí misma» a la nada por ser «de nihilo», esto es, por existir partiendo de la nada. Esto último querría decir que la nada es algo que ha entrado dentro del constitutivo del ser creado. Pero no es éste el modo usual de enfocar la cuestión por parte de Sto. Tomás. La potencia intrínseca para no-ser es la materia, no la potencialidad de la esencia respecto del «esse».

c. Esta expresión designa la «κοινὴ ἔννοια» y el «ἀξίωμα» (STO. TOMÁS, cf. *De verit.* q.10 a.12; *Summa Theol.* 1 q.2 a.1; 1-2 q.94 a.4; *De pot.* q.5 a.3 ad 7) y se refiere a aquella proposición cuyo opuesto implica contradicción. Se distingue la «communis conceptio» conocida como tal sólo por los sabios de aquella que lo es para todos.

acción. Así es como actúa el artista con las cosas naturales, la madera y el bronce que no son producidas por la acción artística, sino por la naturaleza. Incluso la misma naturaleza produce las cosas naturales en lo que se refiere a la forma, pero presupone la materia. Por lo tanto, si Dios no obrase más que presuponiendo alguna materia, dicha materia no sería producida por Él. Quedó demostrado anteriormente (q.44 a. 1.2), que nada puede haber en los seres que no proceda de Dios, que es la causa universal de todo ser. Por lo tanto, es necesario afirmar que Dios produce las cosas en su ser a partir de la nada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como hemos dicho anteriormente (q.44 a.2), los antiguos filósofos sólo se fijaron en la producción de efectos particulares por causas particulares, las cuales necesariamente presuponen algo anterior a su acción. En este sentido, era opinión común entre ellos que nada se hace a partir de la nada. Sin embargo, esto no se da en el origen de las cosas procedentes del principio universal.

2. *A la segunda hay que decir:* La creación no es un cambio más que en nuestro modo de entender [d]. Pues propio del cambio es que un mismo sujeto tenga un modo distinto de ser antes y después del cambio. A veces dicho sujeto es un mismo ser en acto que cambia accidentalmente, esto es lo que ocurre en los cambios cuantitativos cuyo objeto es la materia. Pero en la creación, por la cual todo el ser de la cosa creada toma realidad, no se puede suponer algo permanente en distintos estados antes y después a no ser sólo según nuestro modo de entender, es decir, en cuanto que nos representamos primero la cosa creada como no existiendo y después como ya existente. Pero, como a la acción y a la pasión le es común el mismo ser del movimiento y se diferencian sólo en cuanto a las distintas relaciones, tal como se dice en III *Physic.*[5], es necesario que, si anulamos el movimiento, no queden más que esas diversas relaciones entre el creador y lo creado. No obstante, puesto que el modo que tenemos de expresarnos sigue al modo de entender, expresamos la creación refiriéndonos al cambio, y por eso decimos que crear es hacer algo a partir de la nada; si bien las palabras hacer y ser hecho son más adecuadas que cambiar y ser cambiado, porque hacer y ser hecho indican la relación causa-efecto y efecto-causa implicando el cambio sólo como una consecuencia.

3. *A la tercera hay que decir:* En aquellas cosas que son hechas sin movimiento, estar haciendo y ser hecho es algo simultáneo, ya sea la acción final de un movimiento como en la iluminación (pues a un tiempo algo está iluminándose y es iluminado), o bien no sea la acción final de ningún movimiento, como lo es el pensamiento, que a la vez se está formando y está formado. En tales casos, lo que se está haciendo ya es. Pero al decir que está hecho, se indica que lo es por otro y que antes no era. Por lo tanto, como la creación se da sin movimiento, a un tiempo se está creando y está ya creado [e].

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella

5. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 202b20): S. Th. lect.5 n.7.

---

d. Respecto a la distinción entre «modi essendi», «modi intelligendi» y «modi significandi» cf. PINBORG J., art. «Modus significandi», en Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP) (Basel, 1984) VI, cols.68-72; CHENU, M. D., *Grammaire et théologie aux XII[e] et XIII[e] siècles:* AHD 10 (1935-6) p.5-28; S. Thomas en *Summa Theol.,* al tratar de los nombres divinos, establece las diferencias que a su entender existen entre estos diversos modos. En este caso concreto ocurre que la creación no es un movimiento, puesto que no hay un sujeto que pasa de un estado a otro. Sin embargo, nuestro entendimiento, vinculado a lo sensible, concibe la creación como un movimiento, si bien corrige esa imperfecta consideración. Ahora bien, el modo de significar, esto es, el modo de hablar para aludir a la creación sigue al modo de entender, y por eso expone la creación como si fuera un tránsito del no-ser al ser.

e. Las comparaciones ilustrativas aplicadas por Sto. Tomás se refieren a la teoría de la luz según la cual la propagación de la luz se produce «in instanti»; tan pronto como el diáfano recibe la luz queda iluminado (cf. 1 q.53 a.3; 1 q.67 a.2). El segundo ejemplo pertenece a la psicología del acto de entender (cf. *Cont. Gentes,* 4, c.11; RABEAU, G., *Species Verbum,* París 1938, p.70 y ss.).

objeción se debe a que equivocadamente se imagina que entre la nada y el ser hay algún medio infinito. Esto es evidentemente falso. El origen de esta falsa afirmación consiste en concebir la creación como un cierto cambio entre dos extremos existentes.

ARTÍCULO 3

La creación, ¿es o no es algo en la criatura?

In Sent. 1 d.40 q.1 ad 1; 2 d.1 q.1 a.2 ad 4.5; *Cont. Gentes* 2,18; *De Pot.,* q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que la creación no es algo en la criatura:

1. Así como la creación pasiva se atribuye a la criatura, así también la creación activa se atribuye al creador. Pero la creación activa no es algo en el creador porque, de ser así, se seguiría que en Dios habría algo temporal. Por lo tanto, la creación pasiva no es algo en la criatura.

2. Más aún. Nada es medio entre el creador y la criatura. Pero la creación es designada como un medio entre ambos, pues no es el creador, ya que no es eterna y tampoco es la criatura, porque exigiría otra creación por la que tal criatura fuera creada; y así indefinidamente. Por lo tanto, la creación no es algo en la criatura.

3. Todavía más. Si la creación es algo distinto de la sustancia creada, es necesario que sea un accidente suyo. Todo accidente está en el sujeto. Por lo tanto, lo creado serían el sujeto de la creación. De este modo, el sujeto y el término de la creación serían lo mismo. Lo cual es imposible, porque el sujeto es anterior al accidente y conserva el accidente. El término es posterior a la acción y a la pasión de la que es término. Además, una vez que existe el término, desaparecen la acción y la pasión. Así, pues, la misma creación no es algo.

En cambio, ser hecho sustancialmente es más que ser hecho sólo en cuanto a la forma sustancial o accidental. Pero la generación absoluta o relativa, es decir, según la forma sustancial o accidental, es algo en lo generado. Por lo tanto, con mayor razón la creación, con la cual se produce algo en cuanto a todo su ser, es algo en lo creado.

Solución. *Hay que decir:* La creación es algo en lo creado sólo en cuanto a la relación [f]. Porque lo que es creado no es hecho por movimiento o por cambio. Pues lo que es hecho por movimiento o por cambio se hace a partir de algo preexistente; lo cual se da en las producciones particulares de algunos seres, pero esto no se da en la producción de todo ser por la causa universal de todos los seres, que es Dios. Por lo tanto, Dios produce las cosas sin movimiento cuando las crea. Ahora bien, anulado el movimiento en la acción y en la pasión en ellas, no queda más que la relación, tal como acabamos de decir (a.2 ad 2). Por lo tanto, la creación en la criatura no es más que una relación real con el creador como principio de su ser; del mismo modo que en la pasión que se da con movimiento está incluida la relación con el principio de dicho movimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La creación activa indica la acción divina, que es la misma esencia de Dios relacionada con la criatura. Pero esta relación de Dios con la criatura no es real, sino sólo de razón. En cambio, la relación de la criatura con Dios es real, tal como dijimos anteriormente al tratar sobre los nombres divinos (q.13 a.7).

2. *A la segunda hay que decir:* Al expresar la creación como cambio, tal

f. El artículo tiene como objeto determinar qué entidad tiene el ser-creado en la realidad creada, toda vez que en q.44 a.1 ad 1, se ha dicho que el ser-creado no forma parte de la definición de las cosas creadas. Además en el artículo 2 se ha negado que la creación sea un movimiento. Para entender el sentido del contenido del artículo 3 hay que tener en cuenta que para Sto. Tomás la acción y la pasión, en las operaciones que se llevan a cabo con movimiento, no son en realidad más que la entidad misma del movimiento afectada por una relación «a quo», acción, y por otra «in quo», pasión *(In Physic.* 3, lect.5, ed. Maggiolo, n.° 322). Como en la creación no hay movimiento, Sto. Tomás deduce que no hay sino relaciones, que ya no se refieren al movimiento, sino a todo el ser de la criatura. De ahí que se pase de lo que técnicamente se llama relación predicamental a la relación transcendental. Cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.95-7. Como puede verse es una ampliación notoria del concepto aristotélico de causa, de suerte que quepa en ella la causalidad creadora.

como se dijo (a.2 ad 2), por mediar de algún modo el cambio entre el que mueve y lo movido, concebimos la creación como algo intermedio entre el creador y la criatura. Sin embargo, la creación pasiva está en la criatura y es criatura. Luego no es necesario que sea creada por otra creación distinta, porque las relaciones, al incluir en su misma esencia orden con otro, no van referidas a él más que por sí mismas, tal como dijimos anteriormente al tratar sobre la igualdad de las personas (q.42 a.2 ad 4).

3. *A la tercera hay que decir:* La creación indicada como cambio, por término tiene a la criatura; entendida como relación, tal como es en realidad, tiene por sujeto a la criatura, que es anterior a ella, como el sujeto es anterior al accidente. Sin embargo, la relación tiene cierta razón de prioridad respecto de lo creado en lo que se refiere al objeto que es el principio de la criatura. Sin embargo, no es necesario que, aun cuando la criatura exista, se diga que ha sido creada, porque la creación implica relación de la criatura con el creador con novedad o comienzo en su existir[g].

ARTÍCULO 4

Ser creado, ¿es o no es propio de los seres compuestos y subsistentes?

De Verit., q.27 a.3 ad 9; *De Pot.,* q.3 a.1 ad 12; a.3 ad 2; a.8 ad 3.

Objeciones por las que parece que ser creado no es propio de los seres compuestos y subsistentes:

1. En el libro *De Causis*[6], se dice: *La primera de las cosas creadas es el ser.* Pero el ser de las cosas creadas no es subsistente. Por lo tanto, la creación no es algo propio sobre lo subsistente y compuesto.

2. Más aún. Lo creado lo es a partir de la nada. Pero los seres compuestos no provienen de la nada, sino de sus componentes. Por lo tanto, a los seres compuestos no les corresponde el ser creados.

3. Todavía más. Por la primera emanación se produce lo que se supone en la segunda, como por la generación natural se produce el ser natural que se supone en la obra artística. Pero lo que se supone en la generación natural es la materia. Por lo tanto, la materia es propiamente lo que se crea, no el compuesto.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero el cielo y la tierra son cosas compuestas subsistentes. Por lo tanto, a éstos les corresponde propiamente la creación.

Solución. *Hay que decir:* Como se ha dicho (a.2 ad 2), ser creado es un modo de ser hecho. Pero el hacerse está ordenado al ser de la cosa. Por lo tanto, ser hechos y ser creados les corresponde propiamente a aquellos seres a los que les corresponde el ser. Estos son propiamente los seres subsistentes, bien sean simples, como las sustancias separadas, bien sean compuestos, como las sustancias materiales. Pues el ser le corresponde propiamente al que tiene ser propio y que subsiste en él. Pero las formas y los accidentes y cosas parecidas no se dice que sean seres en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal cosa por ellos, como se dice que la blancura existe en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo[7], el accidente más que ser en sí mismo es lla-

6. § 4 (BA 166): S. Th. lect.4.

7. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 6 c.1 n.3 (BK 1028a18): S. Th. lect.1 n.1248.

g. La creación como relación se asentaría en el sujeto. Es la perspectiva propia de las categorías aristotélicas. Pero la relación a la causa no es algo añadido, sino que es el propio ser de la criatura. O, visto desde otro lado, la realidad creada no es sino una relación al Creador. Esta forma de exponer la cuestión disolvería la sustancialidad de la cosa creada en una mera fulguración del Creador, de suerte que la criatura, mientras existiera, estaría creándose perpetuamente. La llamada «metafísica de la luz» viene a ser la expresión metafórica de una concepción que ve en la criatura únicamente una manifestación disminuida de la luz divina (cf. BEIERWALTES, W.: art. «Licht», en HWP, 5, col.282-6). En cuanto a la importancia de la posición de Sto. Tomás para establecer la justa independencia de las criaturas cf. CHENU, M. D., *La condition de créature:* AHD 37 (1970) 9-16.

mado ser de otro ser. Por lo tanto, así como los accidentes y las formas que no subsisten son más bien coexistentes que seres, así, propiamente deben ser llamados concreados que creados. Así, pues, propiamente, creados lo son los seres subsistentes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que la primera de las cosas creadas es el ser, la palabra *ser* no indica la sustancia creada, sino el aspecto bajo el cual se considera el objeto creado[h]. Se dice que algo es creado en cuanto que es ser, no en cuanto que es tal ser. Puesto que como se dijo anteriormente (a.1.), la creación es producción de todo el ser por el ser universal. Esta manera de hablar es parecida a la que usamos al decir que el color es el primer objeto visible, aun cuando lo que propiamente se ve es lo *coloreado.*

2. *A la segunda hay que decir:* La creación del ser compuesto no consiste en formarlo a partir de sus principios preexistentes, sino en crear a un tiempo el compuesto y sus componentes sacándolos de la nada.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento no prueba que la materia haya sido creada aisladamente, sino que la materia no existe sin ser creada. Pues la creación es la producción de todo el ser y no sólo de la materia.

ARTÍCULO 5

Crear, ¿es o no es propio sólo de Dios?

q.65 a.3; q.90 a.3; *In Sent. 2* d.1 q.1 a.3; 4 d.5 q.1 a.3 q.[a]3; *De Verit.,* q.5 a.9; *Cont. Gentes* 2,20.21; *De Pot.* q.3 a.4; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *De Subst. Sep.,* c.10.

Objeciones por las que parece que crear no es algo propio sólo de Dios:

1. Según el Filósofo[8], *perfecto* es aquello capaz de producir algo semejante a sí mismo. Pero las criaturas inmateriales son más perfectas que las materiales, y éstas producen semejantes suyos, como el fuego produce fuego y el hombre engendra al hombre. Por lo tanto, la sustancia inmaterial puede producir otra sustancia semejante a sí misma. Ahora bien, la sustancia inmaterial no puede ser producida más que por creación, porque no tiene materia a partir de la cual sea hecha. Por lo tanto, alguna criatura puede crear.

2. Más aún. Cuanta más resistencia hay por parte de lo hecho, tanto mayor poder se necesita en el agente. Pero más resiste el contrario que la nada. Por lo tanto, se requiere mayor poder para hacer algo a partir de su contrario, lo cual lo hacen las criaturas, que para hacer algo a partir de la nada. Luego con mayor razón pueden hacer esto las criaturas.

3. Todavía más. El poder de un agente se puede valorar por la medida de lo que hace. Pero el ser creado es finito, como se dijo anteriormente al tratar sobre la infinitud de Dios (q.5). Por lo tanto, para producir algo por creación no se requiere más que un poder finito. Pero tener poder finito no va contra la naturaleza de la criatura. Luego no es imposible que la criatura cree.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[9]: *Ni los ángeles buenos ni los ángeles malos pueden ser creadores.* Por lo tanto, mucho menos las otras criaturas.

Solución. *Hay que decir:* Partiendo de lo dicho (a.1; q.44 a.1), a primera vista parece bastante evidente que crear no es más que una acción que sólo le corresponde a Dios. Pues es necesario que los efectos más universales sean reducidos a causas más universales y principales. Entre todos los efectos, el más universal es

8. ARISTÓTELES, *Meteor.* 4 c.3 n.1 (BK 380a14); *De Anima 2* c.4 n.2 (BK 415a26): S. Th. lect.7. 9. C.8: ML 42,876.

h. Sto. Tomás distingue entre «subjectum creatum» y «propria ratio objecti creationis». Lo primero indica aquello que es creado; lo segundo, el aspecto formal bajo el que la acción creadora afecta a lo creado. La proposición del *Liber de Causis,* «Prima rerum creatarum est esse» (Ed. PATTIN: Tijdschrift voor Filosofie 28, 1966, p.142), es la IV del *Liber* y corresponde a la 138[a] de la *Elementatio* de Proclo (ed. DODDS, Oxford, 164, p.122). Sto. Tomás transforma el «esse» de la fórmula de Proclo y del «Liber» en una «ratio formalis», pero en Proclo era más bien un «subjectum».

el mismo ser[i]. Por lo tanto, es necesario que sea efecto propio de la causa primera y universal, que es Dios. Por eso también se dice en el libro *De Causis*[10] que ni la inteligencia o el alma dan el ser a no ser en cuanto que actúan por acción divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto éste o tal ser, es lo que constituye la creación en cuanto tal. Por lo tanto es evidente que la creación es acción propia del mismo Dios.

Sin embargo, se da el caso de que un ser pueda participar de la acción exclusiva de otro, no por su propio poder, sino como instrumento, en cuanto que obra por poder ajeno, como el aire puede calentar y encender por el poder del fuego. Así algunos opinaron que, aun cuando la creación sea acción propia de la causa universal, sin embargo, alguna de las causas inferiores puede crear en cuanto que obra por poder de la causa primera. Así, Avicena[11] sostuvo que la primera sustancia separada, creada por Dios, crea después otra y la sustancia del orbe y su alma, y que la sustancia del orbe crea la materia de los cuerpos inferiores. Asimismo, el Maestro en 5 d. IV *Sent.*[12] dice que Dios puede comunicar a alguna criatura poder creador, de forma que pueda crear por función, no por propio poder.

Pero esto es imposible. Porque la causa segunda instrumental no participa en la acción de la causa superior a no ser en cuanto que aquella, por alguna virtud suya, lo dispone[j]. Pues si no contribuyese nada con su propio poder, la causa principal haría un uso inútil de ella y no sería necesario elegir determinados instrumentos para determinadas acciones. Podemos observar que la sierra, al cortar la madera, cosa que hace por su forma dentada, produce la forma del banco, que es el efecto propio del carpintero como causa principal. Ahora bien, al crear, el efecto propio de Dios es algo que se supone anterior a toda otra acción, es decir, al ser en absoluto. Por lo tanto, ninguna causa puede obrar dispositiva e instrumentalmente en la producción de este efecto, ya que en la creación no se presupone ninguna materia que pueda disponerse por el agente instrumental. Así, pues, es imposible que el crear corresponda a alguna criatura ni por virtud propia ni instrumentalmente o por función.

De modo especial, es incongruente afirmar que un cuerpo pueda crear, puesto que si un cuerpo no obra más que por contacto y movimiento, todo cuerpo exige para su acción algo preexistente que se pueda tocar y mover, lo cual va contra el concepto mismo de creación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos seres perfectos que participan de una naturaleza, producen otros seres semejantes a sí mismos. Pero al hacer esto no producen de forma absoluta y total dicha naturaleza, sino que la comunican a otro ser. Ejemplo: no es posible que un hombre en concreto produzca absolutamente la naturaleza humana, porque, de hacerlo, sería causa de sí mismo. Sólo hace que la naturaleza humana se reproduzca en otro hombre concreto engendrado, y para esto supone con anterioridad a lo que hace una materia determinada a partir de la cual se hace un hombre concreto. Ahora bien, así como el hombre par-

10. § 3 (BA 165). 11. *Metaphys.* tr.9 c.4 (104vb); cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.61 a.2 (BO 35,524). 12. PEDRO LOMBARDO, c.3 (QR 2,575).

i. Conforme a lo indicado en la nota anterior, Sto. Tomás considera al «esse» como la formalidad bajo la que actúa la causa creadora, aunque en el lenguaje aquí usado parezca que el «esse» es aquello que es creado. Efectivamente, el «Liber de Causis» cabe ser leído en otro sentido. Por lo demás, el mismo «Liber» prop. 3 (ed. c. 140) habla de la creación del «esse animae» por mediación de la inteligencia.

j. Sto. Tomás defiende que la causa primera actúa mediante las causas segundas (cf. *Summa Theol.* 1 q.103 a.6), pero la instrumentalidad tiene un matiz diferente. La acción mediante instrumento exige que el instrumento posea una actividad propia a la que adviene la influencia de la causa principal. Esa actividad instrumental debe guardar una cierta correspondencia con el influjo que va a producir la causa principal. Tal correspondencia es la que se expresa en el término «dispositive». Huelga decir que en el caso de la creación no cabe disposición previa alguna, pues su influjo es total y absoluto, de suerte que no hay lugar para una correspondencia.

ticipa de la naturaleza humana, así también todo ser creado participa de la naturaleza del ser, porque sólo Dios es su ser, como dijimos anteriormente (q.7 a.1 ad 3). Por lo tanto, ningún ser creado puede producir absolutamente otro ser, sino sólo en cuanto que causa el ser en tal sujeto. Para esto es necesario que lo que hace que tal sujeto sea este ser concreto, sea anterior a la acción con la cual el agente hace algo semejante a sí mismo. Ahora bien, en las sustancias inmateriales, no es posible presuponer algo por lo que sean tales individualmente, porque, al ser formas subsistentes, se individualizan por la misma forma que les da el ser. Por lo tanto, la sustancia inmaterial no puede producir otra sustancia inmaterial idéntica en cuanto al ser sustancial, si bien puede hacer un semejante suyo en cuanto a alguna perfección accidental. Los ángeles superiores iluminan a los inferiores, como dice Dionisio[13]. Igualmente, a los seres celestes se les atribuye cierta paternidad por lo que se deduce de las palabras del Apóstol en Ef 3,15: *Dios Padre, de quien recibe su nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra.* De todo esto resulta evidente también que ningún ser creado puede producir otro sin presuponer algo. Esto va contra el concepto mismo de creación.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dice en I *Physic.*[14], de lo contrario se hace algo por accidente. Directamente algo se hace de otra cosa que ya es tal en potencia. El contrario resiste efectivamente al agente en cuanto que impide que lo que está en potencia pase a acto, que es lo que intenta el agente. Ejemplo: el fuego intenta hacer el agua a como es él, caliente, pero encuentra resistencia en la forma y disposiciones contrarias del agua. Por dicha forma y disposiciones, la potencia del agua para ser caliente en acto está obstaculizada. Cuanto más atada esté dicha potencia, tanto mayor deberá ser el poder del agente para pasarla a acto. De ahí que se necesite mayor poder por parte del agente cuando no hay potencia alguna. Por lo tanto, se requiere mayor poder para hacer una cosa a partir de la nada que para hacerla a partir de su contraria.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder del agente no se ha de medir sólo a partir de la sustancia de lo que se hace, sino también del modo como se hace. Ejemplo: un calor muy intenso, no sólo calienta más, sino también más pronto. De ahí que, aun cuando producir un efecto finito no indique poder infinito, sin embargo producirlo a partir de la nada demuestra un poder infinito. Esto resulta evidente por todo lo dicho (ad 2). Pues si se requiere tanto mayor poder en el agente cuanto más lejos está del acto la potencia pasiva, es necesario que el poder del agente creador, que no supone ninguna potencia positiva, sea infinito. Porque así como no hay ninguna, proporción entre el no ser y el ser, así tampoco la hay entre la negación de toda potencia y la potencia. Así, pues, como quiera que ninguna criatura tiene una potencia infinita, como se demostró anteriormente (q.7 a.2), es evidente que ninguna criatura puede crear.

ARTÍCULO 6

Crear, ¿es o no es algo propio de alguna persona divina?[k]

In Sent. 2 Prol.; *De Pot.* q.9 a.5 ad 20.

Objeciones por las que parece que crear es algo propio de alguna persona:

1. Lo que es antes es causa de lo que viene después. Lo perfecto, de lo imperfecto. Pero la procesión de la persona divina es anterior a la de la criatura, y es también más perfecta, pues la persona divina procede en perfecta semejanza de su principio, mientras que la criatura lo hace de forma imperfecta. Por lo tanto, las procesiones de las divinas personas son causa de la procesión de las cosas. Y, así, crear es propio de la persona.

2. Más aún. Las personas divinas no se diferencian entre sí más que por sus procesiones y relaciones. Así, pues, lo que se atribuye como diferencia a las divinas personas, les corresponde en cuan-

13. *De Cael. Hier.* c.8 § 2: MG 3,240. 14. ARISTÓTELES, c.7 n.13 (BK 190b27): S. Th. lect.13 n.3.

k. Sobre la apropiación cf. q.39 a.8.

to a sus procesiones y relaciones. Pero la causalidad de las criaturas se atribuye de forma distinta a cada una de las personas. Pues en el *Símbolo de la fe*[15], al Padre se atribuye el ser Creador de todo lo visible y de lo invisible; al Hijo se le atribuye que todas las cosas han sido hechas por Él; al Espíritu Santo se le atribuye el ser Señor y Vivificador. Por lo tanto, la causalidad de las criaturas les corresponde a las personas en cuanto a las procesiones y relaciones.

3. Todavía más. Si se dice que la causalidad de la criatura responde a algún atributo esencial que se apropia a alguna persona, esto no parece suficiente. Porque cualquiera de los efectos divinos es causado por cualquier atributo esencial, esto es, el poder, la bondad y la sabiduría; de modo que no pertenece más a uno que a otro. Por lo tanto, no debería atribuirse algún modo concreto de causalidad a una persona más que a las otras, a no ser que se distinguiera en la creación por las relaciones y las procesiones.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[16]: *Todo lo referente a lo que puede ser causado, es común a toda la Trinidad.*

Solución. *Hay que decir:* Crear es propiamente causar o producir el ser de las cosas. Como todo agente hace algo semejante a sí mismo, el principio de la acción puede ser observado a partir del efecto de la acción. Ejemplo: el fuego produce fuego. De este modo crear le corresponde a Dios por su mismo ser, que es su esencia, y que es común a las tres Personas. Por lo tanto, crear no es propio de alguna persona, sino común a toda la Trinidad.

Sin embargo, las personas divinas en cuanto a la creación de las cosas tienen una causalidad según el modo de su procedencia. Pues, como se ha demostrado anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4), al tratar sobre la ciencia y la voluntad de Dios, Dios es causa de las cosas por su entendimiento y voluntad, como el artista lo es de sus obras. El artista obra según lo concebido en su entendimiento y por el amor de su voluntad hacia algo con lo que se relacione. Asimismo el Padre Dios ha producido las criaturas por su Palabra, que es el Hijo, y por su Amor, que es el Espíritu Santo. De este modo, las procesiones de las personas son las razones de la producción de las criaturas, en cuanto que incluyen los atributos esenciales, que son la ciencia y la voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las procesiones de las personas divinas son causa de la creación tal como hemos dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Así como la naturaleza divina, aun cuando sea común a las tres personas, sin embargo, hay en ellas un determinado orden, en cuanto que el Hijo la recibe del Padre, y el Espíritu Santo la recibe del Padre y del Hijo, así también el poder crear, aunque sea común a las tres personas, les corresponde con un determinado orden. Pues el Hijo lo tiene del Padre, y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Por eso, ser Creador, se atribuye el Padre como a quien no tiene el poder por otro. Del Hijo se dice que por Él han sido hechas todas las cosas, en cuanto tiene el mismo poder, pero por otro; pues la preposición *por* indica una mediación, o sea, un principio que tiene principio. Pero al Espíritu Santo, que tiene el mismo poder por los otros dos, se le atribuye el que gobierne y vivifique lo que ha sido creado por el Padre a través del Hijo. También puede tomarse esta atribución en relación con los atributos esenciales. Pues, como dijimos anteriormente (q.39 a.8), al Padre se le apropia el poder, que se manifiesta sobre todo en la creación, atribuyéndole por tal motivo al Padre el ser Creador. Al Hijo se le apropia la sabiduría, por la que actúa el agente por medio del entendimiento, y por eso se dice del Hijo que es por quien todo ha sido hecho. Al Espíritu Santo se le apropia la bondad, a la que pertenece el gobierno de las cosas orientándolas a sus debidos fines y la vivificación. Pues la vida consiste en un cierto movimiento interior, y el primer motor es el fin y la bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando cada uno de los efectos de Dios proceda de cualquiera de sus atributos, sin embargo, cada uno de los efectos se reduce a aquel atributo con el que tiene

15. Símbolo Niceno (DZ 54). 16. § 3: MG 3,637: S. Th. lect.1.

mayor conveniencia. De este modo, el orden de las cosas, a la sabiduría. La justificación del pecador, a la misericordia y a la bondad, que se difunde sobreabundantemente. Por su parte, la creación, que es la producción de la misma sustancia de la cosa, al poder.

ARTÍCULO 7

¿Es o no es necesario encontrar en las criaturas algún vestigio trinitario?[l]

q.93 a.1.2.6; *Cont. Gentes* 4, 26; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que no es necesario encontrar en las criaturas algún vestigio trinitario:

1. Cada ser puede ser investigado por sus propios vestigios. Pero la Trinidad de las personas no puede ser investigada a partir de las criaturas, tal como hemos sostenido anteriormente (q.32 a.1). Por lo tanto, en las criaturas no hay vestigios de la Trinidad.

2. Más aún. Todo lo que hay en las criaturas ha sido creado. Así pues, si el vestigio de la Trinidad se encuentra en las criaturas según algunas de sus propiedades, y todo lo creado tiene algún vestigio de la Trinidad, es necesario que en cada una de ellas se encuentre también el vestigio de la Trinidad. Y así indefinidamente.

3. Todavía más. El efecto no representa más que a su causa. Pero la causalidad de las criaturas corresponde a la naturaleza común y no a las relaciones con las cuales las personas se distinguen y enumeran. Por lo tanto, en las criaturas no se encuentra el vestigio de la Trinidad, sino solamente el de la unidad de la esencia.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Trin.*[17]: *El vestigio de la Trinidad aparece en las criaturas.*

Solución. *Hay que decir:* Todo efecto representa algo de su causa, aunque de diversa manera. Pues algún efecto representa sólo la causalidad de la causa y no su forma. Ejemplo: el humo al fuego. Tal representación se llama representación del *vestigio;* pues el vestigio evoca el paso de algo transeúnte, sin especificar cuál es. Por otra parte, otro efecto representa a la causa en cuanto a la semejanza de su forma. Ejemplo: un fuego a otro fuego; a Mercurio, su estatua. Esta es la representación de la *imagen.*

Las procesiones de las personas divinas se conciben como actos del entendimiento, tal como hemos dicho anteriormente (q.27). Pues el Hijo procede como Palabra del entendimiento, y el Espíritu Santo como Amor de la voluntad. Así, pues, en las criaturas racionales, con entendimiento y voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad a modo de imagen, en cuanto que se encuentra en ellas la palabra concebida y el amor.

Pero en todas las criaturas se encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es necesario reducir a las personas divinas como a su causa. Pues cada criatura subsiste en su ser y tiene la forma con la que está determinada en una especie y tiene alguna relación con algo. Así, pues, cada una de ellas es una sustancia creada que representa a su causa y su principio y, de este modo, evoca la persona del Padre, que es principio sin principio. En cuanto que tiene una forma y pertenece a una especie determinada, representa a la Palabra, tal como la forma de la obra artística procede de la concepción del artista. Y en cuanto que está ordenada, representa al Espíritu Santo, en cuanto que es Amor; porque la ordenación del efecto a algo procede de la voluntad del creador.

Por esto, Agustín en VI *De Trin.*[18] dice que el vestigio de la Trinidad se encuentra en cada criatura en cuanto que *cada una es algo,* y en cuanto *está formada*

17. C.10: ML 42,932. 18. Ib.

l. El artículo viene determinado por la autoridad de San Agustín, que, como recoge Sto. Tomás, ha expuesto en *De Trinitate* la doctrina de los vestigios de la Trinidad en la criatura *(De Trin.* 10,10; ed. BAC, p.452-4). Sobre la distinción entre imagen y vestigio cf. *In Sent.* 1 d.3 q.2 a.1; q.3 a.1; *Summa Theol.* 1 q.93 a.2. Contemporáneo de Sto. Tomás, el obispo R. KILWARDBY redactó un *Tractatus de vestigio et imagine Trinitatis,* editado por FR. STEGMÜLLER en AHD 10 (1936) p.324-407.

en alguna especie y en cuanto que *tiene un cierto orden.* A esto mismo se reducen aquellos tres términos que menciona Sab 11,21: *Número, peso, medida.* Pues la medida se refiere al ser de la cosa limitada por sus principios. El número, a la especie. El peso al orden. También se reducen a esto los tres términos mencionados por Agustín[19]: *El modo, la especie, el orden.* También lo que él dice en el libro *Octoginta trium quaest.*[20]: *Aquello por lo que subsiste, por lo que se distingue, por lo que se relaciona.* Pues algo subsiste por su sustancia, se distingue por su forma y se relaciona por el orden. Resulta fácil reducir a esto mismo todo aquello que se dice en este sentido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La representación a modo de vestigio responde a la relación con la apropiación. Así, tal como hemos dicho (sol.; q.32 a.1 ad 1), por las criaturas se puede acceder al conocimiento de la Trinidad de las divinas personas.

2. *A la segunda hay que decir:* La criatura es propiamente algo subsistente en la que se pueden encontrar las tres características dichas anteriormente. No es necesario que en cada una de las propiedades de la criatura se encuentren aquellas tres características. Pero por ellas se atribuye el vestigio al ser subsistente.

3. *A la tercera hay que decir:* Como acabamos de decir (a.6), las procesiones de las personas son causa y razón de la creación de algún modo.

ARTÍCULO 8

La creación, ¿está o no está mezclada con las obras de naturaleza y voluntad?

q.65 a.4; *In Sent.* 2 d.1 q.1 a.3 ad 5; a.4 ad 4; *Cont. Gentes* 3, 69; *Quodl.* 9, q.5 a.1; *De Pot.* q.3 a.8; *In Metaphys.* 7 lect.7.

Objeciones por las que parece que la creación está mezclada con las obras de naturaleza y voluntad:

1. En cualquier operación de la naturaleza y del arte[ll], se produce alguna forma. Pero no se produce a partir de algo porque no tiene la materia como parte propia. Por lo tanto, se produce a partir de la nada. De este modo, en cualquier operación de la naturaleza y del arte hay creación.

2. Más aún. El efecto no es superior a su causa. Pero en las cosas naturales no se encuentra algún agente a no ser la forma accidental, activa o pasiva. Por lo tanto, por la operación de la naturaleza no se produce la forma sustancial. Así, pues, debe ser por creación.

3. Todavía más. La naturaleza hace algo semejante a sí misma. Pero en la naturaleza se encuentran seres que no son semejantes a quienes los engendran, como resulta evidente en los animales originados por la putrefacción. Por lo tanto, su forma les viene no por la naturaleza, sino por la creación. Lo mismo puede decirse de otras cosas.

4. Por último. Lo que no es creado no es criatura. Así, pues, si la creación no interviene en aquello que se origina por la naturaleza, se sigue que lo que es por naturaleza no es criatura. Esto es herético.

En cambio está lo que Agustín establece en *Super Gen. ad. litt.*[21]: Hay que distinguir la obra de la propagación, que es obra de la naturaleza, de la obra de la creación.

Solución al problema. *Hay que decir:* Esta duda aparece debido a las formas. Pues algunos[22] establecieron que las formas no empiezan por acción de la naturaleza, sino que existían anteriormente en la materia como algo latente. Esto lo encontramos en aquellos que, al desconocer la materia, no llegaban a distinguir entre potencia y acto. Pues, porque las formas preexisten potencialmente

19. *De Nat. Boni* c.3: ML 42,553. 20. Q.18: ML 40,15. 21. L.5 c.11: ML 34,330; c.20: ML 34,335. 22. Cf. *De Pot.* q.3 a.8.

ll. En la enumeración de los artículos que va en cabeza de la cuestión, en vez de «artis» se lee «voluntatis». El artículo habla solamente de las obras de la naturaleza. En *De pot.* q.3 a.8 se habla también de las obras de la naturaleza. Sto. Tomás quiere en este artículo mostrar la distinción de la creación respecto de las actividades naturales, en general, poniendo de relieve la peculiar originación de las formas naturales conforme a la doctrina de la potencia y el acto.

en la materia, sostuvieron que las formas preexisten absolutamente.

Por su parte, otros[23] sostuvieron que las formas eran causadas, a modo de creación, por un agente separado. Al suponer esto, la creación se mezclaba con cualquier acción de la naturaleza. Esto se encuentra en aquellos que desconocían las formas. Pues no tenían presente que la forma natural del cuerpo no es subsistente, sino aquello por lo que algo es. De este modo, como ser hecho y ser creado propiamente no le corresponde más que a la realidad subsistente, como hemos dicho anteriormente (a.4), a las formas no les corresponde ni ser hechas ni ser creadas, sino ser concreadas.

Propiamente lo que es producido por el agente natural es el compuesto, que está hecho a partir de la materia. De ahí que en las obras de la naturaleza no se mezcla la creación, sino que se presupone.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las formas empiezan a existir en acto al hacerse los compuestos, no porque ellas mismas sean hechas de forma directa, sino de forma accidental sólo.

2. *A la segunda hay que decir:* Las cualidades activas obran en la naturaleza por el poder de las formas sustanciales. De este modo, el agente natural no sólo produce algo semejante a sí mismo en la cualidad, sino también en la especie.

3. *A la tercera hay que decir:* Para la generación de los animales imperfectos es suficiente el agente universal, que es poder celeste, al cual se asemejan no en la especie, sino por una cierta analogía [m]. Tampoco es necesario decir que sus formas sean creadas por un agente separado. Para la generación de los animales perfectos, en cambio, no es suficiente el agente universal, sino que se necesita un agente propio, que es un generante unívoco.

4. *A la cuarta hay que decir:* La operación de la naturaleza presupone los principios creados. Por eso, todo lo producido por la naturaleza es llamado criatura.

CUESTIÓN 46

Sobre el principio de duración de las cosas creadas

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente al principio de duración de las cosas creadas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Las criaturas, ¿existieron o no existieron siempre?—2. El comienzo de las criaturas, ¿es o no es artículo de fe?—3. ¿En qué sentido se dice que Dios creó al principio el cielo y la tierra?

23. Cf. ib.

---

m. La necesidad de explicar las causas de lo que se ha llamado «generación espontánea» obligaba a introducir la causalidad equívoca o «secundum analogiam» (cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.91 nota 36). Esta causalidad, ejercida por agentes celestes, era capaz de educir formas superiores a las de los agentes inmediatos sublunares. En todo caso esa acción de los agentes superiores no es una creación, sino una causalidad no creadora, pero sí dotada de la capacidad de producir efectos que no guardan identidad específica con ninguno de los agentes que intervienen en la generación. De ahí la expresión causalidad equívoca o analógica. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* B, 2, 194 b 13 y en comentario de Sto. Tomás. Cf. asimismo *Summa Theol.* 1 q.115 a.3 ad 2.

ARTÍCULO 1

La totalidad de las criaturas, ¿existió o no existió siempre?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gentes* 2,31-38; *Compend. Theol.* c.98; *De Pot.,* q.3 a.17; *In Phys.,* 8 lect.2; *In Metaphys.* 12 lect.5; *De Caelo,* 1 lect.6.29.

Objeciones por las que parece que la totalidad de las criaturas, que llamamos *mundo,* no empezó a existir, sino que existió desde la eternidad:

1. Todo lo que ha comenzado a existir, antes de existir tenía la posibilidad de existir, porque, de lo contrario, sería imposible que existiera. Por lo tanto, si el mundo comenzó a existir es posible que existiera antes de existir. Ahora bien, lo que tiene posibilidad de existir es la materia, que está en potencia para existir por la forma y para no existir por la privación de la forma. Por lo tanto, si el mundo comenzó a existir, antes de él había materia. Pero no puede haber materia sin forma. La materia del mundo junto con la forma es lo que constituye el mundo. Consecuentemente, habría mundo antes de que comenzara a existir. Esto es imposible [1].

2. Más aún. Nada que tiene capacidad para existir siempre, puede a veces existir y a veces no existir, porque, por naturaleza, cada ser existe en tanto en cuanto que puede. Pero todo lo incorruptible tiene capacidad para existir siempre, pues no está determinado por la duración. Por lo tanto, nada incorruptible a veces existe y a veces no existe. Pero todo lo que empieza a existir a veces existe y a veces no existe. Por consiguiente nada incorruptible empieza a existir. Pero hay muchas cosas incorruptibles en el mundo, como los cuerpos celestes y todas las sustancias intelectuales. Por lo tanto el mundo no empezó a existir [2].

3. Todavía más. Nada ingénito empieza a existir. Pero el Filósofo en I *Physic.*[3] demuestra que la materia es ingénita. Y en I *De caelo et mundo* [4], que el cielo es ingénito. Por lo tanto, la totalidad de las cosas no empezó a existir.

4. Aún más. El vacío es un lugar donde no hay cuerpo, pero puede haberlo. Si el mundo comenzó a existir donde ahora está la masa del mundo, antes no hubo ninguna masa, de lo contrario tampoco la habría ahora. Por lo tanto, antes del mundo había vacío. Esto es imposible [5].

5. Más todavía. Nada empieza a moverse nuevamente sin que se dé un nuevo cambio en el motor. Pero lo que se cambia se mueve. Por lo tanto, antes de que todo movimiento empiece a ser nuevo, había algún movimiento y, consecuentemente, siempre hubo algún movimiento. También hubo siempre algún motor, porque no es posible el movimiento sin motor [6].

6. Y también. Todo motor es natural o voluntario. Ninguno empieza a mover sin algún movimiento previo. Pues la naturaleza siempre obra del mismo modo. Por lo tanto, el agente natural no empieza a mover con un movimiento nuevo sin que haya algún cambio anteriormente en el motor. Del mismo modo, la voluntad puede cambiar la realización de lo que se propone sin que haya cambio por su parte. Pero no puede posponer dicha ejecución sin imaginar algún cambio, al menos temporal. Ejemplo: el que quiere hacer una cosa mañana y no hoy, espera que mañana se dé alguna circunstancia que no se da hoy. O, por lo menos, espera que pase el hoy y llegue mañana. Esto no se da sin que se produzca algún cambio, porque el tiempo es la medida del movimiento. Por lo tanto, hay que concluir que, antes de todo movimiento que se realiza de nuevo, hay otro movimiento que lo precede. Así resulta lo mismo que antes [7].

7. Una más. Lo que está siempre en el principio y siempre en el fin, no puede ni empezar ni acabar, porque lo que empieza no está en su final y lo que acaba no está en su comienzo. Pero el tiempo está siempre en su principio y en su final, porque no hay más tiempo que el *ahora,* que es el final del pasado y el co-

1. Este es el argumento de los Peripatéticos aducida por MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.[a] c.14 (FR 174); cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.1 (9,34H); *In Phys.* l.8 comm.4 (4,340k). 2. Cf. ARISTÓTELES, *De Caelo,* 1, c.12 n.3 (BK 281b18). 3. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 192a28): S. Th. lect.15 n.11. 4. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 270a13): S. Th. lect.6 n.1. 5. Cf. AVERROES, *In De Caelo* l.3 comm.29 (5,199H). 6. Cf. AVERROES, *In Phys.* l.8 Comm.7 (4,342 M). 7. Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.1 (102ra).

mienzo del futuro. Por lo tanto, el tiempo no puede ni empezar ni acabar, y, por ello, tampoco lo puede hacer el movimiento, que es medido por el tiempo[8].

8. Digamos también. Dios es anterior al mundo sólo por naturaleza o por duración. Si lo es sólo por naturaleza, por ser Dios eterno, también el mundo existirá desde la eternidad. Si lo es por duración, tanto el antes como el después constituyen el tiempo. Por lo tanto, hubo tiempo antes de existir el mundo. Esto es imposible[9].

9. Otra más. Establecida una causa suficiente, se desprende el efecto. Pues la causa a la que no sigue el efecto es una causa imperfecta que necesita de algo para que se desprenda de ella un efecto. Pero Dios es causa suficiente del mundo. Causa final debido a su bondad. Causa ejemplar, debido a su sabiduría. Causa efectiva, debido a su poder, tal como se demostró anteriormente (q.44 a.1.3.4). Por lo tanto, al existir Dios desde la eternidad, también desde la eternidad ha existido el mundo[10].

10. Por último. A una acción eterna, efecto eterno. Pero la acción de Dios es su misma sustancia, que es eterna. Por lo tanto, el mundo es eterno[11].

En cambio está lo que se dice en Jn 17,5: *Glorifícame, Padre, junto a ti mismo, con la misma gloria que tuve antes de que existiera el mundo.* Y en Prov 8,22: *El Señor me colocó al comiendo de sus caminos antes de que existiera cualquier cosa.*

Solución. *Hay que decir:* Fuera de Dios nada existe desde la eternidad. Sostener esto no es contradictorio. Pues quedó demostrado anteriormente (q.19 a.4) que la voluntad de Dios es causa de las cosas. Por lo tanto, en la medida en que alguna cosa es necesaria, lo es en cuanto que Dios lo quiere, puesto que la necesidad de un efecto depende de la necesidad de la causa, tal como se dice en V *Metaphys.*[12] También se demostró anteriormente (q.19 a.3), que, en términos absolutos, no es necesario que Dios quiera algo fuera de sí mismo. Por lo tanto, no es necesario que Dios quiera que el mundo existiera siempre. Pues el mundo existe en tanto en cuanto que Dios quiera que exista, porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como causa. Por consiguiente, no es necesario que el mundo haya existido siempre. De ahí que tampoco se pueda demostrar su existencia eterna.

Los argumentos que ofrece Aristóteles no son absolutos, sino relativos, esto es, para rebatir los argumentos de los antiguos, que sostenían ciertos modos, del todo inadmisibles, del comienzo del mundo. Esto es así por tres razones[13]: 1) *Primera,* porque tanto en VIII *Physic.*[14] como en I *De caelo*[15], ya anticipa ciertas opiniones como la de Anaxágoras, Empédocles y Platón contra las que aduce argumentos contradictorios. 2) *Segunda,* porque siempre que se habla de este asunto trae a colación testimonios de los antiguos. Esto no es propio del que demuestra algo, sino del que persuade con probabilidades. 3) *Tercera,* porque, como dice expresamente en I *Topic.*[16], hay ciertos problemas dialécticos[a] para los que no tenemos argumen-

8. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.1 n.11 (BK 251b19). 9. Cf. AVICENA, l.c. nota 7. 10. Cf. ib. 11. Cf. ib. 12. ARISTÓTELES, 4 c.5 n.5 (BK 1015b9): S. Th. lect.6. 13. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.15 (FR 176). 14. ARISTÓTELES, c.1 n.2.10 (BK 250b24; 251b17): S. Th. lect. n.5. 15. ARISTÓTELES, c.10 n.1.10 (BK 279b4; 280a30): S. Th. lect.23 n.4. 16. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 104b16).

a. Sto. Tomás interpreta a Aristóteles en el sentido de que el filósofo griego no se planteó la cuestión de la eternidad del mundo de modo rigurosamente demostrativo, sino tan sólo desde el punto de vista de la probabilidad. La diferencia entre ambos enfoques, en su sentido general, puede estudiarse en el mismo Aristóteles: cf. *Anal. pr.* A, 1; BK 24 a 22-b 12; *Anal. post.* A, 21; 82 b 35; ibid. A, 22; 84 a 7; *Top.* A, 1; 100 b 21; cf. AUBENQUE, P., *La dialectique chez Aristote,* en L'attualità della problematica aristotelica: Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele (Padova-Antenore 1970) p.9-31; BERTI, *La dialettica in Aristotele:* ibid., p.33-80; WIELAND, W., *Die aristotelische Physik* (Göttingen 1970) p.216 y ss.

Sto. Tomás, en el prólogo del *Comentario a los Analíticos Posteriores* de Aristóteles, ha expuesto los diversos modos del proceder discursivo. El dialéctico es un método de la probabilidad. No se apoya en la verdad irrefragable de los principios, sino en la probabilidad que nace

tos demostrativos, como, por ejemplo, *si el mundo es eterno.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Antes que el mundo existiera es posible [b] que existiera, pero no por alguna potencia pasiva, la materia, sino por la potencia activa de Dios. También se dice que algo es absolutamente posible no por alguna potencia, sino por la exclusiva relación de términos que no implican contradicción. Así, posible se opone a imposible como nos consta por el Filósofo en V *Metaphys.*[17]

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que tiene capacidad para existir siempre, no es posible que a veces exista y a veces no exista. Sin embargo, antes de tener tal capacidad, no existía. Este argumento sostenido por Aristóteles en I *De caelo* [18], no lleva a la conclusión absoluta de que lo incorruptible no haya empezado a existir, sino que no empezó a existir según el modo natural como comienza a existir lo generable y corruptible.

3. *A la tercera hay que decir:* Aristóteles en I *Physic.*[19] demuestra que la materia es ingénita porque no tiene un sujeto del cual sea hecha. En I *De caelo et mundo* [20]*,* demuestra que el cielo es ingénito porque no tiene un contrario del que se origine. De todo eso sólo se concluye que la materia y el cielo no empezaron por generación, como sostenían algunos, en especial sobre el cielo. Nosotros, en cambio, sostenemos que la materia y el cielo han sido hechos por creación, tal como dijimos (q.45 a.2) [c].

4. *A la cuarta hay que decir:* Para el concepto de vacío no es suficiente *que no haya nada,* sino que se requiere la existencia de algún espacio con capacidad, en el que no haya nada, como nos consta por Aristóteles en IV *Physic.*[21] Nosotros sostenemos que antes que el mundo existiera, no había ni lugar ni espacio.

5. *A la quinta hay que decir:* El primer motor permaneció siempre inmóvil. Pero no el primer móvil que empezó a existir después de no haber existido. Sin embargo, esto no se dio por un cambio, sino por creación, que no es cambio, como dijimos anteriormente (q.45 a.2 ad 2). De donde se deduce que el argumento que ofrece Aristóteles en VIII *Physic.*[22] va contra aquellos que sostenían la existencia de seres móviles eternos, pero no el movimiento eterno. Así pensaban Anaxágoras y Empédocles. Nosotros sostenemos que desde que empezó a haber seres móviles, siempre hubo movimiento.

6. *A la sexta hay que decir:* El primer agente es agente voluntario. Y aunque eternamente haya tenido la voluntad de producir algún efecto, no por eso ha producido algún efecto eterno. Tampoco es necesario que se presuponga algún cambio ni siquiera con respecto a la representación del tiempo. Pues es necesario concebir de un modo distinto el agente particular, que presupone algo y

17. ARISTÓTELES, 4 c.12 n.7 (BK 1019b19): S. Th. lect.14 n.971. 18. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 281b18): S. Th. lect.26. 19. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 192a28). 20. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 270a13). 21. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 208b26): S. Th. lect.1 n.8. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 251a25): S. Th. lect.2 n.6.

---

ya sea de la opinión basada en la autoridad, ya sea del valor de principios universales, genéricos, pero no propios de la materia en discusión. Estos principios universales, comunes, no nos ofrecen la esencia a partir de la cual puedan deducirse conclusiones rigurosas. Las opiniones comunes y los principios genéricos sólo nos sirven como criterios orientadores, de suerte que no resuelven de modo apodíctico la cuestión propuesta. Cabe, por tanto, aducir autoridades opuestas y argumentos probables tomados de otras instancias.

En esta cuestión Sto. Tomás confirma su propia postura respecto a la indemostrabilidad del origen temporal del mundo, mostrando que, incluso para Aristóteles, se hallaba en el terreno de la dialéctica, no en el de la demostración apodíctica.

b. Sto. Tomás distingue tres tipos de posibilidad. Los dos primeros pertenecen a la posibilidad real, uno es el de la posibilidad según la potencia pasiva, otro el de la potencia activa. El tercero se refiere a la posibilidad lógica basada en la no-contradicción de los términos y que se opone, por ello, al imposible tal como lo define Aristóteles en el lugar aludido por Sto. Tomás. Sobre la lógica modal de Aristóteles cf. KNEALE, W. Y M., o.c., p.78-91.

c. Las citas de Aristóteles corresponden a *Phys.* A, 9; BK 192a28 y *De coelo* A, 10ss; 279b4 y ss.

causa algo, y el agente universal, que lo produce todo. Pues así como el agente particular produce la forma, presupone la materia. De ahí que sea necesario que la forma mantenga cierta proporción con la materia. Por lo cual, se supone razonablemente que aplica la forma a tal materia y no a otra, en virtud de la diferencia que hay entre una materia y otra. Pero esto no es aplicable razonablemente a Dios, que produce a la vez la forma y la materia, sino que es aplicable en cuanto que produce la materia adaptada a la forma y al fin. El agente particular supone el tiempo como también la materia. De ahí que haya que tener presente que el agente obra en un tiempo posterior y no en el anterior, debido a que concebimos el tiempo a partir de la sucesión. Pero con respecto al agente universal, que produce el ser y el tiempo, no hay que suponer que obre ahora y no antes a partir de la concepción del tiempo, como si necesitara el tiempo, pues actuó cuando quiso y cuando lo creyó conveniente para demostrar su poder. Con más evidencia se llega al conocimiento del poder divino creador si se piensa que el mundo no ha existido siempre a que haya existido siempre. Pues es evidente que todo aquello que no ha existido siempre ha tenido causa. Pero no resulta ya tan evidente en aquello que siempre existió.

7. *A la séptima hay que decir:* Tal como se dice en IV *Physic.*[23], el antes y el después se dan en el tiempo como lo anterior y lo posterior se dan en el movimiento. Por lo tanto, el principio y el final hay que concebirlos en el tiempo y en el movimiento. Supuesta la eternidad del movimiento, es necesario que cualquier momento en el movimiento sea tomado como principio y como final; lo cual no sucedería si el movimiento tuviera comienzo. Lo mismo hay que decir del *ahora* del tiempo. De este modo resulta evidente que aquel argumento que habla del *ahora* que siempre es principio y final del tiempo, presupone la eternidad del tiempo y del movimiento. De ahí que Aristóteles presente este argumento en VIII *Physic.*[24] contra aquellos que sostenían la eternidad del tiempo, pero negaban la eternidad del movimiento.

8. *A la octava hay que decir:* Dios es anterior al mundo en duración. Pero ahí este *antes* no indica anterioridad temporal, sino que se refiere a la eternidad. También puede decirse que indica la eternidad del tiempo pensado, pero no realmente existente. Así, como cuando se dice que sobre el cielo no hay nada, este *sobre* indica sólo un lugar imaginado, en cuanto que es posible imaginar que a las dimensiones de los cuerpos celestes se le añadan otras.

9. *A la novena hay que decir:* Así como el efecto sigue a la causa por naturaleza en cuanto al modo de su forma, así también el efecto de la causa que actúa voluntariamente, se desprende de ella en conformidad con la forma preconcebida y determinada, como se deduce de lo dicho anteriormente (q.19 a.4; q.41 a.2). Así pues, aun cuando Dios desde la eternidad haya sido causa suficiente del mundo, sin embargo, no es necesario que se suponga que el mundo ha sido producido por Dios a no ser en cuanto que ha sido predeterminado por su voluntad. Esto es, que el mundo haya empezado a existir después de que no existiera para que así proclamara de forma más clara a su Autor.

10. *A la décima hay que decir:* Establecida una acción, se sigue el efecto en conformidad con la exigencia de la forma que es principio de la acción. En los agentes voluntarios, lo que ha sido preconcebido y determinado se toma como forma que es principio de la acción. Así, pues, de la acción eterna de Dios no se deduce un efecto eterno, sino tal como Dios lo quiso, es decir, que empezara a existir después de no existir.

ARTÍCULO 2

El inicio del mundo, ¿es o no es artículo de fe?

In Sent., 2 d.1 q.1 a.5; *Cont. Gentes* 2,38; *De Pot.,* q.3 a.14; *Quodl.* 12 q.6 a.1; *Quodl.* 3 q.14 a.2; *De aeternit. mundi,* op.27.

Objeciones por las que parece que el inicio del mundo no es un artículo de fe, sino una conclusión demostrable:

23. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a17): S. Th. lect.17 n.9. 24. ARISTÓTELES, c.1 n.11 (BK 251b29): S. Th. lect.2 n.12.

1. Todo lo hecho tiene principio de su duración. Pero se puede demostrar con rigor que Dios es la causa efectiva del mundo. Esto también lo sostuvieron los filósofos más acreditados. Por lo tanto, puede demostrarse con rigor que el mundo ha comenzado a existir.

2. Más aún. Si es necesario afirmar que el mundo ha sido hecho por Dios, o lo hizo a partir de la nada, o lo hizo a partir de algo. Pero no puede ser a partir de algo, porque entonces la materia del mundo sería anterior al mundo. Contra esto argumentó Aristóteles sosteniendo que el cielo es ingénito (a.1). Por lo tanto, es necesario decir que el mundo ha sido hecho a partir de la nada. Y, así, tiene existencia después de no tenerla. Por ende, es necesario afirmar que empezó a existir[25].

3. Todavía más. Todo lo que opera por el entendimiento, opera partiendo de algún principio, como resulta claro en las obras artísticas. Pero Dios obra por el entendimiento. Por consiguiente, obra partiendo de algún principio. Así, pues, el mundo, que es efecto suyo, no existió siempre[26].

4. Aún más. Es evidente que hay algunas artes y regiones habitadas que han empezado en un tiempo determinado. Pero esto no sería así si el mundo hubiera existido siempre. Por lo tanto, es evidente que el mundo no ha existido siempre.

5. Más todavía. Es cierto que nada puede igualarse a Dios. Pero si el mundo hubiese existido siempre, se igualaría a Dios en la duración. Por ello, es cierto que el mundo no ha existido siempre[27].

6. Una más. Si el mundo existió siempre, una infinidad de días ha precedido al de hoy. Pero no se puede ir más allá del infinito. Por lo mismo, hubiera sido imposible llegar al día de hoy. Esto es evidentemente falso[28].

7. Y también. Si el mundo fue eterno, también la generación fue desde la eternidad. Por lo tanto, ha habido una serie infinita en la generación humana. Pero tal como se dice en II *Physic.*[29], el padre es la causa eficiente del hijo. Por ende, en las causas eficientes hay que proceder hasta el infinito. Esto no es admitido en II *Metaphys.*[30]

8. Por último. Si siempre existió el mundo y la generación, infinitos hombres nos han precedido. Pero el alma del hombre es inmortal. Por lo tanto, ahora existirían realmente infinitas almas humanas. Esto es imposible. Por eso, puede demostrarse que el mundo ha empezado en algún momento y, por lo tanto, no es sólo materia de fe.

En cambio, los artículos de fe no pueden ser demostrados con rigor porque la fe trata de lo que no se ve, como se dice en Heb 11,1. Pero es artículo de fe que Dios es el creador del mundo, así como que el mundo ha empezado a existir. Decimos[31]: *Creo en un solo Dios,* etc. Y también Gregorio en la homilía I.ª *In Ez.*[32] dice que Moisés habló proféticamente del pasado cuando dijo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* ahí esta incluida la novedad del mundo. Por lo tanto, la novedad del mundo se conoce sólo por revelación y no puede demostrarse con rigor.

Solución. *Hay que decir:* Que el mundo no ha existido siempre lo sabemos sólo por la fe y no puede ser demostrado con rigor, siguiendo lo que sobre el misterio de la Trinidad hemos dicho anteriormente (q.32 a.1). Esto es así porque la novedad del mundo no puede ser demostrada a partir del mismo mundo. Pues el principio de la demostración es *aquello que es*[d]. Ahora bien, cada cosa considerada en cuanto a su especie, abstrae del aquí y ahora, por lo cual se dice que *lo universal está en todas partes y siempre*[33]. De ahí que no pueda ser demostrado que el hombre, el cielo o la tierra no hayan existido siempre. Lo mismo

25. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* p.1.ª n.64 (QR 1,93). 26. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Phys.* l.8 tr.1 c.12 (BO 3,548). 27. Cf. nota 25. 28. Cf. los autores citados por AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.1 (9,18c). 29. ARISTÓTELES, c.3 n.3 (BK 194b30): S. Th. lect.5 n.5. 30. ARISTÓTELES, lα c.2 n.1 (BK 994a5): S. Th. lect.3 n.301. 31. Símbolo Niceno (DZ 54). 32. L.1: ML 76,786. 33. Cf. ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* 1, c.31 n.1 (BK 87b33): S. Th. lect.42 n.5.

---

d. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* M,4; 1078b24; STO. TOMÁS, *Cont. Gentes* 3,96.

puede decirse por parte de la causa agente que obra voluntariamente. Pues no puede investigarse con la razón la voluntad de Dios a no ser sobre aquello que es absolutamente necesario que Dios quiera. Ahí no está incluido, tal como hemos dicho (q.19 a.3), lo que Dios quiere de las criaturas.

Sin embargo, la voluntad divina puede manifestarse por revelación al hombre, y ahí se fundamenta nuestra fe. Por lo tanto, que el mundo empezara a existir es creíble, pero no demostrable o cognoscible. Es útil que se tenga esto presente a fin de que, presumiendo de poder demostrar las cosas que son de fe, alguien presente argumentos no necesarios y que provoquen risa en los no creyentes, pues podrían pensar que son razones por las que nosotros aceptamos las cosas que son de fe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como dice Agustín en XI *De civ. Dei* [34]: Entre los filósofos que sostenían la eternidad del mundo, hubo una doble opinión. Pues algunos sostuvieron que la sustancia del mundo no existe por Dios. Esto es un error intolerable y necesariamente hay que rechazarlo. Otros sostuvieron que el mundo era eterno, pero afirmando al mismo tiempo que había sido hecho por Dios. *Estos no querían admitir principio de duración para el mundo, pero admitían principio de creación, de modo que se está haciendo siempre de una manera apenas comprensible.* En X *De civ. Dei* [35], se nos relata cómo entendían esto. De la siguiente manera. *Decían que así como si el pie estuviera desde la eternidad siempre sobre el polvo, siempre habría tenido debajo de él una huella, la cual nadie dudaría que había sido marcada por el que pisaba aquello; así también el mundo ha existido siempre porque existe siempre el que lo ha hecho.* Para entender este razonamiento hay que tener presente que la causa eficiente que obra por el movimiento, precede a su efecto en el tiempo, porque el efecto no se da más que al final de la acción y es necesario que todo agente sea el principio de la acción. Pero si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente preceda en duración a lo que hace. Es lo que ocurre con la luz. De ahí que digan que no es necesario que Dios preceda al mundo en duración aun cuando sea la causa activa del mundo, porque la creación por la que se produjo el mundo no es un cambio sucesivo, tal como se dijo (q.45 a.2 ad 3).

2. *A la segunda hay que decir:* Los que admitieran que el mundo es eterno, dirían que el mundo ha sido hecho por Dios a partir de la nada, no en el sentido que ha sido hecho después de la nada, tal como nosotros entendemos la palabra *creación;* sino porque no ha sido hecho de algo. Algunos, tal como nos consta por Avicena en su *Metafísica* [36], no rechazan este sentido de creación.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel es el argumento de Anaxágoras que figura en III *Physic.* [37], pero no concluye necesariamente a no ser que se trate del entendimiento que, por un proceso discursivo, averigua lo que hay que hacer, y esto es parecido al movimiento. Así es como actúa el entendimiento humano, pero no el divino, como quedó demostrado (q.14 a.7).

4. *A la cuarta hay que decir:* Los que sostienen la eternidad del mundo, sostienen también que ha habido alguna región que haya pasado indefinidamente de inhabitable a habitable, y viceversa. También sostienen que las artes han sido inventadas y que han desaparecido por infinitos procesos accidentales. Por eso Aristóteles en el libro *Meteor.* [38], dice que es ridículo intentar fundamentar alguna opinión sobre la novedad del mundo en su totalidad a partir de estos cambios.

5. *A la quinta hay que decir:* Aun cuando el mundo hubiera existido siempre, sin embargo, no se igualaría a Dios en la eternidad, tal como dice Boecio al final del *De Consol.* [39] Porque la existencia divina es una existencia total y simultánea sin sucesión. Esto no se da en el mundo.

6. *A la sexta hay que decir:* Todo tránsito se entiende como el paso de un término a otro. Pero cualquier día pasado que se tome desde él hasta el día de hoy hay un número limitado de días que

34. C.14: ML 41,319. 35. C.31: ML 41,311. 36. Tr.9 c.4 (104va). 37. Cf. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 203a31): S. Th. lect.6 n.8. 38. ARISTÓTELES, 1 c.24 n.19 (BK 352a26): S. Th. lect.17 n.4. 39. L.5 prosa 6: ML 63,859.

pudieron ser vividos. Aquella objeción sería válida si entre ambos términos hubiera medios infinitos.

7. *A la séptima hay que decir:* En las causas eficientes, es imposible proceder hasta el infinito[e], pues se multiplicarían indefinidamente las causas requeridas para la producción de algún efecto. Ejemplo: que la piedra sea movida por el bastón, éste por la mano, y así indefinidamente. Pero no es imposible que accidentalmente unas causas dependan de otras indefinidamente, de modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola cosa. Ejemplo: el carpintero utiliza accidentalmente muchos martillos porque se van rompiendo uno tras otro. En este caso, resulta claro que es sólo accidental usar un martillo después de otro. Lo mismo sucede cuando un hombre engendra a otro después de que él ha sido engendrado, ya que engendra en cuanto que es hombre y no en cuanto que es hijo de otro hombre. Todos los hombres que engendran tienen un mismo rango en la escala de las causas eficientes. Esto es, son agentes particulares. Por lo tanto, no es imposible que el hombre engendre al hombre indefinidamente. Esto sería imposible si la generación de tal hombre dependiera de otro hombre, y de uno de los elementos, y del sol, y así hasta el infinito.

8. *A la octava hay que decir:* Los que sostienen la eternidad del mundo, rechazan de múltiples formas este argumento. Pues algunos no creen imposible que existan almas infinitas en acto. Esto es lo que sostiene Algazel en *Metaphys.*[40] al decir que esto sería algo accidental. Pero esto ya ha sido rechazado anteriormente (q.7 a.4). Otros, en cambio, sostienen que el alma se corrompe juntamente con el cuerpo. Otros, que de todas las almas sólo permanece una. Otros, como nos dice Agustín[41], que existe una especie de circunvolución de las almas, de modo que, separadas de los cuerpos, después de un cierto tiempo vuelven nuevamente a los cuerpos. De todo esto trataremos más adelante (q.75 a.6; q.76 a.2; q.118 a.6). Sin embargo, hay que tener presente que este argumento tiene un sentido especial. Pues se puede pensar que el mundo, o al menos algunas criaturas, como los ángeles, son eternos. Aunque no lo sea el hombre. Nosotros estamos estudiando el problema en sentido global, intentando responder si alguna criatura ha existido desde la eternidad[f].

ARTÍCULO 3

La creación de las cosas, ¿fue o no fue al principio del tiempo?

In Sent. 2 d.1 q.1 a.6.

Objeciones por las que parece que la creación de las cosas no fue al principio del tiempo:

1. Lo que no existe en el tiempo no existe en algún tiempo concreto. Pero la creación no se dio en el tiempo, pues por la creación se produjo la sustancia de las cosas; y el tiempo no mide la sustancia de las cosas, en especial de las incorporales. Por lo tanto, la creación no fue al principio del tiempo.

2. Más aún. El Filósofo[42] prueba

40. P.1.ª tr.1 div.6 (MK 40); cf. AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.1 (9,20A). 41. *Serm. ad Popul.* serm.241, c.4: ML 38,1135; *De Civ. Dei* l.12 c.13: ML 41,361. 42. ARISTÓTELES, *Phys.* 6 c.6 n.10 (BK 237b10): S. Th. lect.8 n.13.

---

e. Sobre la distinción entre el proceso «in infinitum per se» y el «per accidens» cf. Quodl. 9.a. 1; *Summa Theol.* 1-2 q.1 a.4. Respecto de la autenticidad y coherencia del Quodlibeto 9 cf. los artículos de GLORIEUX, *Le plus beau de Saint Thomas est à lui?:* Mélanges de science religieuse 3 (1946) 235-68; *Les Quodlibets VII-XI de S. Thomas d'Aquin:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale 13 (1946) 282-303; *0ù en est la question du Quodlibet:* Revue du moyen âge latin 2 (1946) 405-14. A favor de la autenticidad cf. ISAAC, J., *Le Quodlibet 9 est bien de St. Thomas:* AHD 16 (1948) 145-85.

f. Sobre la imposibilidad de una multitud infinita «in actu» cf. *Summa Theol.* 1 q.7 a.4; *Quodl.* 12 q.2 a.2; *De aeternitate mundi.* En el texto que comentamos dice cautamente que no entra en la cuestión de qué seres particulares podían darse en tal mundo eterno. En cuanto a la posibilidad de una infinitud numérica «in actu», su pensamiento distingue entre la posibilidad absoluta de tal infinitud y su inconveniencia en relación al modo con que actúa Dios, causa primera y ordenadora.

que todo lo que se hizo estuvo haciéndose. De este modo, todo lo que se hace tiene un antes y un después. Pero al principio del tiempo, por ser indivisible, no hay antes ni después. Por lo tanto, como quiera que ser creado es un modo de ser hecho, parece que las cosas no fueron creadas al principio del tiempo.

3. Todavía más. También el mismo tiempo ha sido creado. Pero el tiempo no puede ser creado al principio del tiempo, puesto que el tiempo es divisible y el principio del tiempo indivisible. Por lo tanto, la creación no fue al principio del tiempo.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* El texto de Gen 1: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra,* hay que exponerlo de tres modos a fin de excluir tres errores. Pues algunos sostuvieron que el mundo existió siempre y que el tiempo no tuvo principio. Para rechazar esto se dice[43]: *Al principio,* esto es, del tiempo. Otros sostuvieron dos principios de creación, uno para las cosas buenas, otro para las malas. Para rechazar esto, se dice: *Al principio,* esto es, en el Hijo. Pues así como el ser principio efectivo se apropia al Padre por el poder, así también el principio ejemplar se apropia al Hijo por la sabiduría. Tal como se dice en el Sal 103,24: *Todo lo hiciste en sabiduría.* Y así se comprende que Dios ha hecho todas las cosas en el principio, es decir, en el Hijo, siguiendo aquello del Apóstol en Col 1,16: *En Él mismo,* esto es, en el Hijo[g], *fueron creadas todas las cosas.* Otros[44] sostuvieron que las cosas corporales fueron creadas por Dios a través de criaturas espirituales. Para rechazar esto, se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* esto es, antes de cualquier cosa. Se dice que son cuatro las cosas creadas por Dios simultáneamente: El cielo empíreo, la materia corporal (conocida con el nombre de *tierra),* el tiempo y la naturaleza angélica.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No se dice que las cosas hayan sido creadas al principio del tiempo en el sentido de que dicho principio del tiempo sea la medida de la creación, sino porque simultáneamente con el tiempo fueron creados el cielo y la tierra.

2. *A la segunda hay que decir:* El texto del Filósofo está referido al ser hecho, que se lleva a cabo por el movimiento o que es final del movimiento. Porque, como quiera que en todo movimiento puede indicarse un antes y un después, previo a cualquier momento en un movimiento concreto, esto es, mientras se está moviendo o haciendo algo, puede entenderse un antes y un después previo a lo que está en el principio del movimiento o en su final. Pero la creación no es movimiento ni final de ningún movimiento, como se dijo anteriormente (q.45 a.2 ad 3). Por lo tanto, lo que se crea no se estaba creando.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada se hace más que en cuanto que existe. Nada es temporal más que el *ahora.* Por lo tanto, nada puede ser hecho a no ser en un *ahora* concreto. No porque en el mismo primer *ahora* haya tiempo, sino porque por él empieza el tiempo.

CUESTIÓN 47

Sobre la diversificación de las cosas en general

Después de haber tratado lo referente a la producción de las cosas en lo que se refiere a su ser, ahora hay que analizar lo referente a su diversificación. Dicho estudio abarca: Primero, diversificación de las cosas en general;

43. *Glossa interl,* a *Gén.* 1,1 (1,23v). 44. Cf. supra q.45 a.5; infra q.65 a.4.

g. Así lo expusieron TEÓFILO DE ALEJANDRÍA, *Ad Autolicum* II,10; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI,7; SAN AMBROSIO, *Hexaemeron* I,4,15 y SAN AGUSTÍN, *Confessiones* XI,8.

segundo, diversificación entre bien y mal; tercero, diversificación entre criaturas espirituales y corporales.

La cuestión referente a la diversificación de las cosas en general plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Multitud o diversificación de las cosas.—2. Desigualdad de las cosas.—3. Unidad del mundo.

ARTÍCULO 1

La multitud y diversificación de las cosas, ¿proviene o no proviene de Dios?

Cont. Gentes 2,39-45; 3,97; *Compend. Theol.,* c.71.72.102; *De Pot.,* q.3 a.1 ad 9; a.16; *De causis* lect.24.

Objeciones por las que parece que la multitud o diversificación de las cosas no proviene de Dios:

1. Lo uno siempre produce uno. Pero Dios es uno en grado sumo, tal como se demostró anteriormente (q.11 a.4). Por lo tanto no produce más que un efecto.

2. Más aún. Lo imitado se parece a su ejemplar. Pero Dios es la causa ejemplar de su efecto, tal como se dijo anteriormente (q.44 a.3). Por lo tanto, como quiera que Dios es uno, su efecto será sólo uno y no distinto.

3. Todavía más. Lo que se ordena al fin es proporcionado al fin. Pero el fin de la criatura es uno, esto es, la bondad divina, como se demostró anteriormente (q.44 a.4). Por lo tanto, el efecto de Dios no es más que uno.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,4-7: *Dios distinguió la luz de las tinieblas y dividió aguas de aguas.* Por lo tanto, la distinción y diversificación de las cosas proviene de Dios.

Solución. *Hay que decir:* La causa de diversificación de las cosas, algunos la determinaron de forma múltiple. Pues algunos la atribuyeron a la materia, bien aislada, bien en unión con el agente. Demócrito y todos los antiguos naturalistas[1], la atribuyeron a la materia, no admitiendo más causa que la material. La diversificación de las cosas era debida al azar, según el movimiento de la materia. Ánaxágoras[2] la atribuyó a la materia juntamente con el agente, e introdujo el entendimiento como agente de la diversificación, separando lo que estaba unido con la materia.

Pero esto no es sostenible por dos motivos: 1) *Primero,* porque, como se ha demostrado anteriormente (q.44 a.2), la misma materia ha sido creada por Dios. Por lo tanto, es necesario que la diversificación que se da a partir de la materia se reduzca a una causa superior. 2) *Segundo,* porque la materia tiene su razón de ser en la forma, no al revés. Así, la diversificación de las cosas es debida a las formas propias. Por lo tanto, la diversificación en las cosas no se da por la materia, sino, más bien, al contrario, en la materia creada está la deformidad para que pudiera ser adaptada a diversas formas.

Otros, en cambio, atribuyeron la diversificación de las cosas a agentes secundarios. Así Avicena[3], el cual dijo que Dios, conociéndose, produce la inteligencia primera, en la cual, por no ser su propio ser, necesariamente entra la composición de potencia y acto, como quedará claro más adelante (q.50 a.2 ad 3). Así, pues, la primera inteligencia, en cuanto que conoce la causa primera, produce la inteligencia segunda. En cuanto que se conoce estando en potencia, produjo el cuerpo del cielo al que mueve. En cuanto que se conoce estando en acto, produjo el alma del cielo.

Pero esto no es sostenible por dos motivos: 1) *Primero,* porque como quedó demostrado anteriormente (q.15 a.5), crear sólo le corresponde a Dios. Por lo tanto, aquellas cosas que no pueden existir más que por creación, no pueden ser producidas más que por Dios. Estas cosas son todas aquellas que no están sometidas a generación y corrupción. 2) *Segundo,* porque según esta opinión,

1. Cf. ARISTÓTELES, *Phys. 2* c.2 n.7 (BK 194a20); 2 c.4 n.6 (BK 196a24). 2. Cf. 3 c.4 n.5 (BK 203a23). 3. *Metaphys.* tr.9 c.4 (104va); cf. tr.1, c.7 (73rb).

la totalidad de las cosas no provendría de la intención del primer agente, sino de la convergencia de muchas causas agentes. Esto es lo que decimos que proviene por casualidad. Así, pues, la perfección del universo, que consiste en la diversidad de las cosas, se debería a la casualidad. Esto es imposible.

Por lo tanto, hay que decir: La diversificación y la multitud de las cosas proviene de la intención del primer agente, que es Dios. Pues produjo las cosas en su ser por su bondad, que comunicó a las criaturas, y para representarla en ellas[a]. Y como quiera que esta bondad no podía ser representada correctamente por una sola criatura, produjo muchas y diversas a fin de que lo que faltaba a cada una para representar la bondad divina fuera suplido por las otras. Pues la bondad que en Dios se da de forma total y uniforme, en las criaturas se da de forma múltiple y dividida. Por lo tanto, el que más perfectamente participa de la bondad divina y la representa, es todo el universo más que cualquier otra criatura. Y porque la causa de la diversificación de las cosas se debe a la sabiduría divina, Moisés dice que las cosas han sido hechas distintas en la Palabra de Dios, que es la concepción de la sabiduría. Esto es lo que se dice en Gen 1,3-4: *Dijo Dios: Hágase la luz.* Y separó la luz de las tinieblas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El agente natural obra por la misma forma por la que existe y que no es más que una sola. Por eso no produce más que un efecto. Pero el agente voluntario, como es Dios, tal como se demostró anteriormente (q.19 a.4), obra por una forma concebida. Así, pues, como quiera que conocer muchas cosas no contradice la unidad y simplicidad de Dios, tal como dijimos anteriormente (q.15 a.2), Dios, aun cuando sea uno, puede hacer muchas cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella objeción sería válida si se tratara de algo imitado que representara perfectamente el ejemplar. De ser así, lo imitado no podría multiplicarse más que materialmente. Por eso, la imagen increada, que es perfecta, sólo es una. Pero ninguna criatura representa perfectamente el prototipo, que es la esencia divina. De este modo puede ser representada por muchos. Sin embargo, y en cuanto que las ideas son llamadas ejemplares, a la pluralidad de cosas le corresponde en la mente divina una pluralidad de ideas[b].

3. *A la tercera hay que decir:* En las ciencias especulativas, el medio de demostración que prueba perfectamente la conclusión es uno sólo. Pero los medios probables son muchos. Igualmente, en las ciencias operativas, cuando aquello que se ordena a un fin se adecua perfectamente, no necesita otro. Pero la criatura no está relacionada de esta forma con su fin, que es Dios. Por lo tanto, fue necesario multiplicar las criaturas.

ARTÍCULO 2

La desigualdad de las cosas, ¿se debe o no se debe a Dios?

q.65 a.2; *Cont. Gentes* 2,44.45; 3,97; *Compend. Theol.,* c.73.102; *In De Div. Nom.,* c.4 lect.16; *De Pot.,* q.3 a.16; *De Anima* a.7.

Objeciones por las que parece que la desigualdad de las cosas no se debe a Dios:

1. A lo óptimo hay que atribuirle cosas óptimas. Pero entre las cosas óptimas, una no es mayor que otra. Por lo tanto, a Dios, que es lo óptimo, le corresponde hacer todas las cosas igual.

2. Más aún. Como se dice en V *Metaphys.*[4], la igualdad es efecto de la uni-

4. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.4 (BK 1021a12).

a. Sto. Tomás expone la finalidad de Dios al crear el mundo bajo los dos aspectos de comunicación y representación del bien. Pero en el desarrollo de esta idea subraya repetidamente el aspecto representativo. Como es obvio este segundo aspecto va a referirse de modo preferente a la esfera del conocimiento creado que va a captar la diversidad de formas de la perfección divina. Se reúnen así dos aspectos de la filosofía creacionista: la producción en el ser como participación de la perfección y como manifestación de la verdad. Esta manifestación de la verdad lleva consigo un matiz estético, como puede verse en el lugar paralelo: *De causis* lect.24, ed. Pera, n.° 400.

b. Sobre la doble relación de las criaturas a la esencia divina o a las ideas divinas, cf. ARTOLA, J. M., o.c., 108 y ss.

dad. Pero Dios es uno. Por lo tanto, hizo todas las cosas iguales.

3. Todavía más. Es de justicia distribuir desigualmente entre seres desiguales. Pero Dios es justo en todas sus obras. Por lo tanto, como quiera que en su operación por la que comunica el ser a las cosas no se presupone ninguna desigualdad, parece que hizo todas las cosas iguales.

En cambio está lo que se dice en Ecl 33,7-8: *¿Por qué un día difiere de otro, una luz de otra luz, un año de otro año, un sol de otro sol? La ciencia del Señor los ha diferenciado.*

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[5], queriendo rechazar la opinión de aquellos que atribuían la distinción de las cosas a partir de la contrariedad de los principios del bien y del mal, sostuvo que todas las cosas habían sido creadas por Dios iguales en el principio. Pues dijo que Dios primero creó las criaturas racionales solamente, y las hizo todas iguales. En dichas cosas surgió la desigualdad por el libre albedrío, pues unas se orientaron hacia Dios de forma más o menos perfecta, mientras que otras se alejaron de Él también más o menos. Así, pues, aquellas criaturas que por su libre albedrío se orientaron a Dios, fueron promovidas a los diversos órdenes de los ángeles según la diversidad de méritos. Pero aquellas que se alejaron de Dios, fueron condenadas a vivir en diversos cuerpos según la diversidad del pecado. Dijo que ésta es la causa de la creación y de la diversidad de los cuerpos.

Pero según esto, la totalidad de las criaturas corporales no se debería a la bondad de Dios, que se comunica a las criaturas, sino que sería el castigo del pecado. Esto va contra lo que dice Gen. 1,31: *Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno.* Y como dice Agustín en XI *De civ. Dei*[6]: *¿Quién puede decir torpemente que este sol que nosotros vemos y que en este mundo es único no se deba a la armonía de la belleza o a la conservación de las cosas corporales que Dios como creador quiso poner, sino que, más bien, se debe a que un alma había pecado?* De ser así, si cien almas hubieran pecado, en este mundo habría cien soles.

De este modo hay que decir: Así como la sabiduría de Dios es la causa de la diversificación de las cosas, también lo es de su desigualdad. Esto se demuestra de la siguiente manera. Hay una doble diversificación en las cosas: 1) *Una,* formal, que es la que se da en aquellas cosas que se diferencian en la especie. 2) *Otra,* material, que se da en aquellas cosas que se diferencian solamente en el número. Como quiera que la materia se debe a la forma, la diversificación material se debe a la formal. De ahí que nosotros podamos observar que en las cosas incorruptibles no hay más que un individuo de una especie, porque la especie se conserva de modo suficiente en uno solo. No obstante, en los seres sometidos a generación y corrupción, hay muchos individuos de una especie para conservar la especie. De lo cual se deduce que, principalmente, hay una diversificación formal más que material. La diversificación formal requiere siempre desigualdad porque, como se dice en VIII *Metaphys.*[7], las formas de las cosas son como los números, en los cuales las especies varían según el aumento o disminución de la unidad. Por eso, en las cosas naturales, parece que las especies están ordenadas escalonadamente[c]. Así, los compuestos son más perfectos que sus elementos, y las plantas más que los

5. *Peri Archon,* l.1 c.6: MG 11,166. 6. C.23: ML 41,337. 7. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.8 (BK 1043b34).

---

c. La consideración de las esencias como formando una gradación entre ellas puede basarse en el principio aducido aquí por Sto. Tomás, el de las formas tomadas como números, que procede de Aristóteles *(Metaphys.* H,3; BK 1043b33-4). Para un más exacto conocimiento del sentido del pasaje aristotélico cf. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford 1953) II 233. Este principio, a su vez, se basa en la aceptación de un cierto grado de contrariedad entre las especies *(De causis* lect.4, ed. cit. n.114-5; *In de sens. et sens* lect.10,137). Pero esta fundamentación no es del todo rigurosa. La comparación de las esencias con los números es de carácter lógico y no de valor real absoluto. Así lo dice Sto. Tomás en *Q. de anima* 7 ad 18. En este último lugar niega que haya contrariedad entre los números. Lo cual se traduce en que no hay más perfección en un número por ser mayor. Cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.177 y ss.

minerales, y los animales más que las plantas, y los hombres más que los otros animales. Así, en cada uno de ellos se encuentra una especie más perfecta que la de los otros. Por lo tanto, así como la sabiduría divina es causa de la diversificación de las cosas por la perfección del universo, así también es causa de la desigualdad. Pues el universo no sería perfecto si en las cosas no hubiera más que un grado de bondad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A un agente óptimo le corresponde producir todo su efecto de forma óptima [d]. Sin embargo, no en el sentido de que cada una de las partes del todo que hace sea absolutamente óptima, sino que es óptima en cuanto proporcionada al todo. Ejemplo: si toda la perfección del animal estuviera en el ojo, que es una parte, se anularía la bondad que tiene todo el animal. Así pues, Dios hizo todo el universo óptimo, atendiendo al modo de ser de las criaturas, no a cada una en particular, sino en cuanto una es mejor que otra. Así, de cada una de las criaturas se dice en Gen 1,4: *Vio Dios que la luz era buena.* Lo mismo se dice de las demás cosas. Pero de todas en conjunto se dice (v.31): *Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo primero que surge de la unidad es la igualdad. Después, la multiplicidad. Así, del Padre, a quien se le apropia la unidad, tal como dice Agustín [8], procede el Hijo, a quien se le apropia la igualdad. Después, la criatura a la que le corresponde la desigualdad. Sin embargo, también las criaturas participan de cierta igualdad, esto es, la igualdad de proporción [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es el que movió a Orígenes [9], pero no es válido más que en la retribución de los premios, pues la desigualdad de premios se deberá a la desigualdad de méritos. Pero en la constitución de las cosas no hay desigualdad de las partes provocada por una desigualdad previa tanto de los méritos como de la disposición de la materia. Sino que es debida a la perfección del todo. Esto es observable en las obras artísticas. Ejemplo: el techo no es distinto de los fundamentos porque esté hecho de materia distinta, sino porque la perfección de la casa se debe a las diversas partes para las cuales el arquitecto necesita un material diverso, e incluso el arquitecto la haría si fuera posible.

ARTÍCULO 3

¿Hay o no hay un solo mundo?

De Pot., q.3 a.16 ad 1; *In Metaphys.* 12 lect. 10; *De Caelo* 1, c.16-20.

Objeciones por las que parece que no hay un solo mundo, sino muchos:

1. Como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.* [10], no es correcto decir que Dios creó las cosas sin un motivo. Pues por lo mismo que creó un solo mundo, pudo crear muchos. Pues su poder no está limitado para hacer un solo mundo, sino que es infinito su poder, como quedó demostrado anteriormente (q.25 a.2). Por lo tanto, Dios hizo muchos mundos.

2. Más aún. La naturaleza hace siempre lo que es mejor. Con mucha más razón lo hace Dios. Pero hubiera sido mejor la existencia de muchos mundos a la de uno sólo, porque muchas cosas buenas son mejores que pocas bue-

8. *De Doct. Christ.* l.1 c.5: ML 34,21. 9. L.c. nota 5. 10. Q.46: ML 40,30.

d. Es un principio platónico que aparece con frecuencia en Sto. Tomás (cf. q.103 a.1). Está tomado de *Timaios* 30 A.

e. La «aequalitas», igualdad, es la propiedad de los que son uno en la cantidad *(In Metaphys. 4,* lect.3, ed. Cathala-Spiazzi, n.° 561). En *Summa Theol.* 1, q.42 a.1 explica Sto. Tomás cómo es posible aplicar a las personas divinas el concepto de igualdad. La cantidad no es la cualidad masiva, sino la virtual o cualitativa. Obviamente, las criaturas no son iguales a Dios en ese estricto sentido. Pero su desigualdad respecto de Dios no excluye una forma participada de unidad cualitativa, por así decirlo. Es la llamada de proporción. Es una semejanza; por tanto no es igualdad cuantitativa, sino cualitativa, con una referencia *(habitudo)* que no puede medirse estrictamente (cf. *Summa Theol.* 1, q.12 a.1 ad 1). Sto. Tomás afirma, por un lado, que la multiplicidad y, en este caso concreto, la desigualdad, proviene de Dios. Esta desigualdad no excluye, por otro lado, la referencia a la unidad de donde procede.

nas. Por lo tanto, Dios hizo muchos mundos.

3. Todavía más. Todo lo que tiene forma en la materia puede multiplicarse según el número, permaneciendo en la misma especie, porque la multiplicación numérica se hace a partir de la materia. Pero el mundo tiene forma en la materia. Pues así como cuando digo hombre indico la forma, cuando digo este hombre indico la forma en la materia; así también, cuando digo *mundo* se indica la forma, y cuando se dice *este mundo,* se indica la forma en la materia. Por lo tanto, nada impide que haya muchos mundos.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,10: *El mundo ha sido hecho por Él.* Ahí *mundo* está en singular, indicando la existencia de un solo mundo.

Solución. *Hay que decir:* La armonía existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios, están ordenadas entre sí y también al mismo Dios, como se dijo anteriormente (q.11 a.3; q.21 a.1 ad 3). Por lo tanto, es necesario que todas las cosas converjan hacia un solo mundo. El hecho de que algunos sostuvieran la existencia de muchos mundos se debe a que establecieron que la causa del mundo no se debía a una sabiduría que todo lo ordenaba, sino a la casualidad. Es el caso de Demócrito, que dijo que este mundo y otros muchos han sido hechos a partir de la concurrencia de los átomos[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esta es la razón por la cual el mundo es uno: porque todas las cosas se deben armonizar en un solo orden y orientarse a un mismo fin. Por lo cual, Aristóteles, en XII *Metaphys.*[11], partiendo de la armonía que se da en las cosas, llegó a la conclusión de la unidad del Dios que las gobierna. Y Platón, a partir de la unidad ejemplar, prueba la unidad del mundo como algo imitado.

2. *A la segunda hay que decir:* Ningún agente busca la pluralidad material como fin, porque la multitud material no tiene un final concreto, sino que, en cuanto tal, tiende hacia lo indefinido. Y lo indefinido contradice el mismo concepto de fin. Cuando se dice que la existencia de muchos mundos es mejor que la existencia de uno solo, se está haciendo referencia a la multitud material. Pero esto que se considera como lo mejor no está en la intención de Dios. Porque, por lo mismo que se dice que podía haber hecho dos mundos, sería mejor que se dijera que podía haber hecho tres. Y así indefinidamente.

3. *A la tercera hay que decir:* El mundo está constituido por toda su materia. Pues no es posible que haya otra tierra más que ésta, porque cualquier otra tierra, donde quiera que estuviera, por naturaleza sería atraída hacia este centro. Lo mismo se puede decir de todos los otros cuerpos que son partes del mundo.

CUESTIÓN 48

Sobre la diversificación de las cosas en especial

Ahora hay que tratar lo referente a la diversificación de las cosas en especial. En primer lugar, la diversificación entre lo bueno y lo malo; des-

11. 11 c.10 n.14 (BK 1076 a 4).

f. Sto. Tomás proporciona en realidad una doble argumentación. Una se basa en la percepción del orden del mundo. La segunda justifica ese orden apoyándose en la unidad de Dios, que al crear hace que todas las criaturas guarden orden con Él y entre sí. Aun cuando ambas argumentaciones vengan encadenadas, en realidad son dos aspectos distintos: el físico y el metafísico. Más tarde se disociaron completamente y tal separación liberó a la metafísica de ciertas concepciones cosmológicas. Entre otras, la posibilidad de varios mundos es una de las doctrinas condenadas por el obispo de París, Tempier, en 1277. Cf. KOYRÉ, A., *La vie et l'espace infini au XIVe siècle:* AHD 17 (1949) 45-91. En las respuestas se observa que, mientras la primera prueba la unidad del mundo como unidad metafísica de toda criatura con el creador, la tercera es estrictamente física y no metafísica.

pues, entre la criatura espiritual y la corporal. Al analizar lo primero hay que estudiar el mal y la causa del mal. La cuestión referente al mal plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. El mal, ¿es o no es alguna naturaleza?—2. El mal, ¿se encuentra o no se encuentra en las cosas?—3. El bien, ¿es o no es sujeto del mal?—4. El mal, ¿corrompe o no corrompe totalmente al bien?—5. División del mal entre pena y culpa.—6. ¿Dónde hay más razón de mal: en la culpa o en la pena?

ARTÍCULO 1

El mal, ¿es o no es alguna naturaleza determinada?

In Sent. 2 d.34 a.2; *De Ente et Ess.* c.1; *Cont. Gentes* 3, 7.8.9; *Compend. Theol.* c.1 15; *De Pot.* q.3 a.16 ad 3; *De Malo* q.1 a.1

Objeciones por las que parece que el mal es alguna naturaleza determinada:

1. Todo género es una naturaleza determinada. Pero el mal es un género. Pues en *Praedicamentis*[1] se dice: *El bien y el mal no están en un género, sino que son géneros de otras cosas.* Por lo tanto, el mal es una determinada naturaleza.

2. Más aún. Toda diferencia constitutiva de alguna especie, es una determinada naturaleza. El mal es la diferencia constitutiva en la moral. El hábito malo se diferencia del bueno en la especie, como la liberalidad de la tacañería. Por lo tanto, el mal indica una naturaleza determinada.

3. Todavía más. Cada uno de los contrarios es una naturaleza determinada. Pero el mal y el bien no se oponen como privación y posesión, sino como contrarios. Esto lo demuestra el Filósofo en *Praedicamentis*[2] porque entre el bien y el mal hay un término medio, y porque es posible salir del mal y volver al bien. Por lo tanto, el mal indica alguna naturaleza determinada.

4. Aún más. Lo que no existe, no actúa. Pero el mal actúa, porque corrompe al bien. Por lo tanto, el mal es un determinado ser, una naturaleza determinada.

5. Por último. A la perfección de la totalidad de las cosas no pertenece más que lo que es ser y naturaleza. Pero el mal pertenece a la perfección de la totalidad de las cosas, pues Agustín, en *Enchirid.*[3], dice que *la admirable belleza existe a partir de la totalidad. En dicha belleza, el llamado mal, si está bien ordenado y en su sitio, hace resaltar aún más lo bueno.* Por lo tanto, el mal es una naturaleza determinada.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[4]: *El mal ni existe ni es bueno.*

Solución. *Hay que decir:* Cada uno de los opuestos [a] es conocido por el otro. Ejemplo: las tinieblas por la luz. De ahí que es necesario que a partir del concepto de bien se conozca lo que es el mal. Hemos dicho anteriormente (q.5 a.1), que el bien es todo aquello que es apetecible. Así, como quiera que toda naturaleza desea su propia existencia y perfección, es necesario afirmar que la existencia y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad. Por lo tanto, no es posible que el mal indique algún ser o una determinada forma o naturaleza. Por lo tanto, no nos queda más que decir que con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien [b]. Por eso se dice que el mal *ni exis-*

1. ARISTÓTELES, c.8 n.27 (BK 14a23). 2. ARISTÓTELES, c.8 n.7.16 (BK 12a22; 12B26). 3. C.10: ML 40,236. 4. § 20: MG 3,717: S. Th. lect.16.

---

a. La teoría de las oposiciones en Sto. Tomás puede estudiarse principalmente en el *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles (l.V, lect.12; l.X, lect.6) y en el opúsculo *De quatuor oppos.* (en *Opuscula philosophica* ed. Spiazzi, Taurini, p.207-217). Cf. MELENDO, T., *Ontología de los opuestos* (Pamplona 1982) p.67 y ss.

b. Obsérvese la cautela de Sto. Tomás al introducir el término «quaedam». El mal no es, sin más, la ausencia del bien, sino una determinada ausencia; si bien cabría entender el «quaedam» como un paliativo de la simple falta de ser.

te ni es bueno, porque como quiera que todo ser, en cuanto tal, es bueno, no existir y no ser bueno es lo mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto Aristóteles está siguiendo la opinión de los pitagóricos, los cuales sostenían que el mal era una naturaleza determinada. Por eso concebían el bien y el mal como géneros. Aristóteles acostumbra, de modo especial en los libros dialécticos, traer a colación ejemplos que en su tiempo eran probables según la opinión de algunos filósofos. También hay que decir: Como dice el Filósofo en X *Metaphys.*[5], *la primera contrariedad es la de la privación y la posesión;* es decir, que cada una de éstas se da en su contrario, puesto que cada uno de los contrarios es imperfecto con respecto al otro. Ejemplo: lo negro y lo blanco, lo amargo y lo dulce. Por lo cual, el bien y el mal son llamados géneros, no en sentido absoluto, sino como realidades contrarias[c], porque, así como toda forma tiene razón de bien, así también toda privación, en cuanto tal, tiene razón de mal.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien y el mal no son diferencias constitutivas más que en la moral, la cual se especifica por el fin, que es el objeto de la voluntad, de la cual depende toda la moral. Y porque el bien tiene razón de fin, del mismo modo el bien y el mal son diferencias específicas en la moral: el bien, en cuanto tal; el mal, en cuanto privación del debido fin. Sin embargo, tampoco la privación del debido fin constituye algo específico en la moral a no ser que esté unido a un fin indebido. Del mismo modo que tampoco en las cosas naturales se encuentra la privación de la forma sustancial a no ser que esté unida a otra forma. Así, pues, del mismo modo que el mal es la diferencia constitutiva en la moral, es algún bien junto con la privación de otro bien: como el fin del hombre sin templanza, no es carecer del bien de la razón, sino la delectación sin lo ordenado por la razón. Por lo tanto, el mal, en cuanto tal, no es diferencia constitutiva, a no ser por razón del bien al que está unido[d].

3. *A la tercera hay que decir:* Ahí mismo se da la respuesta. Pues el Filósofo habla del bien y del mal en cuanto que se encuentran en la moral. Pues entre el bien y el mal se encuentra el medio; por cuanto que se llama bueno a lo que está ordenado, y malo, no solamente a lo que está desordenado, sino a lo que también es perjudicial para otro. Por eso, el Filósofo en IV *Ethic.*[6] dice que el pródigo es un inútil, pero no malo. Es cierto también que del mal moral se pueda volver al bien. Pero no de cualquier mal. Ejemplo: por naturaleza no se pasa de la ceguera a la vista, aunque, sin embargo, la ceguera es un mal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Hacer algo tiene tres sentidos: 1) *Uno,* formal. Ejemplo: la blancura hace que el sujeto sea blanco. Así, el mal, incluso como privación, se dice que corrompe el bien, puesto que formalmente es la misma corrupción o privación del bien. 2) *Dos,* material, que es hacer algo efectivamente. Ejemplo: el pintor hace blanca la pared. 3) *Tres,* con sentido final. Es como obra el fin moviendo al que actúa. De los dos últimos sentidos, el mal, en cuanto tal, no hace nada, es decir, en

5. ARISTÓTELES, 9 c.4 n.6 (BK 1055a33): S. Th. lect.6 n.2030. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.31 (BK 1121a25): S. Th. lect.4 n.688.

c. Sto. Tomás adopta como solución las propuestas por Simplicio en su comentario al libro de las *Categorías* de Aristóteles (cf. *De malo* q.1 a.1 ad 11um; *Simplicii in Aristotelis categorias commentarium.* Ed. Kalbfleisch, Berlin 1907, super 14a23). Una consiste en leer el texto aristotélico como una argumentación probable; la otra en negar que el bien y el mal sean dos géneros en sentido estricto, esto es, que ambos contengan un elemento esencial de la definición, sino que lo son únicamente como contrarios. Los contrarios son de tal manera, que uno de ellos es, en alguna medida, privación de una perfección que posee el otro. En este peculiar sentido cabe entender que bien y mal sean géneros.

d. En esta respuesta Sto. Tomás habla del mal moral. El mal moral puede especificar un acto, no en cuanto mal, sino en cuanto que el mal moral lleva consigo aparejado un bien. Si en la respuesta ad 1um Sto. Tomás quiere evitar que se conciba el mal como una realidad, en esta respuesta y en la ad 3um quiere explicar la peculiar condición del mal moral.

cuanto que es una privación. Siempre que obra en este sentido, es porque está unido a algún bien. Toda acción se debe a alguna forma, y todo lo que se desea como fin ya es alguna perfección. Por eso, como dice Dionisio, c.4 *De Div. Nom.*[7]: *El mal no obra ni es deseado más que en virtud de algún bien que lleva unido. En cuanto tal, no es un fin, y está fuera de toda voluntad e intención.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.2 a.3; q.19 a.5 ad 2; q.21 a.1 ad 3; q.44 a.9), las partes del universo están relacionadas entre sí en cuanto que unas obran sobre otras y una es fin y ejemplo de la otra. Como acabamos de decir (ad 4), estas cosas no convergen en el mal a no ser por el bien que lleva unido. Por eso, el mal no pertenece a la perfección del universo ni está incluido en el orden del bien más que accidentalmente, esto es, en razón del bien que lleva unido.

ARTÍCULO 2

El mal, ¿se encuentra o no se encuentra en las cosas?

Supra q.22 a.2 ad 2; *In Sent.* 1 d.46 a.3; 2 d.34 a.1; *Cont. Gentes* 3, 71; *In de Div. Nom.* c.4 lect.16; *Compend. Theol.* c.142; *De Pot.* q.3 a.6 ad 4.

Objeciones por las que parece que el mal no se encuentra en las cosas:

1. Todo lo que se encuentra en las cosas, o es algún ser, o la privación de algún ser, que es el no ser. Pero Dionisio, en c.4 *De Div. Nom.*[8], dice: *El mal está lejos de lo que existe y todavía mucho más de lo que no existe.* Por lo tanto, el mal no se encuentra en absoluto en las cosas.

2. Más aún. Ente y cosa equivalen. Por lo tanto, si el mal es un ente en las cosas, se deduce que el mal es una cosa determinada. Esto va contra lo dicho anteriormente (a.1).

3. Todavía más. Como dice Aristóteles en III *Topic.*[9], *lo más blanco es lo que está menos mezclado con lo negro.* Por lo tanto, lo mejor es lo que está menos mezclado con lo malo. Pero Dios hace siempre lo que es mejor, mucho más que la naturaleza. Por lo tanto, en las cosas creadas por Dios no se encuentra ningún mal.

En cambio está el hecho de que desaparecerían todas las prohibiciones y las penas que no existen más que por lo malo.

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó anteriormente (q.47 a.2), la perfección del universo requiere que haya desigualdad en las cosas a fin de que se cumplan todos los grados de bondad. Un grado de bondad consiste en que algo sea bueno, de modo que lo bueno nunca falte. Otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, de modo que lo bueno puede faltar. Ambos grados se dan en la realidad. De hecho hay cosas que no pueden perder su ser. Ejemplo: lo incorruptible. Otras, en cambio, sí pueden perderlo. Ejemplo: lo corruptible. Por lo tanto, como quiera que la perfección del universo exige que en él haya no sólo seres incorruptibles, sino también corruptibles, igualmente precisa que haya seres en los cuales puede faltar la bondad. Por eso, en algunas cosas la bondad falta de hecho. En esto consiste precisamente la razón de mal, esto es, en que algo sea privado del bien. Por lo tanto, es evidente que en las cosas se encuentra el mal, como puede ser la corrupción, pues la misma corrupción es un determinado mal [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El mal está lejos absolutamente del ser y del no ser; porque no es ni posesión ni simple negación, sino privación [f].

7. § 20: MG 3,720: S. Th. lect.16. 8. § 19: MG 3,716: S. Th. lect.14. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 119a27).

---

e. Fiel al planteamiento ontológico, Sto. Tomás considera el mal como una deficiencia del ser. Pero no es la simple finitud, sino el paso del ser al no-ser: la corrupción. El mal es corrupción del ser, del bien; y la corrupción es también, viceversa, un mal. Pero también aquí Sto. Tomás añade el término restrictivo «quoddam».

f. Aristóteles introdujo, frente a la oposición absoluta entre ser y no-ser, otros términos medios. Así la materia y la privación. De esta manera eludía la oposición más abstracta entre el ser y el no-ser. A su vez, Aristóteles distinguía entre materia y privación, no así los platóni-

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dice en V *Metaphys.*[10], *ente* tiene dos sentidos. 1) *Uno,* en cuanto que indica la entidad de una cosa, por lo que está dividido en diez predicamentos. En este sentido, *ente* y cosa son lo mismo. Y también en este sentido ninguna privación es *ente,* por lo tanto, tampoco es mal. 2) En *otro* sentido, se dice *ente* para indicar la verdad de la proposición[g], que consiste en la composición, cuyo signo es el término *es.* Este es el *ente* por el que se responde a la pregunta: *¿Es o no es?* En este sentido decimos que la ceguera está en el ojo. Lo mismo se dice de cualquier otra privación. Es en este sentido en el que se dice que el mal es *ente.* Debido al desconocimiento de dicha distinción, algunos, teniendo presente que algunas cosas son llamadas malas o que el mal se dice que está en las cosas, creyeron que el mal era una cosa determinada.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios, la naturaleza y cualquier agente hace lo que es mejor para el todo, pero no lo que es mejor para cada una de sus partes, a no ser en cuanto que cada una está ordenada al todo, como se dijo anteriormente (q.47 a.2 ad 1). El mismo todo que constituye la totalidad de las criaturas, es lo mejor y lo más perfecto si en dicho todo hay algunas partes a las que les puede faltar el bien, y que de hecho les falta, si Dios no lo impide. Porque a la Providencia no le corresponde el destruir la naturaleza, sino salvarla, como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[11] La misma naturaleza de las cosas lleva consigo el que puedan fallar y, de hecho, a veces, fallan. También porque, como dice Agustín en *Enchirid.*[12]: *Dios es tan poderoso que del mal puede sacar bien.* De hecho, muchos bienes no existirían si Dios no permitiera la existencia de ningún mal. Ejemplo: no habría fuego si no se descompusiera el aire. No se conservaría la vida del león si no matara al asno. No se alabarían la justicia vindicativa y la paciencia resignada, si no existiera la iniquidad[h].

ARTÍCULO 3

El mal, ¿está o no está en el bien como en su sujeto?

Supra q.5 a.3 ad 1; q.17 a.4 ad 2; infra q.103 a.7 ad 1; q.109 a.1 ad 1; *In Sent. 2* d.34 a.4; *Cont. Gentes* 3, 11; *Compend. Theol.* c.118; *De Malo* q.1 a.1.2.

Objeciones por las que parece que el mal no está en el bien como en su sujeto:

1. Todos los bienes son cosas existentes. Pero Dionisio, en c.4 *De Div. Nom.*[13], dice que el mal no existe ni está en lo existente. Por lo tanto, el mal no está en el bien como en su sujeto.

2. Más aún. El mal no es ser; en cambio, el bien sí lo es. Pero lo que no

10. ARISTÓTELES, 4 c.7 n.4 (BK 1017a22): S. Th. lect.9n.889. 11. §33: MG 3,733: S. Th. lect.23. 12. C.11: ML 40,236. 13. L.c. nota 11.

---

cos. Cf. *Metaphys.* A, 6: 987b20-1; *Phys.* A, 8: 192a26. La privación es ausencia de ser, de bien por tanto, pero no como puro no-ser, ni como potencia, sino como la falta de ser que padece un sujeto y que no sólo podría poseer ese ser que le falta, sino que lo exige. Por eso Aristóteles considera que la privación tiene algo de contradicción (ἀντίφασις, *Metaphys.* I, 4: 1055b3-4).

g. El doble sentido del «ens» permite distinguir entre el «ens» como entidad real y el «ens» que fundamenta una proposición, aun cuando el sujeto no sea una realidad. En este segundo caso, sin embargo, no se trata de que el sujeto sea un simple ente de razón, sino de que es verdadera la afirmación contenida en la proposición. Para ello no hace falta que exista una determinada naturaleza, sino que se dé la real privación de algo, como corrupción del ser. Pero esta real privación se significa como ser. De ahí que es verdad que *hay* males, pero no que el mal *sea* una naturaleza. En latín y en griego, los valores esencial y existencial del «ens» y del «όν» no están tan separados como en castellano —y análogamente en otros idiomas modernos— mediante el verbo ser y el verbo estar, haber, etc.

h. El modo tomista y aristotélico de contemplar la relación entre todos y partes no nace de una homogeneidad entre la totalidad y sus compuestos. La unidad del todo encierra dentro de sí una pluralidad de partes que guardan entre sí una oposición, lo que da lugar, fuera del todo, a los movimientos de generación y corrupción. Este es uno de los aspectos reales de la negativa aristotélica a la univocidad del ser universal. De ahí el carácter dramático que muestra el orden universal en muchas de sus facetas, ya que tal orden no excluye la corrupción de los seres materiales. Esta corruptibilidad hace posible el mal.

existe no necesita un ser en el que se encuentre como en su sujeto. Por lo tanto, tampoco el mal precisa el bien en el que exista como en su sujeto.

3. Todavía más. Uno de los contrarios no es sujeto del otro. Pero el bien y el mal son contrarios. Por lo tanto, el mal no está en el bien como en su sujeto.

4. Por último. Se llama blanco a aquello en lo que está la blancura como en su sujeto. Por lo tanto, es malo aquello en lo que está el mal como en su sujeto. Por lo tanto, si el mal está en el bien como en su sujeto, hay que concluir que el bien es malo. Contra esto se dice en Is 5,20: *¡Ay de los que llamáis mal al bien y bien al mal!*

En cambio está lo que dice Agustín en *Enchirid.*[14]: *El mal no está más que en el bien.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.1), el mal implica ausencia de bien. No obstante, no toda ausencia de bien es llamada mal. Pues la ausencia de bien puede ser tomada como privación y como negación. Así, pues, la ausencia de bien tomada como negación, no contiene razón de mal. En caso contrario se seguiría que aquellas cosas que no existen serían malas. También se diría que cualquier cosa es mala al no tener todo el bien que tienen las demás. Ejemplo: el hombre sería malo por no tener la velocidad de la cabra o la fortaleza del león. Pero la ausencia de bien tomada como privación es llamada mal, como se llama ceguera a la privación de la vista. El sujeto de la privación y de la forma es uno y el mismo, esto es, el ser en potencia, tanto si es ser en potencia absolutamente, como la materia prima, que es sujeto de la forma sustancial y de la privación de su opuesto, bien sea ser en potencia en cierto modo, y en acto absolutamente, como el cuerpo transparente, que es sujeto de las tinieblas y de la luz. Es evidente que la forma por la que algo está en acto es una cierta perfección y un determinado bien. Así, todo ser en acto es un determinado bien. De forma parecida, todo ser en potencia, en cuanto tal, es un determinado bien [i], en cuanto que está ordenado al bien. Es un ser en potencia como es un bien en potencia. Hay que concluir, por tanto, que el bien es el sujeto del mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio quiere decir que el mal no se da en lo existente como si fuera una parte, o como una propiedad natural de algo existente.

2. *A la segunda hay que decir:* El no ser, tomado en sentido negativo, no precisa sujeto. Pero la privación [j] es negación en el sujeto, como se dice en IV *Metaphys.*[15] Dicho no ser es mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El mal no está como en su sujeto en un bien que se le opone, sino en algún otro bien. Pues el sujeto de la ceguera no es la vista, sino el animal. Sin embargo, parece que, como dice Agustín [16], aquí estamos ante la excepción de aquella regla de los dialécticos [k], según la cual, *realida-*

14. C.14: ML 40,238. 15. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.8 (BK 1004a15): S. Th. lect.3 n.564-566. 16. L.c. nota 14.

i. Los platónicos (cf. *De malo* q.1 a.2) identificaban la materia con la privación, con lo que llegan a la conclusión de que el bien se extendía a más cosas que el ser. Sto. Tomás reconoce la parte de verdad que corresponde a esta conclusión, que aparece, por lo demás, en el pseudo-Dionisio *(De div. nom.* c.4; ed. Pera, n.° 248), pero no identifica materia y privación. La privación se da en un sujeto. Este sujeto como tal es un ser, y de ahí que el mal reside en un ser, esto es, en un bien.

j. La posición de Sto. Tomás, que sigue a Aristóteles, consiste en que el mal, en cuanto privación, no es ser, pero reside en el ser a quien priva de algo que le pertenecía. De ahí su carácter contradictorio en cierto sentido. Así Aristóteles va exponiendo los diversos modos de ser y de no-ser huyendo del univocismo que el mismo Platón evitó en sus últimos diálogos. De ahí la distinción entre «ens negative» y «privado».

k. Ya Aristóteles en *Top.* B, 7: 113a22 dice que es imposible que «los contrarios se encuentren juntos en lo mismo». Sto. Tomás llama a este principio «regla de los dialécticos» con una cierta intención, puesto que tal principio es utilizado aquí dialécticamente, esto es, conforme al uso meramente lógico del mismo, que coincide con el «secundum communem acceptionem». Frente a este uso y acepción se halla el uso real y la acepción no común, sino especial, con discernimiento de una especie concreta. El bien y el mal son susceptibles de ambas consideraciones, como también cabe un uso lógico y otro metafísico de los primeros principios.

des contrarias no pueden coexistir simultáneamente. Sin embargo, esto debe entenderse según la aceptación general del bien y del mal, no según una aceptación especial de este bien y este mal. Ejemplo: lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo y otras cosas contrarias similares, se toman siempre en sentido especial, porque se encuentran ciertos géneros concretos. Pero el bien envuelve todos los géneros. Por eso, un bien puede coexistir simultáneamente con la privación de otro bien.

4. *A la cuarta hay que decir:* El Profeta dirige aquel *¡Ay!* a aquellos que dicen: lo que es bueno, en cuanto que es bueno, es malo. Pero esto no se sigue de lo que se ha establecido y que resulta claro por todo lo que acabamos de decir (sol.).

ARTÍCULO 4

El mal, ¿corrompe o no corrompe totalmente al bien?

Infra q.103 a.7 ad 1; 1-2 q.20 a.2; q.85 a.2; *In Sent. 2* d.34 a.5; *De Verit.* q.24 a.10 ad 11; *Cont. Gentes* 3, 12; *De Malo* q.2 a.12.

Objeciones por las que parece que el mal corrompe totalmente el bien:

1. Uno de los contrarios se corrompe totalmente por el otro. Pero el bien y el mal son contrarios. Por lo tanto, el mal puede corromper todo el bien.

2. Más aún. Agustín, en *Enchirid.*[17], dice que el mal es nocivo en cuanto que aniquila el bien. Pero el bien es semejante y uniforme a sí mismo. Por lo tanto, es destruido totalmente por el mal.

3. Todavía más. El mal, mientras existe, perjudica y aleja el bien. Pero aquello de lo cual siempre se está quitando algo, llega un momento en que se consume, a no ser que sea infinito, lo cual no puede decirse de ningún bien creado. Por lo tanto, el mal consume totalmente el bien.

En cambio está lo que dice Agustín en *Enchirid.*[18]: *El mal no puede consumir totalmente al bien.*

Solución. *Hay que decir:* El mal no puede consumir totalmente el bien [l]. Para demostrar esto, hay que tener presente que hay un triple bien. 1) *Uno,* que se suprime totalmente por el mal. Éste es el bien opuesto directamente al mal. Ejemplo: la luz desaparece totalmente por las tinieblas; la vista, por la ceguera. Hay 2) *otro* bien que no es suprimido totalmente por el mal, ni tampoco disminuido. Este es el bien, sujeto del mal. Ejemplo: la sustancia del aire no disminuye por la presencia de las tinieblas. Hay un 3) *tercer* bien que, ciertamente, disminuye por el mal, pero no se suprime totalmente. Este bien es la capacidad del sujeto para actuar.

La disminución de este bien no tiene que ser tomada en el sentido de sustracción, como lo puede ser la disminución de la cantidad, sino en el sentido de atenuación, como lo puede ser la disminución en las cualidades y en las formas. La atenuación de esta capacidad hay que tomarla en el sentido contrario al de la intensificación de la misma capacidad. La capacidad se intensifica por las disposiciones con las que se prepara la materia para el acto, las cuales, cuantas más son en el sujeto, tanto más lo capacitan para recibir la perfección y la forma. Lo contrario sucede si se dan disposiciones opuestas, las cuales, cuantas más son en la materia y cuanto mayor es su intensidad, tanto más se disminuye la capacidad de la potencia para el acto.

Así, pues, si las disposiciones contrarias no se pueden multiplicar ni intensificar indefinidamente, sino hasta cierto

17. C.12: ML 40,237. 18. Ib.

l. Obsérvese que la argumentación que esgrime Sto. Tomás es una aplicación analógica del proceso de la corrupción física. Obviamente, la elección del ejemplo físico obedece a un designio previo conforme al cual el mal no es capaz de aniquilar totalmente el bien. La razón fundamental es metafísica, como ya aparece en el texto citado de San Agustín *(Enquiridion* c.12, ed. BAC, IV, 476-8). Sto. Tomás, por su parte, en la respuesta ad 3 añade los matices propios de la acción moral, de suerte que no cabe achacarle un fisicismo. Es simplemente una analogía explicativa, no probativa. El matiz peculiar de lo moral consiste en que, como se advierte en la respuesta citada, la disminución del bien no se realiza, al modo de la disminución del continuo, guardando una proporción. La acción moral, buena o mala, no es una operación sometida a esa restricción.

punto, tampoco la mencionada capacidad puede disminuir o atenuarse indefinidamente. Esto es lo que sucede en las cualidades activas y pasivas de los elementos. Ejemplo: el frío y la humedad, por las que disminuye o se atenúa la capacidad de la materia para recibir la forma del fuego, no pueden multiplicarse indefinidamente. En cambio, si las disposiciones opuestas pueden multiplicarse indefinidamente, la capacidad puede disminuir o atenuarse indefinidamente. Sin embargo, no se suprime totalmente, porque siempre permanece en su raíz, que es la sustancia del sujeto. Si se interponen indefinidamente cuerpos opacos entre el sol y el aire, indefinidamente se disminuye la capacidad del aire para recibir la luz. Sin embargo, nunca se suprimirá totalmente mientras permanezca el aire, el cual, por su propia naturaleza, es diáfano. De manera parecida, a unos pecados pueden añadirse otros indefinidamente, y con esto se disminuye siempre más y más la capacidad del alma para recibir la gracia. Estos pecados son como obstáculos interpuestos entre nosotros y Dios, según aquello de Is 59,2: *Nuestros pecados pusieron una barrera entre nosotros y Dios.* Sin embargo, no se suprime totalmente la capacidad del alma, porque dicha capacidad le es connatural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien que se opone al mal es suprimido totalmente; pero los otros bienes, como hemos dicho (sol.), no son suprimidos totalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* La capacidad que hemos mencionado es algo intermedio entre el sujeto y el acto. Por eso, en lo que se refiere al acto, es disminuida por el mal; pero en lo que se refiere al sujeto, permanece. Por lo tanto, aun cuando el bien en cuanto tal es semejante, sin embargo, en cuanto se relaciona con cosas diversas, no es suprimido totalmente, sino sólo en parte.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[19], relacionando la disminución del bien con la disminución que se produce en la cantidad, dijeron que, así como lo continuo se divide indefinidamente, siempre que se haga proporcionalmente (tomando la mitad de la mitad o el tercio del tercio), dicen que lo mismo sucede en el asunto que estamos tratando. Pero este argumento aquí no es válido. Porque en la división, en la que siempre se guarda la misma proporción, constantemente se sustrae cada vez menor cantidad, pues la mitad de la mitad es mucho menos que la mitad del todo. Pero un segundo pecado no siempre disminuye la capacidad del alma para recibir la gracia menos de lo que lo hace el pecado anterior; al contrario, tal vez la disminuye por igual o más. Por lo tanto, hay que decir: Aun cuando esta capacidad sea algo finito, sin embargo disminuye indefinidamente, no en cuanto tal, sino accidentalmente, es decir, según que aumenten también indefinidamente las disposiciones contrarias, como ya se dijo (sol.).

ARTÍCULO 5

El mal, ¿está o no está suficientemente dividido entre pena y culpa?

In Sent., 2 d.35 a.1; *De Malo,* q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que el mal está insuficientemente dividido entre pena y culpa:

1. Todo defecto parece ser un determinado mal. Pero en todas las criaturas hay algún defecto, porque no pueden conservarse en sí mismas, y, sin embargo, este defecto no es ni pena ni culpa. Por lo tanto, no está correctamente dividido el mal entre pena y culpa.

2. Más aún. En los seres irracionales no se encuentra ni la culpa ni la pena. Sin embargo, están sometidos a la corrupción y al defecto, que son algo que pertenece al mal. Por lo tanto, no todo mal es culpa o pena.

3. Todavía más. La tentación es un determinado mal. Sin embargo, no es culpa, porque la tentación no consentida no es pecado, sino materia para ejercer la virtud, como se dice en la Glosa[20] a 2 Cor 12,7. Tampoco es pena, porque la tentación precede a la culpa y la pena es una consecuencia. Por lo tanto, no está correctamente dividido el bien entre pena y culpa.

19. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* p.2.ª tr.26 q.5 (fol.87a). 20. *Glossa ordin.* (6.76E); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,84.

En cambio parece que la división es superflua. Pues Agustín en *Enchirid.*[21] dice que el mal es llamado así *porque perjudica.* Lo que perjudica es penal. Por lo tanto, todo mal está contenido en la pena.

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó (a.3), el mal es privación del bien, que, principalmente y en cuanto tal, consiste en la perfección y en el acto. El acto es doble: primero y segundo. 1) El acto primero es la forma y la integridad del ser. 2) El acto segundo es la operación. Por lo tanto, el mal también es doble: 1) *Uno,* por la sustracción de la forma o de alguna parte que es necesaria para la integridad del ser. Ejemplo: la ceguera es un mal, carecer de algún miembro también lo es. 2) *Dos,* por la sustracción de la debida operación o porque no se da en absoluto, o porque no conserva el debido modo y orden. Por su parte, como el bien es absolutamente el objeto de la voluntad, el mal, que es privación del bien, por una especial razón se encuentra en las criaturas racionales, que poseen voluntad. Así pues, el mal que se da por la sustracción de la forma o de la integridad del ser, tiene razón de pena. Sobre todo, en el supuesto de que todas las cosas están subordinadas a la providencia y justicia divinas, como se demostró anteriormente (q.22 a.2). En el concepto de pena está incluido el que sea contraria a la voluntad. El mal, en cuanto sustracción de la debida operación en las cosas provistas de voluntad, tiene razón de culpa. Pues se imputa a uno como culpa el que falle al actuar, pues en la acción el dominio lo ejerce la voluntad. Así, pues, todo mal en las cosas provistas de voluntad es pena o culpa[ll].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Porque el mal es privación del bien y no simple negación, como se dijo anteriormente (a.3), no toda ausencia de bien es mal, sino la ausencia del bien que se puede y se debe tener. Pues la ausencia de la visión no es un mal en la piedra, pero sí lo es en el animal, porque contra el concepto de piedra va el que tenga vista. Igualmente, contra el concepto de criatura va el que se conserve en su existencia por sí misma, porque dar el ser y conservarlo es algo que le corresponde al mismo. Por lo tanto, este defecto no es un mal de la criatura.

2. *A la segunda hay que decir:* La pena y la culpa no dividen el mal en general, sino el mal presente en las cosas provistas de voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* La tentación, en cuanto que implica provocación para el mal, siempre es mal de culpa en el tentador. Pero en quien es tentado, no es propiamente mal, a no ser que en el tentado se produzca algún cambio[m], pues la acción del que actúa pasa a tener su defecto en el que la recibe. En cuanto que el tentado es inclinado al mal por el tentador, cae en la culpa.

4. *A la cuarta hay que decir:* Al concepto de pena pertenece el que perjudique al agente en sí mismo. Pero al concepto de culpa pertenece el que perjudique al agente en su acción, y, así, ambos están contenidos bajo la razón de mal, en cuanto que tiene carácter de perjuicio.

ARTÍCULO 6

¿Qué tiene más razón de mal: la pena o la culpa?

Supra q.19 a.9; 2-2 q.19 a.1; *In Sent., 2* d.37 q.3 a.2; *De Malo* q.1 a.5

Objeciones por las que parece que tiene más razón de mal la pena que la culpa:

21. L.c. nota 17.

ll. La teoría metafísica del acto primero o forma y del acto segundo u operación es la base de la distinción entre pena y culpa. Pero aquí se restringe su alcance al ser racional y a su actividad voluntaria. La pérdida —contra la voluntad— de un bien que pertenece al ser racional es una pena. La voluntad refleja el cuidado que la criatura racional tiene de sí. El mal de culpa, en cambio, es el mal de la acción que la voluntad comete por sí misma.

m. El tentado es culpable cuando de alguna manera es atraído hacia el mal. Quiérese decir que, en tal caso, hay una cierta complicidad con el mal que viene de un agente externo tentador. El tema es tratado más ampliamente en las cuestiones referentes a la noción de pecado. *Summa Theol.* 1-2 q.74 a.3 ad 2. Un aspecto debatido de la cuestión es el llamado pecado de sensualidad. Cf. DEMAN, Th., art. «Peché»: DTC 12,1.° col.140 y ss.

1. La relación entre culpa y pena es igual a la existente entre mérito y premio. Pero el premio tiene más razón de bien que el mérito, ya que es su fin. Por lo tanto, la pena tiene más razón de mal que la culpa.

2. Más aún. Es mayor mal aquel que se opone a un mayor bien. Pero la pena, como se dijo (a.5), se opone al bien del agente, y la culpa al bien de la acción. Por lo tanto, como es mejor el agente que la acción, parece que sea peor la pena que la culpa.

3. Todavía más. La misma privación de fin es una determinada pena llamada ausencia de visión divina. El mal de culpa se da por la privación de ordenación al fin. Por lo tanto, la pena es un mal mayor que la culpa.

En cambio, un artífice sabio permite el mal menor para evitar el mayor. Ejemplo: el médico amputa un miembro para que no se corrompa todo el cuerpo. Pero la sabiduría de Dios impone la pena para evitar la culpa. Por lo tanto, la culpa es un mal mayor que la pena.

Solución. *Hay que decir:* La culpa tiene más razón de mal que la pena. Y no sólo que la pena sensible, que consiste en la privación de bienes corporales, tal como entienden muchos las penas, sino también más que la pena tomada en toda su extensión, esto es, en cuanto que las penas son una determinada privación de la gracia y de la gloria. Esto es así por dos motivos: 1) *Primero,* porque a partir del mal de culpa se hace alguien malo, no a partir del mal de pena. Así, Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[22] dice: *Castigar no es malo, sino el hacerse acreedor a la pena* [n]. Esto es así porque, como quiera que el bien en sentido absoluto consiste en el acto y no en la potencia, el último acto es la operación o el uso de cualquiera de las cosas que se posee. El bien del hombre se considera, en sentido absoluto, que está en la correcta operación o en el buen uso de las cosas que se poseen. Utilizamos todas las cosas según la voluntad. Si es por buena voluntad, con la que el hombre utiliza bien lo que posee, se dice que es un hombre bueno. Si es por mala, es llamado malo. Pues quien tiene mala voluntad puede utilizar mal incluso el bien que tiene. Ejemplo: un lingüista puede hablar, si quiere, incorrectamente. Por lo tanto, porque la culpa consiste en el desordenado acto de la voluntad y la pena en la privación de alguna de aquellas cosas que utiliza la voluntad, la culpa contiene una mayor razón de mal que la pena.

2) *Segundo,* porque Dios, que es el autor del mal de pena, no es el autor del mal de culpa. Esto es así porque el mal de pena priva de bien a la criatura, ya se tome el bien de la criatura como algo creado (la ceguera priva la vista), ya se tome el bien como algo increado (la ausencia de la visión divina priva a la criatura de un bien increado). En cambio, el mal de culpa se opone propiamente al mismo bien increado, porque va contra el cumplimiento de la voluntad divina y del amor divino con el que el bien divino se ama en sí mismo; y no sólo en cuanto que es participado por la criatura. Así, pues, resulta evidente que la culpa contiene mayor razón de mal que la pena.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la culpa culmine en la pena, como el mérito en el premio, sin embargo, no se busca la culpa por la pena, como el mérito por

22. § 22: MG 3,724: S. Th. lect.18.

n. No sólo el pseudo Dionisio, aquí citado, sino también la ética aristotélica pone un especial énfasis en la calidad moral de «hacerse digno de la pena o del premio». Cf. *Ethic Nic:* Δ, 3: 1123a34ss, en la cuestión de la magnanimidad.

El hacerse digno de premio o castigo supone una referencia al que premia o castiga y, por ello, una relación interpersonal. No es una operación física cuyas referencias se reducen a las causas que la producen, sino una exigencia moral ante un ser inteligente y bueno que establece la justicia. Queda así suprimido el automatismo físico de acción y reacción. Es preciso que haya una relación a otro ser cuya causalidad no es puramente física. Pero el «hacerse digno» no es tampoco mera imputación extrínseca; nace de la inserción del agente voluntario en el orden universal, no como hecho cósmico o social, sino en cuanto a su estructura metafísica previa.

el premio, sino más bien al revés, es decir, se aplica la pena para evitar la culpa [ñ]. Es así como la culpa es peor que la pena.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden de la acción, anulado por la culpa, es un bien más perfecto en el agente, por ser una perfección segunda, que el bien anulado por la pena, que es la perfección primera.

3. *A la tercera hay que decir:* La relación entre culpa y pena no es la misma que la existente entre fin y orden al fin, porque de ambos puede estarse privado de algún modo, tanto por la culpa como por la pena. Por la pena, en cuanto que el mismo hombre es alejado del fin y del orden hacia el fin. Por la culpa, en cuanto que dicha privación pertenece a la acción que no está ordenada al debido fin.

CUESTIÓN 49

Sobre la causa del mal

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente a la causa del mal. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El bien, ¿puede o no puede ser causa del mal?—2. El sumo bien, Dios, ¿es o no es causa del mal?—3. ¿Hay o no hay algún sumo mal que sea la primera causa de todos los males?

ARTÍCULO 1

El bien, ¿puede o no puede ser causa, del mal?

1-2 q.75 a.1; *In Sent., 2* a.1 q.1 a.1 ad 2; d.34 a.3; *Cont. Gentes* 2,41; 3,10.13; *In De Div. Nom.* c.4 lect.22; *De Pot.,* q.3 a.6 ad 1.3.4; *De Malo* q.1 a.3; q.12 a.1 ad 10.

Objeciones por las que parece que el bien no puede ser causa del mal:

1. Se dice en Mt 7,18: *El árbol bueno no puede producir frutos malos.*

2. Más aún. Uno de los contrarios no puede ser causa del otro. El mal es contrario al bien. Por lo tanto, el bien no puede ser causa del mal.

3. Todavía más. Un efecto defectuoso no puede provenir más que de una causa deficiente. Pero el mal, si tiene causa, es un efecto defectuoso. Por lo tanto, tiene una causa deficiente. Pero todo lo deficiente es malo. Por lo tanto, la causa del mal no puede ser otra más que el mal.

4. Por último. Dionisio, en c.4 *De Div. Nom.*[1] dice que el mal no tiene causa. Por lo tanto, el bien no es causa del mal.

En cambio está lo que dice Agustín *contra Julianum*[2]: *No hubo nada en absoluto de donde pudiera salir el mal más que del bien.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que todo mal tiene alguna causa. Pues el mal es la ausencia del bien que debe poseerse. El que a algo le falte su natural y debida disposición [a] no puede tener su causa más que en algo que le aparte de su disposición, como no se mueve, por ejemplo, un cuerpo pesado sin que alguien lo empuje hacia arriba,

1. § 30: MG 3,732: S. Th. lect.22. 2. L.1 c.9: ML 44,670.

ñ. La pena no es el fin de la culpa, especialmente si nos atenemos a las penas medicinales, cuya finalidad es precisamente la de evitar la maldad moral propia de la culpa; cf. *Summa Theol.* 1-2, q.87 a.7.

a. Uno de los sentidos de «dispositio» es el aquí empleado, y consiste en la ordenación de una realidad que consta de partes. Cf. *Summa Theol.* 1-2, q.49, a.1 ad 3, en donde se cita, a su vez, a Aristóteles, *Metaphys.* Δ, 19; 1022b1ss. El orden de las partes constituye una forma para la diversidad de las mismas; además, la forma ordena las partes del sujeto al que informa. Su pérdida es la privación de un bien del sujeto que la padece.

como tampoco falla un agente en su acción a no ser por la presencia de algún obstáculo. El ser causa no le puede corresponder más que al bien, porque nada puede ser causa más que en cuanto que es ser, y todo lo que es ser, en cuanto tal, es bueno. Si nos detenemos en los cuatro géneros de causas, comprobamos que el agente, la forma y el fin, implican alguna perfección que pertenece a la razón de bien. Pero la materia, en cuanto que es potencia para el bien, tiene razón de bien.

El hecho de que el bien es causa del mal, y causa material, resulta evidente de lo dicho anteriormente. Pues ya quedó demostrado (q.48 a.3) que el bien es el sujeto del mal. El mal, por otra parte, no tiene causa formal, sino que, más bien, es privación de la forma. Lo mismo cabe decir con respecto a la causa final, pues, más bien, lo que tiene es privación del orden a su debido fin. Pues no sólo el fin tiene razón de bien, sino también de utilidad, porque está ordenado al fin. El mal tiene causa por lo que se refiere al agente, y no en cuanto tal, sino accidentalmente [b].

Para demostrar esto hay que tener presente que el mal es causado de forma distinta en la acción y en el efecto. En la acción es causado por la ausencia de alguno de los principios de la acción, o del agente principal, o del instrumental. Ejemplo: la ausencia de movimiento en el animal puede deberse a la debilidad de su fuerza motora, como sucede en los niños; o por la incapacidad instrumental, como sucede en los lisiados. Por otra parte, el mal en alguna cosa, pero no en el propio efecto del agente, a veces es causado por el agente, otras veces porque el agente es defectuoso, o porque lo es la materia. El mal causado por la capacidad o perfección del agente se da cuando, a la forma que el agente persigue, le acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma. Ejemplo: a la forma del fuego le acompaña la privación de la forma del aire o del agua. Pues cuanto más potente es la fuerza del fuego, tanto más fuertemente imprime su forma y así corrompe también las formas contrarias. Por eso, el mal y la corrupción del aire y del agua es debida a la perfección del fuego. Pero esto sucede accidentalmente, porque el fuego no pretende anular la forma del agua, sino imprimir su forma propia. Pero haciendo esto causa aquello accidentalmente. Pero si hay defecto en el efecto propio del fuego, por ejemplo, que no llega a calentar, esto se debe al defecto de la acción que, a su vez, es debido al defecto de algún principio, o a la indisposición de la materia, que no recibe adecuadamente la acción del fuego. Pero esto mismo, que es ser deficiente, le sucede al bien, al que le compete, en cuanto tal, actuar. Por eso es verdad que el mal de ningún modo tiene una causa, a no ser de manera accidental. Es así como el bien es causa del mal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín, en *Contra Julianum* [3], comenta: *El Señor llama árbol malo a la mala voluntad, y árbol bueno a la voluntad buena. De la voluntad buena no surge un acto moralmente malo, de la misma forma que de la voluntad buena se sigue un acto moralmente bueno. Sin embargo, el mismo movimiento de la mala voluntad es causado por la criatura racional, que es buena. Así es la causa del mal.*

2. *A la segunda hay que decir:* El bien no causa aquel mal que le es contrario, sino otro. Como la bondad del fuego causa el mal del agua, y el hombre, bueno por naturaleza, causa el acto moralmente malo. Esto mismo sucede accidentalmente, como acabamos de decir (sol.). Encontramos también que uno de los contrarios causa el otro accidentalmente, como el frío del ambiente exterior calienta en cuanto que el calor se concentra en el interior.

3. *A la tercera hay que decir:* En las cosas provistas de voluntad, la causa de-

3. Ib.

b. El mal no es el objeto directo de un agente. Surge accidentalmente; esto no quiere decir que su causa agente sea un accidente, en el sentido técnico, como una de las categorías del ser, sino que el mal surge por la conexión, no esencial, de un principio agente bueno con un defecto. En el artículo Sto. Tomás expone los diversos modos en que se produce esa conexión accidental.

ficiente del mal es distinta de la que se da en las cosas naturales. Pues el agente natural produce su efecto tal cual es él mismo, a no ser que se lo impida algo externo a él. Esto mismo es ya defecto suyo. Por eso nunca se sigue en el efecto un mal a no ser que preexista algún otro mal en el agente o en la materia, como hemos dicho (sol.). Pero en las cosas provistas de voluntad, el defecto de la acción procede de la voluntad deficiente en acto, en cuanto que al actuar no se somete a las reglas. Sin embargo, este defecto no es culpa, sino que la culpa se debe al hecho de que se actúa con tal defecto[c].

4. *A la cuarta hay que decir:* Como acabamos de afirmar (sol.), el mal no tiene una causa directa, sino sólo indirecta.

ARTÍCULO 2

El sumo bien, Dios, ¿es o no es causa del mal?

Supra q.19 a.9; q.22 a.2 ad 2; q.23 a.5 ad 3; q.48 a.2 ad 3; a.6; *In Sent. 2* d.32 q.2 a.1; d.34 a.3; d.37 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 2,41; 3,71; *Compend. Theol.* c.141.142; *De Subst. sep.,* op.15 c.15; *De Malo* q.1 a.5; *In Rom.* c.1 lect.7; *In Io.,* c.9 lect.1.

Objeciones por las que parece que el sumo bien, Dios, es causa del mal:

1. Se dice en Is 45,6-7: *Yo, el Señor, y no otro Dios, hago la luz y creo las tinieblas, hago la paz y creo el mal.* Y Am 3,6: *¿Habrá algún mal en la ciudad que no haya hecho el Señor?*

2. Más aún. El efecto de la causa segunda se reduce a la causa primera. Como se dijo (a.1), el bien es causa del mal. Así, pues, como Dios es la causa de todo bien, como se demostró anteriormente (q.2 a.3; q.6 a.1.4), se sigue que también el mal es causado por Dios.

3. Todavía más. Como se dice en II *Physic.*[4], una misma es la causa de la salvación de la nave y la de su riesgo. Pero Dios es la causa de la salvación de todas las cosas. Por lo tanto, Él mismo es la causa de toda perdición y de todo mal.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[5]: *Dios no es el autor del mal, porque no es causa de la tendencia a no ser.*

Solución. *Hay que decir:* Como resulta claro de lo dicho (a.1), el mal que consiste en el defecto de la acción, siempre es causado por el defecto del agente. Pero en Dios no hay ningún defecto, sino que es la perfección suma, como quedó demostrado anteriormente (q.4 a.1). Por eso, el mal que consiste en el defecto de la acción, o que es causado por defecto del agente, no se reduce a Dios como a su causa.

Pero el mal que consiste en la corrupción de algunas cosas, sí se reduce a Dios como a su causa. Y esto es así tanto en las cosas naturales como en las voluntarias. Pues ya se ha dicho (a.1) que algún agente, en cuanto que con su capacidad produce alguna forma a la que se sigue corrupción y defecto, con su poder causa tal corrupción y tal defecto. Es evidente que la forma que de modo primordial Dios pretende en las cosas creadas es el bien de la armonía del universo. La armonía del universo requiere, como dijimos anteriormente (q.22 a.2 ad 2; q.48 a.2), que algunas cosas puedan fallar y que, de hecho, fallan. De este modo, Dios, al causar en las cosas el bien de la armonía del universo, como consecuencia y de forma accidental, también causa la corrupción de las cosas, según aquello que se dice en 1 Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida.* Pero aquello que se dice en Sab 1,13, *Dios no hizo la muerte,* hay que entenderlo en el sentido de que no quería la muerte en sí misma. Al orden del universo pertenece también el orden de la justicia, que exige que los delincuentes sean castigados. Según esto, Dios es autor del mal que es la pena. Pero no del mal que es la culpa por el motivo que antes hemos aducido (sol.)[d].

4. ARISTÓTELES, c.3 n.4 (BK 195a3): S. Th. lect.5 n.7. 5. Q.21: ML 40,16.

c. En esta respuesta se especifica la peculiar forma en que actúa la causa agente del mal voluntario. Como se explica en *De malo,* q.1 a.3, la voluntad decide libremente pasar a la acción sin tener en cuenta la regla de la razón o de la ley divina. No tener conciencia de la regla no es un defecto culpable. La culpa está en la acción que se lleva a cabo cuando no se tiene en cuenta la norma.

d. Como se indica en la nota anterior, el orden tiene razón de forma para el conjunto de partes ordenadas. El orden universal es el objetivo principal de la actividad divina externa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas autoridades están hablando del mal de pena, no del mal de culpa.

2. *A la segunda hay que decir:* El efecto de la causa segunda deficiente se reduce [e] a la causa primera no deficiente, por lo que tiene de entidad y de perfección, no en lo que tiene de defecto. Ejemplo: todo lo que hay de movimiento en la cojera es causado por la fuerza motriz, pero lo que hay de defecto en ella no proviene de dicha fuerza, sino por estar contrahecha la pierna. De forma parecida, todo cuanto hay de entidad y de acción en la acción mala se reduce a Dios como a su causa. Pero lo que hay allí de defecto no es causado por Dios, sino que proviene de la causa segunda deficiente.

3. *A la tercera hay que decir:* El hundimiento de la nave se atribuye como causa al piloto por no hacer lo necesario para salvar la nave. Pero Dios nunca falla a la hora de hacer lo que es necesario para la salvación. Por eso no hay comparación posible.

ARTÍCULO 3

¿Hay o no hay un sumo mal causa de todo mal?

Infra q.63 a.4; *In Sent., 2* d.1 q.1 a.1 ad 1; d.34 a.1 ad 4; *De Verit.* q.16 a.2 Sed Cont.; *Cont. Gentes* 2,41; 3,15; *De Pot.,* q.3 a.6.

Objeciones por las que parece que hay un sumo mal causa de todo mal:

1. A causas contrarias, efectos contrarios. Pero en las cosas se da la contrariedad, según aquello de Ecl 33,15: *Contra el mal está el bien; contra la vida, la muerte; contra el justo, el pecador.* Por lo tanto, hay dos principios contrarios, uno del bien y otro del mal.

2. Más aún. Como se dice en II *De caelo et mundo* [6], si uno de los contrarios se da realmente, también se da el otro. Pero el sumo bien se da realmente, y es causa de todo bien, como quedó demostrado anteriormente (q.2 a.3; q.6 a.2.4). Por lo tanto, hay un sumo mal que se le opone y que es causa de todo mal.

3. Todavía más. Así como en las cosas se encuentra lo bueno y lo mejor, también se encuentra lo malo y lo peor. Pero tanto lo bueno como lo mejor se dicen por relación a lo óptimo. Por lo tanto, lo malo y lo peor son llamados así por su relación a algún sumo mal.

4. Aún más. Todo lo que es por participación, está reducido a aquello que es por esencia. Pero las cosas que son malas para nosotros, no son malas en esencia, sino por participación. Por lo tanto, hay algún sumo mal en esencia que es causa de todo mal.

5. Y también. Todo lo que es accidentalmente está reducido a aquello que es esencial. Pero el bien es causa del mal accidentalmente. Por lo tanto, es necesario suponer algún sumo mal que sea causa de los males esencialmente. Tampoco puede decirse que el mal no tiene causa esencial, sino sólo accidentalmen-

6. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 286a23): S. Th. lect.4 n.7.

Pero, dada la contrariedad de las diversas formas sustanciales, el orden universal no excluye la destrucción de muchas de ellas. Más aún, resulta conforme a la condición material de la realidad en que se da esa oposición entre las formas. Al negar Sto. Tomás el ocasionalismo, que niega la causalidad finita atribuyendo a Dios toda causalidad, afirma la consecuencia realista de la actividad propia de los seres creados, con la inevitable corrupción que acompaña a toda generación contraria.

e. «Reductio» es la operación lógica por la que algo se coloca en un género, pero no de modo propio y absoluto, sino en virtud de otra cosa que sí está en ese género o categoría. Es el caso de los principios y privaciones pertenecientes a una especie. Cf. *Summa Theol.* 1 q.3 a.5. A veces «reductio» se aplica a ambos modos y entonces se distingue la «reductio per se» y la «reductio per accidens». Cf. *In Sent.* 2 d.40 q.1. Pero generalmente «reductio» y el adverbio «reductive» se refieren únicamente al segundo modo. En sentido real, la «reductio» viene a significar la dependencia de lo fundamentado respecto de su fundamento. El ser del efecto es referido a su causa; lo que es «per accidens» a lo que es por sí; cf. *In Periherm.* (ed. Spiazzi, Taurini, 1955) n. 188-189. La reducción, en este caso, atribuye, en última instancia, todo efecto a la causa primera, que es Dios. Los dos aspectos, lógico y real, vienen a confluir cuando el género no se entiende como pura abstracción, sino como un principio real del que las especies no son concreciones sino participaciones. La distinción que Sto. Tomás establece aquí evita que se atribuya a Dios el efecto malo, que, además de finito, es un mal.

te, porque se seguiría que el mal no se daría en muchos, sino en pocos.

6. Por último. El mal del efecto se reduce al mal de la causa, porque el efecto defectuoso se debe a la causa deficiente, como se dijo anteriormente (a.1 y 2). Pero este proceder no se puede seguir indefinidamente. Por lo tanto, es necesario suponer un primer mal que sea causa de todo mal.

En cambio está el hecho de que el sumo bien es causa de todo ser, como se demostró (q.2 a.3; q.6 a.4). Por lo tanto, no puede haber algún principio opuesto a él que sea causa de los males.

Solución. *Hay que decir:* De todo lo establecido resulta claro que no hay un primer principio de los males, como hay un primer principio de los bienes. 1) *En primer lugar,* porque el primer principio de los bienes es esencialmente bueno, como quedó demostrado (q.6 a.3 y 4). Nada puede ser esencialmente malo, pues se demostró también (q.5 a.3; q.48 a.3), que todo ser, en cuanto tal, es bueno, y que el mal no se da más que en el bien como en su sujeto. 2) *En segundo lugar,* porque el primer principio de los bienes es el bien sumo y perfecto, que contiene en sí toda su bondad, como quedó demostrado (q.6 a.2). Por otra parte, el sumo mal no puede existir, porque, ya lo dijimos (q.48 a.4), aunque el mal siempre disminuya el bien, sin embargo, nunca lo puede consumir totalmente, y, así, permaneciendo siempre el bien, no puede haber algo que sea íntegra y completamente malo. Por lo cual, el Filósofo en IV *Ethic.*[7] dice que, *si el mal fuera completo, se destruiría a sí mismo,* porque una vez destruido todo bien (que se requiere para la integridad del mal), se suprimiría también el mismo mal, pues su sujeto es el bien. 3) *En tercer lugar,* porque la razón de mal contradice la razón del primer principio. Porque todo mal es causado a partir del bien, como se demostró anteriormente (a.1), bien porque el mal no puede ser causa más que accidentalmente. De este modo no puede ser primera causa, porque la causa accidental es posterior a la esencial, como resulta evidente en II *Physic.*[8]

Quienes[9] sostuvieron[f] dos primeros principios, uno bueno y otro malo, cayeron en este error por el mismo motivo por el que surgieron otras extrañas hipótesis de los antiguos. Es decir, porque no tuvieron presente la causa universal de todo ser, sino tan sólo las causas particulares de todos los efectos particulares. De este modo, si encontraron algún ser que, por su naturaleza, era perjudicial para otro ser, opinaron que la naturaleza de aquel ser era mala; es como si alguien dijera que la naturaleza del fuego es mala porque destruye la casa de algún pobre. No se puede juzgar la bondad de la naturaleza de un ser por su relación a algo particular, sino que hay que juzgarla en sí misma y en cuanto que está ordenada a todo el universo, en el que cada cosa ocupa su lugar perfectamente dispuesto, como resulta claro por todo lo dicho (q.47 a.2 ad 1).

Porque observaron la presencia de dos causas particulares contrarias en dos efectos particulares contrarios, tampoco fueron capaces de reducir las causas particulares contrarias a una causa universal general. De este modo, llevaron la contrariedad que hay en las causas hasta los primeros principios. Pero, como todos los contrarios convergen en uno general, es necesario que en ellos, por encima de las causas contrarias propias, se encuentre una causa común[g], del mismo modo

7. ARISTÓTELES, c.5 n.7 (BK 1126a12): S. Th. lect.13, n.808. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.10 (BK 198a8): S. Th. lect.10 n.12. 9. Cf. STO. TOMÁS, *Cont. Gentes* 2,41.

---

f. Con este último artículo de la cuestión 49 Sto. Tomás cierra, en alguna medida, una consideración general de la creación y de los grandes aspectos de la distinción y diversidad de las cosas creadas. Y en este artículo vuelve a insistir en que sólo la consideración de la realidad desde el punto de vista de la causalidad universal puede llevarnos al conocimiento de la unidad del primer principio. Las causalidades particulares no permiten ascender al conocimiento de la unidad de lo real si no se supera la contrariedad de lo particular, tal como se advierte en el párrafo siguiente de este mismo artículo.

g. En *De pot.* q.3 a.6, Sto. Tomás expone más detalladamente las posiciones de quienes no llegaban a admitir la unidad del principio creador, a causa de su incapacidad por elevarse a una

que sobre las cualidades contrarias de los elementos se encuentra la facultad del cuerpo celeste. Igualmente, por encima de todo lo que existe de un modo u otro, se encuentra un primer principio de ser, como quedó demostrado anteriormente (q.2 a.3).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los contrarios convienen en un solo género y en una sola razón de ser [h]. Por eso, aun cuando tengan causas particulares contrarias, sin embargo, es necesario que lleguen a una primera causa común.

2. *A la segunda hay que decir:* La privación y la posesión tienen su lugar natural en lo mismo. El sujeto de la privación es el ser en potencia, como se dijo (q.48 a.3). Por eso, como el mal es la privación del bien, como resulta claro por todo lo dicho (ib.), se opone a aquel bien al que se le añade la potencia, pero no al sumo bien, que es acto puro.

3. *A la tercera hay que decir:* Cada ser se proyecta según su propia razón de ser. Así como la forma es una determinada perfección, así también la privación es una determinada ausencia. Por eso, toda forma, perfección y bien, se proyectan por su acceso al término perfecto. La privación y el mal, por su alejamiento del término. Por eso, no se dice malo y peor por su acceso al sumo mal, como se dice bueno y mejor por su acceso al sumo bien [i].

4. *A la cuarta hay que decir:* Ningún ser es llamado malo por participación, sino por privación de la participación. Por lo tanto, no es necesario que se haga una reducción a algo que sea malo en esencia.

5. *A la quinta hay que decir:* Como quedó demostrado (a.1), el mal no puede tener causa más que accidentalmente. Por eso, es imposible hacer una reducción a algo que sea esencialmente causa del mal. Al decir que el mal está en muchos, se está diciendo algo absolutamente falso. Pues los seres sometidos a generación y corrupción, los únicos en los que se da el mal natural, son la más pequeña parte de todo el universo. Además, en cada una de las especies, el defecto natural se da escasamente. Sólo en el hombre parece que se da el mal a me-

causa universal. Sto. Tomás cita a Empédocles y Pitágoras (cf. *Phys.* A, 4: 188a17; *Metaphys.* A, 4: 984b32; ibid., 5: 985b23ss).

La argumentación de Sto. Tomás para probar la existencia de un principio común de los contrarios, superior a las causas contrarias propias, parte del principio de que todos los contrarios convienen en algo común. En ese caso, lo que se quiere decir es que los predicados contrarios se dan en un mismo sujeto, si bien no simultáneamente. Entonces llegaríamos a un sujeto genérico, supremo y universal. Pero el alcance de esta argumentación no llega hasta un principio real subsistente.

Para llegar a la meta propuesta, Sto. Tomás transpone el principio lógico en un principio real. Pero de todos es sabido el rechazo que siempre muestra al uso real de principios lógicos. La solución estriba en que el principio lógico de la conveniencia de los contrarios en un sujeto es, a su vez, derivación de un principio real. Ya Plotino lo vio así (cf. KREMER, o.c. 60-4) y Sto. Tomás lo ha aceptado (cf. *De divin. nom.,* ed. cit. n.° 113). De este modo resulta que la conveniencia entre los opuestos no es la referencia a un sujeto común de atribución, sino la totalidad originaria de la que participan las diversas formas contrarias. La relación lógica, según eso, es un producto derivado que imita a la realidad.

Sto. Tomás entiende que todas las formas contrarias son participación de la unidad total del ser supremo.

h. Véase como Sto. Tomás, de conformidad con lo indicado en la nota anterior, distingue la conveniencia lógica y la real, con la particularidad de que la realidad aquí aludida es la «ratio essendi». Del «esse» dice Sto. Tomás que es el acto de todas las cosas e incluso de las formas *(Summa Theol.* 1 q.4 a.1 ad 3). Sobre la función del «esse», cf. FABRO, o.c., 348 y ss.; ARTOLA, o.c., 159-168.

i. Tanto esta respuesta como la siguiente están determinadas por la preocupación de Santo Tomás por rechazar la idea de que el mal constituye o posee un poder propio paralelo al bien. En épocas próximas a Sto. Tomás, el maniqueísmo medieval, bajo las más variadas formas, se había desarrollado ampliamente. Sto. Tomás, como puede verse aquí, combate la consecuencia dualista que pudiera seguirse o, mejor dicho, el dualismo que fundamenta al maniqueísmo. El dualismo no quiere admitir que el mal no es un poder propio sino sólo un defecto. Sobre el dualismo medieval, y en concreto, sobre el catarismo, cf. MANSELLI, R., *L'eresia del male* (Napoli 1964).

nudo[j], porque el bien del hombre, centrado en los sentidos, no es un bien del hombre en cuanto hombre, es decir, conforme a la razón. Por otra parte, muchos se guían más por el sentido que por la razón.

6. *A la sexta hay que decir:* En las causas del mal no se puede seguir un proceso indefinidamente, sino que es necesario reducir todos los males a alguna causa buena, de la cual se sigue accidentalmente el mal.

j. Conocido texto de Sto. Tomás que muestra su visión muy poco optimista respecto a la conducta humana. Cierto que esa opinión resulta de la consideración de la naturaleza humana caída sobre la que se ejerce la gracia sobrenatural.

TRATADO DE LOS ÁNGELES

Introducción a las cuestiones 50 a 64

Por ARMANDO BANDERA GONZÁLEZ, O.P.

Santo Tomás escribió muchísimo sobre los ángeles; sólo aquí, en la Primera Parte de la *Suma,* hay dos grandes bloques de cuestiones: 50-64 y 106-114. A través de toda la *Suma* se hace frecuentemente mención de los ángeles, sobre todo en la Tercera Parte, en conexión con los misterios de Cristo. Los lugares paralelos son incontables. A los ángeles está dedicado íntegramente el opúsculo *De substantiis separatis* y sobre ellos tratan varios artículos de la cuestión *De spiritualibus creaturis.* Finalmente, en *De malo,* la entera cuestión 16 tiene como tema los ángeles caídos o demonios.

En nuestros días los teólogos tienen miedo a hablar de los ángeles. Parecen temer que dedicarles atención sería algo así como perderse en abstracciones o evadirse hacia el mundo de lo irreal y despreocuparse de los graves problemas que la sociedad tiene planteados. En Santo Tomás, el estudio de los ángeles no se parece en nada a un ejercicio de distracción o de mero deporte intelectual. Si se prescindiera de las cuestiones sobre los ángeles, se perdería un material absolutamente indispensable para comprender puntos básicos del sistema de Santo Tomás.

1. Cantar con los ángeles y escribir sobre los ángeles

Todo el mundo sabe que Santo Tomás es muy parco en manifestar sus sentimientos y estados de ánimo. Los ángeles tuvieron la virtud de arrancarle una preciosa confidencia. Dirigiéndose a su secretario Fray Reginaldo, dice: «Ya que no podemos participar en las sagradas solemnidades de los ángeles, no debemos dejar que el tiempo de la devoción se nos pase infructuosamente, antes bien hemos de compensar con el esfuerzo en escribir lo que se resta al oficio de salmodiar. Pongamos, pues, empeño en honrar la grandeza de los santos ángeles»[1]. Para comprender este lenguaje de Santo Tomás hay que tener en cuenta dos datos históricos. Primero, que la salmodia coral era considerada como oficio angélico o como un medio de asociarse al canto ininterrumpido de los ángeles en las solemnidades del cielo. Y segundo, que la legislación dominicana eximía a Santo Tomás de ciertos actos corales con el fin de que pudiera dedicarse más intensamente a su gran ministerio de escribir. Santo Tomás, eximido de cantar en el coro con los ángeles, consagra aquel tiempo a glorificar con sus escritos la grandeza de los ángeles; escribe sobre ellos en una disposición de ánimo que puede ser definida propiamente como *litúrgica,* transformando así el trabajo de escribir en verdadera oración, o, si se quiere, en un nuevo tipo de salmodia.

2. Distribución de las cuestiones sobre los ángeles

Ya se dijo al comienzo que hay dos bloques de cuestiones, entre los cuales se intercalan otros muchos dedicados a otros temas. Alguien quizá pien-

[1] *De angelis,* pról.

se que Santo Tomás se descuidó y no observó el orden debido. Pero semejante idea, si alguien se la forma, es equivocada. Ya desde la primera cuestión, Santo Tomás deja claro que el gran tema de la teología es Dios; las criaturas son objeto de esta ciencia en cuanto que dicen orden a Dios como a principio y como a fin. En cuanto principio de las cosas, Dios ejercita dos grandes funciones: crear y gobernar. Dios crea el mundo y lo gobierna, pero con una particularidad, a saber, que la creación es obra directa y exclusiva de solo Dios, mientras que para el gobierno las criaturas mismas cooperan con Dios, el cual se sirve de ellas como instrumentos para ejecutar su propio plan o su designio sobre el mundo.

En virtud de este criterio, los ángeles tienen que aparecer tanto al tratar de la creación, por la que empiezan a ser, como del gobierno, al que prestan su cooperación. Las cuestiones vinculadas a la creación son concretamente las que van de la 50 a la 64, ambas inclusive; las otras, 106-114, se encuadran dentro del tema gobierno divino, que comienza en la 103.

El estudio de las criaturas, o de la obra de la creación, Santo Tomás lo comienza por los ángeles, ajustándose al orden señalado en la definición dogmática del concilio cuarto de Letrán (año 1215), según la cual Dios creó «el mundo angélico y el mundo terrestre; y después la criatura humana, la cual, compuesta de espíritu y cuerpo, los abraza en cierto modo a los dos»[2]. Con este modo de expresarse, el concilio no pretende señalar un orden cronológico de la aparición de las criaturas, sino sólo indicar los grandes sectores en que se agrupan estas criaturas: espíritus puros, seres materiales, hombre, que viene a ser como la síntesis de ambos extremos (cf. q.50, prólogo).

3. Conjetura humana y certeza cristiana

Santo Tomás advierte que, «ya desde antiguo», es decir, desde antes del cristianismo, los filósofos llegaron a «conjeturar» la existencia de ángeles o de seres superiores al hombre definidos como inmateriales[3]; la «conjetura» se inicia con Anaxágoras, cuya enseñanza es desarrollada y profundizada de modo, hasta cierto punto, sistemático por Platón y Aristóteles[4]. Pero los filósofos, de suyo, nunca pudieron superar la simple «conjetura».

Santo Tomás piensa que la «conjetura» es más firme referida a los ángeles malos que a los buenos; en lo humano hay mayores indicios para pensar en la existencia del primer grupo que en la del segundo. Ocurren, en efecto, fenómenos vinculados a alguna forma de desorden moral que no tienen explicación meramente humana, y que, por razón del mal en que están envueltos, tampoco pueden ser atribuidos a Dios. Entre estos fenómenos, Santo Tomás enumera trances o arrebatos psíquicos durante los cuales personas falaces y embaucadoras «razonan sabiamente sobre ciencias que desconocen» o que, «a pesar de no haber salido del pueblo donde nacieron, hablan elegantemente la lengua vulgar de un país extranjero»[5]. El tema es tratado extensamente por Santo Tomás en *Contra Gentes* 3, capítulos 103-106, vinculándolo con prácticas de magia que producían efectos maravillosos. En todo caso, los fenómenos en cuestión dan pie para una «conjetura». Santo Tomás repite a menudo que lo sensible, de donde nuestro conocimiento natural parte

[2] J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (Madrid 1983) n.208.
[3] Cf. *De angelis* pról.
[4] Cf. *De angelis* c.1-3.
[5] *De angelis* c.2 n.53.

siempre, es insuficiente para llegar al conocimiento de «las sustancias separadas» o de aquellos seres que en nuestro lenguaje llamamos ángeles[6].

Es importante destacar este punto para entender correctamente el modo como Santo Tomás se expresa aquí en la *Suma,* donde comienza afirmando en términos verbalmente apodícticos: «es necesario admitir que existen criaturas incorpóreas» (q.50 a.1). La expresión *es necesario* se repite un poco más adelante. Pero, evidentemente, Santo Tomás no piensa que la existencia de ángeles sea objeto de una demostración *necesaria.* El habla ya desde la certeza que da la fe; como dice al final del artículo, la sola inteligencia humana a lo sumo que puede llegar es a considerar *razonable* la existencia de seres incorpóreos, porque contribuye a dar una mayor perfección al universo.

El paso de la «conjetura» a la certeza sólo se puede dar mediante la fe. La revelación habla frecuentemente de la existencia de ángeles y los presenta como seres superiores al hombre, al cual unos prestan servicio en orden a la salvación, mientras que otros lo tientan con el fin de apartarlo de Dios. Hoy se presta muy poca atención a este dato de fe. Las causas de esta situación son múltiples. Quizá una de las más influyentes sea el exagerado antropologismo que «invade» todos los campos del saber. A fuerza de insistir tanto en el hombre, se introducen en la realidad cortes, o se cierran los ojos a todo lo que no sea el hombre mismo y sus intereses. Y se lanzan preguntas: ¿Qué saca el hombre de que existan ángeles? ¿Qué problema humano se puede resolver a base de la existencia de ángeles? Son preguntas que comienzan cuestionando y que muchas veces se resuelven negando o por lo menos dando cabida a una actitud de indiferencia, que se aproxima mucho a la negación.

Ciertamente, Santo Tomás no pensaba así. A él los ángeles no sólo no le estorbaban, sino que, por el contrario, le regocijaban y le hacían compañía a través de todo su recorrido teológico. En efecto, para Santo Tomás, los ángeles, además de ser un tema concreto al que dedica expresamente numerosas cuestiones, son ante todo algo así como una parte integrante del misterio cristiano global, que sin ellos perdería un valioso punto de referencia para ser comprendido en profundidad. Pensar sobre los ángeles a base de lo *útil* para el hombre es incapacitarse de antemano para juzgar con acierto. Desde el punto de vida cristiano, lo verdaderamente «útil» es acoger el plan de Dios tal como Dios mismo lo diseñó, porque lo que Dios hace está siempre lleno de sabiduría e infunde sabiduría en quien lo acepta dócilmente.

Para entender y encuadrar exactamente las cuestiones que Santo Tomás dedica a los ángeles en la *Suma* hay que presuponer siempre sus comentarios a la Sagrada Escritura, que es la fuente de donde él extrae la «certeza» acerca de la existencia de estas criaturas y la que informa todas sus exposiciones por abstractas que puedan parecer. Entre estos comentarios bíblicos merece especial atención el que Santo Tomás dedica al capítulo primero de la carta a los Hebreos, porque es allí donde aparece más clara la relación de los ángeles con Cristo; pero, evidentemente, hay que tomar en consideración también el conjunto de sus *lecturas* sobre el Nuevo Testamento, en el cual los ángeles son mencionados con frecuencia, tanto los buenos como los malos.

Santo Tomás conoce también a fondo la copiosa doctrina patrística sobre los ángeles: sobre su existencia, naturaleza, funciones. Entre las funciones angélicas sobresalen dos; la primera dice orden a Dios y consiste en «asistir» a su divina majestad, rindiéndole culto de adoración y alabanza (cf.

[6] Cf. *In Boet. De Trin.* q.6 a.1 ad secundam quaestionem; *Cont. Gentes* 3,42-45.

q.112 a.3-4), con lo cual Santo Tomás recoge y profundiza la idea expresada en la carta a los Hebreos, que define a los ángeles como *espíritus litúrgicos:* «leitourgikà pnéumata» (1,14). De aquí que el salmodiar o glorificar a Dios con los cantos bíblicos haya sido considerado en la tradición cristiana como *oficio angélico,* mediante el cual los hombres se unen a los ángeles en una misma alabanza a Dios. La otra función es la de «ministrar», o sea, ser enviados por Dios para servicio de los hombres (cf. q.112 a.1-2) en orden a la consecución de «la herencia eterna» (Heb 1,14); este «ministerio» o servicio de los ángeles a los hombres ha recibido en la tradición cristiana el nombre de «custodia»: los ángeles custodian a los hombres. De esto trata Santo Tomás extensamente en la cuestión 113.

Otra fuente importante en que se inspira Santo Tomás es la definición dogmática del cuarto concilio de Letrán, según el cual todos los ángeles, tanto los buenos como los malos, han sido creados por Dios y son de naturaleza espiritual o inmaterial. La definición se contiene en una larga profesión de fe, conocida en la historia como *Primera decretal;* sobre ella escribió Santo Tomás el opúsculo *Expositio primae decretalis*[7].

4. Ángeles y sistema de Santo Tomás

Sería un error considerar el tema de los ángeles como una especie de «quiste», con el cual lo mejor que se puede hacer es arrancarlo para que no dañe. Escribiendo sobre los ángeles, Santo Tomás profundizó al máximo algunos puntos fundamentales de su sistema, el cual, por lo mismo, sufriría mutilaciones graves si se prescindiera de estos escritos.

a. *Ángeles y concepto de Dios*

La teología —como el vocablo mismo indica— se centra en Dios, y de las criaturas se ocupa sólo en orden a Dios, Pero no es ciencia distinta la que recae directamente sobre Dios y la que estudia las criaturas. La teología toda entera es una sola: Santo Tomás la define muy exactamente cuando dice que debe ser considerada «como una cierta impresión de la ciencia divina, la cual en su simplicísima unidad abarca todas las cosas» (1 q.1 a.3 sol.2). De aquí se deriva una conclusión importante, a saber, que «el estudio de las criaturas sirve para la instrucción de la fe cristiana», o que «la reflexión sobre las obras divinas es necesaria para esclarecer la fe del hombre de Dios»[8].

El principal servicio que las criaturas prestan al hombre consiste en ayudarle a conocer a Dios, pero esta ayuda sólo será efectiva si se funda en el conocimiento verdadero de las criaturas mismas, «porque el error sobre ellas arrastra al error sobre lo divino»[9]. Ahora bien, uno de los modos de errar prácticamente sobre las criaturas consiste en prescindir de hecho de alguno de los grandes sectores de la creación. Las criaturas, y sobre todo los «bloques» de criaturas, son, por lo más profundo de su ser, una «palabra» que Dios pronuncia sobre sí mismo, palabra que nosotros debemos escuchar y que *sólo puede ser oída* prestando atención al bloque de criaturas que la hacen resonar.

Hoy pueden observarse dos fenómenos que no son simplemente parale-

[7] Puede verse en *Opuscula Theologica,* ed. R. A. Verardo, t.1 (Roma 1954) p.117-426.
[8] *Cont. Gentes 2,2.*
[9] *Cont. Gentes* 2,4.

los, sino que se influyen mutuamente. Numerosas «teologías» tienden a prescindir de los ángeles, como si éstos fueran sólo representaciones «míticas» o expresiones simbólicas, bien de fuerzas cósmicas, bien de la intervención de Dios en la historia humana. A la vez, en grandes sectores del pensamiento, incluso del que se considera a sí mismo como el más avanzado, predomina un concepto de Dios manifiestamente deformado, por no decir retrógrado. Basta con ver, por ejemplo, cómo se habla de la *historia de Dios* desde ciertas corrientes cristológicas o desde la teología política y sus derivados. Se da una imagen de Dios tan a la medida del hombre, tan exageradamente antropomórfica, que a quien razone serenamente le resultará imposible reconocer en ella al verdadero Dios.

Una mirada a los ángeles preservaría de estos antropomorfismos deformantes. Evidentemente, un Dios creador de los ángeles no puede ser pensado a la medida del hombre ni diluirse en la corriente de una historia humana. Ciertamente tampoco se puede pensar en un Dios a la medida de ángel. Pero cuando el hombre piensa en sí mismo y en los ángeles, recibe un poderoso estímulo y encuentra un firme apoyo para transcenderse y transcenderlos, es decir, para pensar en Dios como Dios —en cuanto ello es posible— y para liberarse de nuevas formas de antropomorfismo, que suele ser la antesala de la idolatría. El sentido de transcendencia suscita en el hombre una postura de adoración, mediante la cual él alcanza su realización más plena, a la vez que se coloca en la actitud mejor para abrirse a Dios y acoger sus dones. Aquí está el fundamento para superar el historicismo y secularismo, hoy tan extendidos.

b. *Ángeles y creación*

En sus escritos sobre los ángeles, Santo Tomás se encuentra frecuentemente con el emanatismo neoplatónico, por una parte, y con el dualismo maniqueo por otra[10]. Frente a ambos extremos insiste con gran fuerza en el concepto de creación, la cual no puede ser obra más que del único Dios. Es en estos textos donde se encuentra la idea más depurada de creación como acción que produce todo el ser, partiendo de la nada, o sea, sin materia alguna preexistente, de la cual pueda ser extraída. Los ángeles, siendo espirituales o inmateriales, sólo pueden empezar a existir por creación; trazan, por así decir, la línea divisoria entre el Creador y la criatura, porque, para explicar la existencia de los ángeles, hay que llegar hasta la raíz misma de la «creaturalidad» o de lo que hace a algo ser determinadamente creatura. Ahora bien, como creatura es un concepto esencialmente relativo al Creador, los ángeles son también el punto de referencia más profundo para fijar la noción de Creador en cuanto tal; lo son, al menos, en el pensamiento de Santo Tomás.

Con esto no se hace más que desarrollar el punto anterior. Sólo Dios puede crear. Lo cual implica que el esclarecimiento del concepto de Creador es un medio de esclarecer la noción de Dios en sí mismo. Los ángeles sirven al hombre para pensar correctamente de Dios, y esto no puede menos de ser muy «útil», aunque no preste bagaje específico para resolver ningún conflicto social.

[10] Cf. q.61; *De angelis* 11.16.17.19; *De malo* q.16 a.2.

c. *Otros temas afines*

Dios creador tiene providencia de las criaturas y las gobierna. Respecto de ambos temas, providencia y gobierno, es necesario tomar en consideración la existencia de los ángeles. Las «leyes» por las que se rige la providencia y el gobierno del mundo no han sido pensadas por Dios en función de los hombres únicamente, sino en función de un universo en el que los ángeles son una «pieza» esencial. El resultado último de la providencia y del gobierno de Dios se expresa en el juicio o decreto que fija de modo definitivo la «suerte» de las criaturas. Para el hombre es posible una eternidad de bienaventuranza o una eternidad de condenación. En el primer caso participará de la situación de los ángeles buenos; en el segundo, de la de los malos.

El hecho de que existan ángeles malos en estado de condenación eterna no permite alimentar los fáciles optimismos que ciertas «teologías» proponen. El diablo y el infierno son, desgraciadamente, reales, y el hombre no puede organizar su vida prescindiendo de ellos, porque, obrando de este modo, se perjudicaría gravemente a sí mismo. La situación existencial de los ángeles representa un criterio básico para orientar el comportamiento del hombre.

Santo Tomás, para definir la providencia y el gobierno de Dios, tiene en cuenta no sólo al hombre, sino también la totalidad de las criaturas, entre las cuales ocupan un puesto especial —el supremo— los ángeles (cf. qq.22-23,103, que tienen multitud de lugares paralelos). Los ángeles, pues, cumplen una función absolutamente esencial para comprender tanto el misterio de Dios como el del hombre; la cumplen igualmente para tener un adecuado concepto de universo y superar los estrechos límites del «sensismo». En el pensamiento de Santo .Tomás, la multiplicidad y diversidad de seres —incluida esta diversidad concreta que es la representada por los ángeles— constituye un punto de referencia insustituible para conocer a Dios y para valorar justamente el modo como Él quiso reflejarse en el universo[11].

d. *Ángeles, hombres, orden sobrenatural*

Santo Tomás distingue netamente y, a la vez, integra armónicamente el orden de la naturaleza y de la gracia. En el orden natural cada ángel difiere específicamente de todos los demás. La distancia que hay del mínimo al supremo es inconmensurable. Con mayor motivo, entre la naturaleza del hombre y la del ángel media un verdadero abismo. Estas enormes distancias o diversidades en lo natural ayudan a comprender la grandeza y transcendencia de la gracia, que unifica no solamente a los ángeles entre sí, sino también a los ángeles y a los hombres.

Ordinariamente, la gracia es definida sólo por relación a Dios o como participación de la naturaleza divina. El Nuevo Testamento, ponderando la grandeza de la vida cristiana, dice que ésta consiste en poseer «preciosos y sumos bienes» mediante los cuales los hombres «nos hacemos partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4). La teología de la gracia depende en gran medida de este pasaje bíblico, que es citado continuamente; refiriéndose a él, expone Santo Tomás una de sus principales ideas sobre el tema de la gracia, o sea, lo que se podría llamar índole «entitativa» del don por el que los hombres somos regenerados como hijos adoptivos de Dios, un don que se distingue de las facultades *operativas* o virtudes (cf. 1-2 q.110 a.3).

[11] Véase toda la q.47 y *Cont. Gentes* 2,45-46.

Sin duda, para comprender el misterio de la gracia y de la vida cristiana que de ella nace, la referencia a Dios es el dato primario y decisivo. La Sagrada Escritura define reiteradamente al cristiano como quien es hijo de Dios por la gracia de adopción; incluso la encarnación de la Palabra y la redención que obró mediante la naturaleza humana asumida son presentadas a menudo como ordenadas a restablecer a los hombres en la dignidad perdida de hijos (cf. Gál 4,4-7).

Pero, dando esto por incontrovertible, la referencia a los ángeles presta muy buenos servicios para comprender mejor el misterio de la gracia, porque nos permite relacionar este misterio con cosas más cercanas a nosotros. La distancia del hombre a Dios es infinita; y nosotros, por nuestra limitación, no podemos ni formarnos idea de lo que significa dar un salto definitivo o hacia el infinito. Los ángeles, en cambio, son criaturas; incomparablemente superiores al hombre; pero criaturas al fin. Pues bien, la gracia salva todas las distancias que, desde el punto de vista de la naturaleza, existen entre hombres y ángeles, haciendo de todos una única «sociedad», una familia, una misma comunidad adorante, una sola Iglesia. Por la gracia ángeles y hombres reciben una participación, entitativamente idéntica, de la naturaleza divina, que los hace hijos de Dios de modo también idéntico, sin otras diferencias que las de grado, de mayor o menor santidad, fundadas en la intensidad mayor o menor con que se responde a la gracia.

Según Santo Tomás, la gracia y la bienaventuranza final de ángeles y hombres consiste en la misma participación y visión de Dios. Para convencerse basta comparar, por ejemplo, los artículos primero y segundo de la cuestión 62 con lo que en la *Prima secundae* dice sobre la gracia del hombre, particularmente en las cuestiones 109 y 110. Aquí, en la *Prima pars,* la cuestión 12 sobre la visión beatífica vale por igual para hombres y ángeles. Ángeles y hombres son igualmente sujetos de la fe y tienen la misma necesidad de la fe para ordenarse a Dios (cf. 2-2 q.5 a.1). Otra analogía importante se basa en el hecho de que, según Santo Tomás, el hombre y los ángeles recibieron la gracia en el momento de su respectiva creación (cf. 1 q.62 a.3; q.95 a.1). Para el hombre, en el actual estado de culpa, la gracia tiene que cumplir una finalidad medicinal o sanante que no era posible en el primer estado ni en el ángel (cf. 1 q.62 a.2 sol.2). Pero ésta es una diferencia bastante accidental; ello implica tan sólo que el pecador necesita de la gracia para más cosas, o sea, para liberarse del pecado y para ordenarse a Dios; pero «no la necesita más que antes de haber pecado; porque también entonces el hombre necesitaba gracia para conseguir la vida eterna, que es en lo que consiste la necesidad principal de la gracia» (1 q.95 a.4 sol.1).

Supuesta la identidad fundamental entre persona humana y ángeles en el orden de la gracia, Santo Tomás piensa que, en principio, los ángeles poseen una gracia y una bienaventuranza de grado más alto o de mayor perfección, porque en ellos no se da resistencia alguna a la gracia (cf. 1 q.62 a.6). Pero las diferencias graduales se dan también entre los ángeles mismos y entre los hombres (cf. 1 q.12 a.6), sin mengua de la identidad de estado sobrenatural para todos.

La superioridad de principio reconocida a los ángeles tiene, por lo menos, dos excepciones manifiestas. La primera es la humanidad de Cristo, a la cual fue otorgada la gracia en el grado supremo (cf. 3 q.7 a.10-12); y la segunda, la Virgen María, quien, por razón de su misión, absolutamente singular, sobresale por encima de todas las criaturas y es inferior a solo Cristo (cf. 3 q.27 a.5). Cristo, como soberano universal, es cabeza de los án-

geles y de los hombres (cf. 3 q.8 a.3-4) y hace que todos juntos formen un único cuerpo unificado en la alabanza a Él mismo[12]. La unidad sobrenatural entre ángeles y hombres es unidad de índole litúrgica. Esta idea de Santo Tomás concuerda plenamente con la Sagrada Escritura, donde los ángeles son definidos como «espíritus litúrgicos» (Heb 1,14). El Apocalipsis, por su parte, presenta reiteradamente a los ángeles y a los hombres participando en la misma adoración «al que está sentado en el trono y al Cordero» (7,10-11).

Creo que este horizonte de universalidad, presentado por Santo Tomás, es muy importante para descubrir las dimensiones de la comunión sobrenatural en que está inmersa la vida de cada persona humana y de la humanidad entera, así como la existencia misma del cosmos. Santo Tomás destaca con gran fuerza la unidad de todo el universo o de la creación entera (cf. 1 q.47 a.3). Si se niega uno cualquiera de los órdenes integrantes de esta unidad, la comprensión del cosmos sufre una deformación grave.

Cuando se habla de una sola sociedad, o familia, o cuerpo, de hombres y ángeles, no se hace referencia a todos los ángeles, sino sólo a los buenos.

e. *Ángeles y filosofía de Santo Tomás*

Ya se dijo antes que, según Santo Tomás, la existencia de los ángeles es conocida con certeza sólo mediante la fe o a la luz de la revelación. Pero la fe no se limita a proponer la existencia de los ángeles. Nos instruye también acerca de su naturaleza superior, la cual puede ser definida como *espiritual:* los ángeles son espíritus (cf. Heb 1,14). En la tradición de la Iglesia, la espiritualidad de los ángeles no siempre fue entendida de igual manera; frecuentemente se atribuyó a estas criaturas una cierta materia sutil o etérea para poder distinguirlos del espíritu totalmente inmaterial, que sería sólo Dios.

Esta doctrina se enseñaba también en tiempos de Santo Tomás, el cual, sin embargo, no la aceptó nunca y enseñó con firmeza que los ángeles son espíritus *puros,* carentes de cualquier tipo de materia, por muy sutil que se la suponga. Atribuyendo a los ángeles una inmaterialidad o espiritualidad total, Santo Tomás se vio en la necesidad de buscar una razón que expresase su finitud o la raíz misma de su ser de criaturas, distintas, por tanto, de Dios increado y creador. Se argüía, en efecto, contra Santo Tomás que, si los ángeles son totalmente inmateriales, han de ser también totalmente simples, en cuyo caso perderían su condición de criaturas y quedarían convertidos en dioses.

Santo Tomás negó siempre la validez de este razonamiento. Para mostrar su ineficacia propuso su doctrina de la distinción entre esencia y existencia; este tema, fundamental en la enseñanza de Santo Tomás, es desarrollado por él sobre todo al tratar de los ángeles, los cuales vienen así a jugar un papel insustituible dentro de su misma filosofía. Dios es absolutamente simple y en él no hay ningún tipo de composición (cf. 1 q.3). Las criaturas no alcanzan nunca la simplicidad propia de Dios y, por consiguiente, entrañan alguna composición. Pero para explicar esta composición no es necesario recurrir a la materia; la composición original, la inherente a la criatura en cuanto tal, es la de esencia y existencia. Los ángeles, pues, son seres compuestos, pero sólo con esta composición.

De aquí se sigue otra idea importante. Si el ser de la criatura como tal se define en función de la distinción entre esencia y existencia, el ser del

[12] Cf. *In Phil. 2* lect.3 n.72-73.

Creador presupone, por el contrario, la identidad de esencia y existencia (cf. 1 q.3 a.4). Son los ángeles los que obligan a profundizar en lo constitutivo de la criatura, con lo cual se ilumina el tema capital, o lo constitutivo del creador. Ya se dijo antes que los ángeles representan una valiosa ayuda para que el hombre pueda pensar de Dios como Dios, supuesta siempre la limitación inherente a su conocimiento.

En la filosofía de Santo Tomás hay otro punto muy importante, a cuyo esclarecimiento contribuye mucho también su enseñanza sobre los ángeles. Es el tema del conocimiento en toda su gran complejidad. El conocimiento intelectual del hombre comienza por lo corpóreo; tiene como objeto inmediato la esencia de las cosas sensibles; se realiza a través de «especies» elaboradas mediante un proceso de abstracción, entraña siempre un cierto retorno al «fantasma» representativo de lo sensible y sigue un proceso discursivo o de razonamiento que pasa de lo conocido a lo desconocido, de los principios a las conclusiones, de las causas a los efectos. La razón de todos estos asertos generales, que tienen extenso desarrollo en los escritos de Santo Tomás (cf. 1 qq.84-87), se reduce siempre al hecho de que la persona humana es un ser compuesto de alma racional o espiritual y de cuerpo material (cf. 1. qq.75-76). Esta constitución entitativa del hombre predetermina todo su dinamismo psicológico, y en particular lo relacionado con el conocimiento.

Los ángeles, por ser espíritus puros o totalmente carentes de materia, conocen de un modo radicalmente distinto. No dependen para nada de lo sensible, no abstraen «especies» cognoscitivas, no razonan o discurren, sino que intuyen, es decir, de un solo golpe o en un solo acto alcanzan la plenitud de conocimiento que pueden tener de una cosa (cf. 1 qq.55-58). La perfecta lógica de la enseñanza de Santo Tomás sobre los ángeles confirma la validez del modo como explica el funcionamiento del conocimiento humano y, en definitiva, la posibilidad de llegar a la verdad objetiva sobre el hombre mismo, sobre el mundo, sobre Dios, que serán siempre los grandes temas de los cuales debe ocuparse el hombre.

5. Ángeles buenos y ángeles malos

Es una distinción fundamental que conocemos por la fe, si bien, como se dijo, la simple razón humana puede llegar a ciertas «conjeturas». Los ángeles malos, a través de la historia, crearon algún problema especial, como, por ejemplo, atribuir su origen a un principio malo. La Iglesia definió que todos los ángeles fueron creados por el único Dios y que los malos se hicieron tales por una culpa que les pertenece a ellos en exclusiva. Obviamente, Santo Tomás acepta y explica esta enseñanza infalible del magisterio de la Iglesia (cf. 1 1.63, a.4). Dada la especial naturaleza del ángel, su pecado es irremisible y produce obstinación en el mal (cf. 1 q.64, a.2). En el Nuevo Testamento, los ángeles malos aparecen en actitud de total hostilidad a Dios, como quienes ya sufren la condenación en que incurrirán los hombres que mueran alejados de Dios por pecado grave (cf. Mt 25,41).

6. Algunos puntos caducos de la doctrina de Santo Tomás sobre los ángeles

La firmeza y coherencia del sistema no excluye que éste lleve señales o marcas del tiempo en que fue elaborado. En tiempo de Santo Tomás no existían estudios de crítica histórica sobre la Sagrada Escritura ni sobre la

tradición patrística. Y esto no podía menos de influir en tomas de posición que hoy no pueden mantenerse. A este respecto, Santo Tomás se encuentra en la misma situación que sus contemporáneos.

Entre los elementos ya caducos se pueden indicar algunos en concreto. Hay que comenzar la lista por el hecho de que Santo Tomás entiende como referidos a los ángeles unos cuantos pasajes bíblicos en que el vocablo *ángel* o no tiene sentido personal o sirve para expresar la presencia de Dios en medio del pueblo escogido. Tampoco tiene ya sentido hablar de la creación de los ángeles en el cielo empíreo (1 q.61 a.4), o la asignación del «aire tenebroso» como lugar penal de los ángeles malos (1 q.64 a.4). Otra serie de problemas se refieren a la distribución de los ángeles en ciertas categorías o grupos bien definidos. Un primer criterio de agrupamiento los distribuye en ángeles *asistentes,* es decir, que se ocupan sólo de lo que se refiere a Dios, y en ángeles *ministrantes,* así llamados porque cumplen el ministerio de custodiar a los hombres (cf. 1 q.112 a.2; q.113 a.3). La organización más conocida es la que los distribuye en jerarquías y órdenes: tres jerarquías, dentro de cada una hay tres órdenes (cf. 1 q.108).

Son modos de hablar que tienen su origen en lo que entonces se llamaban «autoridades», que eran aceptadas por todos como criterio de exposición teológica. Por eso el fenómeno es común a Santo Tomás, a sus contemporáneos y a muchos que vinieron después. Los estudios de crítica histórica han mostrado la endeblez de dichas «autoridades», las cuales, evidentemente, no son vinculantes.

Pero una cosa es clara. Suprimidos todos estos elementos caducos, en los que se muestra cómo Santo Tomás pagó a su tiempo el obligado tributo, el sistema por él construido para explicar la naturaleza y la psicología de los ángeles no sólo no sufre detrimento, sino que sale más bien rejuvenecido. Lo cual prueba la solidez de las ideas básicas. Son ideas tan ramificadas a través de toda la teología y filosofía de Santo Tomás que, si alguien las desecha, deforma la totalidad de su sistema. Por eso, prescindiendo de los ángeles, es prácticamente imposible asimilar a fondo el pensamiento del justamente llamado *Doctor Angélico.* Como en la Sagrada Escritura, también en Santo Tomás los ángeles son una «pieza» esencial del universo, muy a propósito para hacernos captar la índole litúrgica de este universo o su destino a cantar la gloria de Dios creador y Padre providente de todas las criaturas.

BIBLIOGRAFÍA

Para conocer el pensamiento de Santo Tomás sobre los ángeles, el estudio mejor, entre los de época moderna, es el de AURELIANO MARTÍNEZ, *Tratado de los ángeles. Introducciones, notas y apéndice,* en *Suma Teológica* t.III (BAC, Madrid 1950). Al principio, p. 16-30, puede verse una larga lista bibliográfica, bien ordenada por grupos y tendencias de autores. A continuación se añaden algunos escritos que no se encuentran en esta obra.

P. BENOIT D'AZY, *Los ángeles,* en *Iniciación teológica* t.1 (Barcelona 1957) p.491-516.

J. DE BLIC, *Saint Thomas et l'intellectualisme moral. À propos de l'impeccabilité de l'ange:* Mélanges de Science Religieuse 53 (1953) 133-163.

— *Le traité des anges et la fin ultime de l'esprit:* ib., 54 (1954) 155-165.

L. CIAPPI, *Doctor Angelicus. Pastor Angelicus:* Ang. 33 (1956) 241-266.

F. FERNÁNDEZ DE VIANA, *Motores de cuerpos celestes y ángeles en Santo Tomás de Aquino:* Estudios Filosóficos 8 (1959) 339-382.

A. GARDEIL, *Examen de conscience. Du verbe dans la connaissance que l'ange a de soi-même:* Rev. Thom. 29 (1929) 70-84.
L. B. GILLON, art. *Thomas d'Aquin... Simplicité ou composition hylémorphique des anges et de l'âme,* en DTC, t.15 (París 1946) col.672-678.
— *Relatio transcendentalis et quaestio scholastica utrum ángelus et anima differant specie:* Ang. 32 (1955) 105-116.
M. L. GUÉRARD DES LAURIERS, *Le péché et la durée de l'ange* (París 1965).
J. MARITAIN, *Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes:* Rev. Thom. 56 (1956) 197-239.
E. PETERSON, *El libro de los ángeles* (Madrid 1957).
W. SCHLÖSSINGER, *Die Erkenntnis der Engeln:* Jahrbuch f. Phil. und spek. Theologie 22 (1907-1908) 325-349, 492-519; 23 (1908-1909) 45-84, 198-230, 232-315.
— *Das angelische Wollen:* ib., 24 (1909-1910) 152-244.
H. D. SIMONIN, *La connaissance de l'ange par soi-même:* Ang. 9 (1932) 43-62.
J. DE VRIES, *Die Substanz im Bereich des geistigen Seins:* Scholastik 27 (1952) 34-54.
— *Zum thomistischen Beweis der Immaterialität der Geistseele:* ib., 40 (165) 1-22.
P. ZAMMIT, *De existentia substantiarum separatarum:* Ang. 10 (1933) 513-523.

CUESTIÓN 50

Sobre la sustancia de los ángeles

Ahora hay que analizar la diversificación entre la criatura espiritual y la corporal. En primer lugar, lo referente a la criatura puramente espiritual y que en la Escritura Sagrada es llamada ángel. Segundo, lo referente a la criatura puramente corporal. Tercero, lo referente a la criatura compuesta a partir de lo corporal y de lo espiritual, que es el hombre.

Con respecto a los ángeles, primero hay que tratar lo referente a su sustancia; segundo, lo referente a su entendimiento; tercero, lo referente a su voluntad; cuarto, lo referente a su creación. Con respecto a la sustancia de los ángeles, primero hay que analizarla en cuanto tal; después, en su relación con lo corporal.

La cuestión referente a la sustancia de los ángeles en general plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. ¿Hay o no hay alguna criatura completamente espiritual y totalmente incorpórea?—2. Supuesto que el ángel sea así, hay que analizar si el ángel está compuesto a partir de la materia y de la forma.—3. Multitud de ángeles.—4. Diferencia entre ellos.—5. Su inmortalidad o incorruptibilidad.

ARTÍCULO 1

El ángel, ¿es o no es completamente incorpóreo?

Cont. Gentes, 2,46.49; *De Subst. Separat.,* c.18.

Objeciones por las que parece que el ángel no es completamente incorpóreo:

1. Aquello que es incorpóreo solamente en lo que se refiere a nosotros, pero no en lo que se refiere a Dios, no es totalmente incorpóreo. Pero el Damasceno en el libro 2[1] dice que el ángel, *en lo que se refiere a nosotros, es llamado incorpóreo e inmaterial, pero en su relación con Dios, encontramos que es corpóreo y material.* Por lo tanto, no es completamente incorpóreo.

2. Más aún. Como se demuestra en el VI *Physic.*[2] sólo el cuerpo se mueve.

1. *De Fide Orth.* c.3: MG 94,866. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 234b10): S. Th. lect.5 n.10-19.

Pero el Damasceno dice[3] que *el ángel es una sustancia intelectual siempre en movimiento.* Por lo tanto, es una sustancia corpórea.

3. Todavía más. Ambrosio, en el libro *De Spiritu Sancto*[4], dice: *Toda criatura está circunscrita por los invariables límites de su naturaleza.* Estar circunscrito es algo propio de los cuerpos. Por lo tanto, toda criatura es corpórea. Pero los ángeles son criaturas de Dios, como resulta claro en el Sal 48,2: *Alabad al Señor todos sus ángeles.* Y después añade (v.5): *Porque Él lo dijo y fueron hechos. Él lo mandó, y fueron creados.* Por lo tanto, los ángeles son corpóreos.

En cambio está lo que se dice en el Sal 103,4: *El que hace a sus ángeles espíritus.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario admitir la existencia de algunas criaturas incorpóreas[a]. Lo que sobre todo se propone Dios en las criaturas es el bien, que consiste en parecerse a Dios. Pero la perfecta semejanza del efecto con la causa es tal cuando el efecto la imita en aquello por lo que la causa produce su efecto, como el calor produce lo caliente. Pero Dios produce a la criatura por su entendimiento y su voluntad, como quedó demostrado anteriormente (q.14 a.8; q.19 a.4). Por lo tanto, para la perfección del universo se requiere que haya algunas criaturas intelectuales. Pero

3. L.c. nota 1. 4. L.1 c.7: ML 16,753.

a. Ya se dijo en la Introducción que, según Santo Tomás, la existencia de criaturas incorpóreas o ángeles no es demostrable por vía de sólo razonamiento humano. Aquí mismo lo indica claramente al final del artículo, diciendo que la existencia de estos seres es un dato *razonable* o fundado, pero no el término de una demostración racionalmente necesaria. Santo Tomás habla desde el interior de la fe, por la cual se conoce con certeza la existencia de los ángeles, cuya afirmación, por tanto es *necesaria* para mantener la integridad de la fe. Presuponiendo siempre la fe, Santo Tomás se ocupa en mostrar que la existencia de ángeles es efectivamente *razonable.* Su razonamiento tiene dos puntos de referencia: Dios y el universo. Dios es el Creador, que «se mueve» a crear con el deseo preciso de comunicar algo de su propia perfección a estos pobres seres que llamamos criaturas. En Dios, considerado bajo la modalidad concreta de Creador, se realiza con la máxima plenitud el principio de que todo agente al actuar intenta imprimir en sus obras alguna semejanza consigo mismo; por eso las obras, cualesquiera que éstas sean, hablan siempre de su autor. Partiendo de aquí, el razonamiento de Santo Tomás es claro. Dios es el ser trascendente, absolutamente simple, incorpóreo e inmaterial (cf. 1 q.3 a.7; q.7 a.1-2). Su designio de creación ha de orientarse con preferencia hacia las criaturas que se le asemejan más, es decir, hacia estos seres incorpóreos que llamamos ángeles, los cuales reciben también frecuentemente el nombre de criaturas o sustancias *intelectuales.* La existencia de estos seres es la que, por así decir, más interesa o gusta a Dios, quien se ve reflejado en ellos de modo más perfecto que en todos los demás. Como consecuencia, los ángeles son las criaturas que más nos ayudan a conseguir un concepto depurado de Dios. Hoy existen corrientes del pensamiento que, a fuerza de hablar de *la historia de Dios,* terminan ofreciéndonos una imagen de Dios hecha a la pura medida del hombre y para satisfacer los gustos del hombre. El otro punto de referencia en que se fija Santo Tomás es *el universo,* un tema de larga tradición filosófica y teológica, que él asume y desarrolla. Es un hecho que a base del concepto *universo* el paganismo tuvo atisbos de trascendencia, es decir, desarrolló una especie de «sensibilidad» que le permitió «conjeturar» la existencia de seres invisibles y, a la vez, relacionados de diversas maneras con el hombre. La reflexión sobre el tema *universo* vino a concretarse en la fijación de tres grandes sectores de seres creados que son las cosas materiales carentes de alma racional, el hombre compuesto de alma y cuerpo, y los ángeles, colocados por su propia naturaleza, más allá de lo material. De este modo se logra una gradación o escala de criaturas que llena todo el arco de lo posible y cuya intrínseca armonía es una luz orientadora de la mente humana. Santo Tomás piensa, en efecto, que el orden o armonía de las criaturas es el supremo bien creado, inferior solamente a la bondad propia de Dios mismo. «Después de la bondad divina, que es fin separado de las cosas, el bien principal existente en las cosas mismas es la perfección del universo, la cual no se daría si no existieran de hecho todos los grados del ser» (1 q.22 a.4; cf. q.60 a.3). Ciertamente, no se trata de un razonamiento apodíctico. Pero nadie negará que la armonía de la creación es un concepto clave para la mente humana, porque, gracias a ella, todas las criaturas juntas forman unidad, cuyos diversos elementos se sostienen y equilibran entre sí. Donde algunos pensadores gustan introducir dialéctica y contraposición, Santo Tomás pone orden, armonía, convergencia.

entender no puede ser acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea, porque todo el cuerpo está sometido al aquí y al ahora. Por lo tanto, para que el universo sea perfecto, es necesario que exista alguna criatura incorpórea.

Los antiguos[b], que ignoraban la existencia de la capacidad intelectual y que no distinguían entre el entendimiento y el sentido, estimaron que en el mundo no existe más que lo que es percibido por el sentido y por la imaginación. Y como en el campo de la imaginación no cabe más que el cuerpo, estimaron que no había más ser que el cuerpo, como dice el Filósofo en IV *Physic.*[5] De aquí surgió el error de los saduceos[c], quienes decían que *no había espíritu* (Hch 23,8). Pero el simple hecho de que el entendimiento es superior al sentido, demuestra razonablemente la existencia de algunas realidades incorpóreas, comprehensibles sólo por el entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las sustancias incorpóreas son algo intermedio entre Dios y las criaturas corpóreas. Pero lo medio, comparado con uno de los extremos, parece el otro extremo. Ejemplo: un cuerpo tibio, comparado con uno caliente, parece frío. Esta es la razón por la que se dice que los ángeles, comparados con Dios, son materiales y corpóreos. Pero no porque en ellos haya algo de la naturaleza corpórea.

2. *A la segunda hay que decir:* En el texto citado, el movimiento es tomado en el sentido en el que se dice que entender y querer son un cierto movimiento. Por lo tanto, se dice que el ángel es *una sustancia siempre en movimiento,* porque siempre está entendiendo, y no porque, como nos sucede a nosotros, unas veces esté en acto y otras en potencia. Por eso, aquel argumento está fundamentado en un equívoco.

3. *A la tercera hay que decir:* Estar circunscrito por términos locales es algo propio de los cuerpos. Pero estar circunscrito por límites esenciales es común a cualquier criatura, tanto corporal como espiritual. Por eso, Ambrosio, en el libro *De Spir. Sanct.*[6] dice: *Aunque algunas cosas no estén contenidas en determinados lugares corpóreos, sin embargo, no por eso dejan de estar circunscritas por la sustancia.*

ARTÍCULO 2

El ángel, ¿está o no está compuesto a partir de la materia y la forma? [d]

De ente et ess. c.5; *In Sent.,* 1.1 d.8 q.5 a.2; 1.2 d.3 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,50.51; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De spirit. creat.* a.1; *De Subst. Separat.* c.5.18; *Quodl.* 3 q.8.

Objeciones por las que parece que el ángel está compuesto a partir de la materia y de la forma:

5. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 213a29): S. Th. lect.9 n.4. 6. L.1 c.7: ML 16,753.

b. Estos «antiguos» son los primeros filósofos griegos, los cuales enseñaban una filosofía que tenía no pocas semejanzas con el sistema que muchos siglos más tarde recibiría el nombre de «sensismo». De hecho no rebasaron el ámbito de lo sensiblemente experimentable. Por aquí se ve cómo el desconocimiento de la composición del hombre y de su psicología arrastra poco menos que inevitablemente algún error que vicia la sistematización filosófica en su misma raíz. Otro ejemplo de esto mismo puede verse en el artículo siguiente, donde Santo Tomás muestra cómo el error de Avicebrón acerca de la psicología del conocimiento humano fue la causa de errar en el modo de entender la naturaleza de los ángeles. Fenómenos análogos se observan a través de la historia del pensamiento humano.

c. Santo Tomás no pretende afirmar que el error de los saduceos procede de los filósofos griegos, sino sólo que hay analogía o correspondencia entre las enseñanzas de unos y de otros en el punto concreto de negar la existencia de espíritus. Los saduceos razonaban a base de consideraciones religiosas, totalmente ajenas a los filósofos de la antigüedad griega.

d. Este artículo es el central de toda la enseñanza de Santo Tomás sobre los ángeles; supuesta la total inmaterialidad o perfecta espiritualidad de los ángeles, todo lo demás se deduce con lógica necesaria. Santo Tomás, ya desde el principio, enseñó con toda decisión que en los ángeles no hay ningún tipo de materia (cf. *In Sent. 2* d.3 q.1 a.1); y también desde el principio aplicó esta doctrina al modo de entender la naturaleza del alma humana, la cual se une al cuerpo, pero en sí misma es puramente espiritual (cf. *In Sent.* 1 d.8 q.5 a.2; *Summa theol.* 1 q.75 a.5, que, a su vez, cuenta con numerosos paralelos).

Para comprender el pensamiento de Santo Tomás hay que tener en cuenta algunos puntos generales de su sistema filosófico-teológico. Sólo Dios es absolutamente simple (cf. 1 q.3 a.7).

1. Todo lo que está contenido en algún género, está compuesto a partir del género y de la diferencia, la cual, unida al género, constituye la especie. Pero el género está tomado a partir de la materia. Y la diferencia, a partir de la forma, como resulta claro en VIII *Metaphys.*[7] Por lo tanto, todo lo que pertenece a algún género está compuesto a partir de la materia y de la forma. Pero el ángel pertenece al género de la sustancia. Por lo tanto, está compuesto a partir de la materia y de la forma.

2. Más aún. En todo aquello en lo que se encuentran las propiedades de la materia, también se encuentra la materia. Las propiedades de la materia son recibir y sustentar. Por eso Boecio, en el libro *De Trin.*[8], dice: *La forma simple no puede ser sujeto.* Todo esto lo encontramos en el ángel. Por lo tanto, el ángel está compuesto a partir de la materia y de la forma.

3. Todavía más. La forma es acto. Por lo tanto, todo lo que solamente es forma, es acto puro. Pero el ángel no es acto puro, puesto que sólo lo es Dios. Por lo tanto, no es sólo forma, sino que tiene forma en la materia.

4. Por último. La forma está propiamente limitada y delimitada por la materia. Por lo tanto, la forma que no está en la materia es una forma infinita. Pero la forma del ángel no es infinita, porque toda criatura es finita. Por lo tanto, la forma del ángel está en la materia.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[9]: *Las criaturas primeras son tenidas por incorpóreas e inmateriales.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostienen que los ángeles están compuestos a partir de la materia y de la forma. Esta opinión es la que Avicebrón se empeñó en demostrar en el libro *Fontis vitae*[10]. Pues supone que todo lo que intelectualmente es distinto, también lo es en la realidad. En la sustancia incorpórea, el entendimiento aprehende algo por lo que se distingue de la sustancia corpórea, y algo por lo que coincide con ella. Por eso, y a partir de esto, quiere concluir que aquello por lo que la sustancia incorpórea se distingue de la corpórea es para ella algo así como la forma. Y aquello que por su especificidad común sustenta la forma que la distingue es su materia. Fundamentándose en esto, sostiene que la materia universal que se encuentra en los seres espirituales y corporales es la misma. Y estima que la forma de la sustancia incorpórea está impresa en la materia de los seres espirituales, como la forma cuantitativa está impresa en la materia de los seres corporales.

Pero a simple vista se puede advertir que es imposible el que la materia de los

7. ARISTÓTELES, 7 c.2 n.7 (BK 1943a19): S. Th. lect.2 n.1696. 8. L.1 c.2: ML 64,1250. 9. § 1: MG 3,694: S. Th. lect.1. 10. Tr.2 c.16 (BK 51); tr.3 c.46 (BK 182).

En las criaturas hay siempre algún tipo de composición. El primero y más radical es el que proviene de la distinción y consiguiente composición de *esencia* y *existencia,* el cual afecta a todas las criaturas y debe ser considerado como la raíz misma del ser o de la condición creatural: en la criatura, por el hecho mismo de serlo, se da distinción y composición entre esencia y existencia. Es una distinción y composición de orden metafísico, inherente al ser creado en cuanto tal. Además de esta distinción y composición metafísica, en todos los sectores de la creación distintos de los ángeles se da otra, que es la que Santo Tomás llama de *materia* y *forma,* y que, por contraposición a la anterior, puede ser denominada composición *física,* porque reina en el vasto mundo de *la naturaleza.* En todos los seres que van desde el mineral inanimado al hombre racional hay un principio pasivo o genérico, llamado *materia,* y otro activo, determinante o especificante, que se llama *forma;* en el caso concreto del hombre, la materia es el cuerpo, y la forma, el alma. A través de la historia del pensamiento hubo muchas tentativas de atribuir a los ángeles algún tipo de corporeidad, por considerarlo indispensable para salvaguardar su condición de criaturas. Santo Tomás rechazó siempre todas estas teorías, insistiendo en que basta la composición metafísica o entre esencia y existencia para explicar que los ángeles son seres creados, distintos del Creador e infinitamente inferiores a Él. Ambas distinciones —entre materia y forma entre esencia y existencia —frecuentemente son englobadas por Santo Tomás en la de *acto* y *potencia,* como puede verse en la solución tercera de este artículo. Potencia es lo determinable o perfeccionable, y acto lo determinante o perfeccionante. En el orden metafísico, potencia es la esencia, y acto la existencia; en el físico, lo son, respectivamente, la materia y la forma.

seres espirituales y los seres corporales sea la misma. Pues no es posible que la forma espiritual y la corporal sean recibidas en la misma parte de la materia, porque, de ser así, lo mismo sería material y espiritual. Por eso, hay que concluir que una es la parte de la materia que recibe la forma corporal y otra la que recibe la forma espiritual. La materia no se divide en partes más que en tanto en cuanto se concibe como sometida a la cantidad. Si ésta desaparece, queda la sustancia indivisible, como se dice en I *Physic.*[11] Así, pues, habría que concluir que la materia de los seres espirituales está sometida a la cantidad. Esto es imposible. Por lo tanto, también es imposible que la materia de los seres corporales y espirituales sea la misma.

Pero podemos añadir algo más. Es imposible que la sustancia intelectual tenga ningún tipo de materia. Pues la operación de cualquier ser se realiza según el modo de su sustancia. El acto de entender es una operación totalmente inmaterial. Esto se comprueba examinando su objeto, que es donde todos los actos encuentran su naturaleza y especie. Pues cualquier cosa es entendida en cuanto que se la abstrae de la materia, porque, en la materia, las formas son formas individuales que no son percibidas en cuanto tales por el entendimiento. Por lo tanto, hay que concluir que toda sustancia intelectual es completamente inmaterial.

Tampoco es necesario que las cosas que se distinguen intelectualmente sean distintas en la realidad, porque el entendimiento no aprehende las cosas según el modo de ser de ellas, sino según el suyo propio. Por eso, las cosas materiales, sometidas a nuestro entendimiento, pueden tener en él un modo de ser mucho más simple del que son en sí mismas. Por su parte, las sustancias angélicas están por encima de nuestro entendimiento. Por eso, nuestro entendimiento no puede aprehenderlas tal y como son en sí mismas, sino sólo a su modo, es decir, tal como aprehende las cosas compuestas. Así es como aprehende a Dios, como dijimos anteriormente (q.3 a.3 ad 1).

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* La diferencia constituye la especie. Todo ser está constituido en una especie en cuanto que está determinado para un grado concreto del ser, porque las especies de las cosas son como los números que se diferencian por suma o resta de la unidad, tal como se dice en VIII *Metaphys.*[12] En las cosas materiales es distinto lo que los determina para un grado especial, la forma, de aquello por lo que son determinados, la materia. Por eso, de una se toma el género y de otra la diferencia. Pero en las cosas inmateriales no es distinto lo que determina y lo determinado, sino que ambas realidades por sí mismas ocupan un determinado grado entre los seres. De este modo, el género y la diferencia no les proviene de elementos distintos, sino de uno y el mismo. La diferencia la establecemos nosotros según nuestro modo de entender, puesto que nuestro entendimiento la considera como indeterminada, encontrando en ella la razón de género. Cuando la considera determinada, encuentra la razón de la diferencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento lo podemos encontrar en el libro *Fontis Vitae*[13]. Y sería válido si el modo de recibir del entendimiento fuese el mismo que el de la materia. Pero es evidentemente falso. Pues la materia recibe la forma para quedar constituida en ser de alguna especie, bien sea del aire, bien sea del fuego, o de cualquier otra. Pero el entendimiento no recibe la forma de esta manera, pues, de ser así, sería verificable la opinión de Empédocles, quien sostuvo que *nosotros conocemos la tierra por la tierra y el fuego por el fuego*[14]. Sino que la forma inteligible está en el entendimiento en su misma razón de forma, pues así es conocida por el entendimiento. Por eso, dicha recepción no es una recepción de la materia, sino de la sustancia inmaterial.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando en el ángel no haya composición de forma y de materia, sin embargo, sí se da en él el acto y la potencia. Esto resulta evidente si partimos del análisis de las cosas materiales, en las cuales se en-

11. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 185b10): S. Th. lect.3 n.4. 12. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.8 (BK 143b34): S. Th. lect.3 n.1723. 13. L.c. nota 10. 14. ARISTÓTELES, *De Anima* 1 c.2 n.6 (BK 404b13): S. Th. lect.4 n.45.

cuentra una doble composición. La primera, la de la materia y la forma, a partir de las cuales se constituye alguna naturaleza, y la naturaleza compuesta de esta forma no es su propio ser, sino que el ser es su acto. Por eso, la misma naturaleza se relaciona con su ser como la potencia con el acto. Por lo tanto, suprimida la materia, y suponiendo que la forma subsista sin materia, todavía permanece la relación de la forma con su mismo ser, tal como la potencia se relaciona con el acto. Este tipo de composición es el que hay que entender en los ángeles. Esto es lo que sostienen algunos cuando dicen que el ángel está compuesto de aquello *por lo que es* y de aquello *que es* o, como dice Boecio[15] con otras palabras, del *ser* y de aquello *que es*. Pues, en efecto, lo *que es* constituye la misma forma subsistente y su ser es aquello *por lo que* la sustancia existe, como la carrera es aquello por lo que quien corre es corredor. En Dios, sin embargo, el ser y aquello por lo que es no son cosas distintas, como quedó demostrado (q.3 a.4). Por lo tanto, sólo Dios es acto puro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda criatura es absolutamente finita en cuanto que su ser no es algo absoluto subsistente, sino que está limitado por alguna naturaleza que lo recibe. Pero nada impide que alguna criatura sea infinita en cierto modo. Las criaturas materiales tienen la infinitud por parte de la materia, pero la finitud por parte de la forma, la cual está limitada por la materia en la que es recibida. Las sustancias inmateriales creadas son finitas en cuanto a su ser, pero infinitas en cuanto que sus formas no son recibidas en otro. Es como si dijéramos que la blancura separada fuese infinita en cuanto al concepto de blancura, porque no está concentrada en algún sujeto. Sin embargo, su ser sería finito, porque está determinado por alguna naturaleza específica. Por eso se dice en el libro *De Causis*[16] que la inteligencia es *finita en lo superior,* esto es, en cuanto recibe el ser de algo superior, pero es *infinita en lo inferior,* esto es, en cuanto que no es recibida en ninguna materia[e].

ARTÍCULO 3

¿Es o no es inmenso el número de los ángeles?

Infra q;112 a.4 ad 2; *In Sent.* l.2 d.3 q.1 a.3; *Cont. Gentes 2,* 92; *De Pot.* q.6 a.6; *De Subst. Separat.* c.2; *In Metaphys.* l.12 lect.9.10.

Objeciones por las que parece que no es inmenso el número de los ángeles:

1. El número es una especie de la cantidad y proviene de la división de lo continuo. Pero esto no puede darse en los ángeles, puesto que son incorpóreos, como quedó demostrado (a.1). Por lo tanto, no puede ser inmenso el número de los ángeles.

2. Más aún. Cuanto más se aproxima una cosa a la unidad, tanto menos se multiplica, como sucede en los números. Pero de entre todas las naturalezas creadas, la angélica es la que está más cerca

15. *De Hebdom.* ML 64, 1311: S. Th. lect.1. 16. § 15 (BA 178): S. Th. lect.16.

e. Esta solución aquilata las ideas fundamentales de Santo Tomás y, como puede apreciarse en la frase conclusiva, constituye una muestra de su característica actitud mental consistente en acoger con espíritu abierto ciertas sentencias que se habían hecho célebres en la historia del pensamiento humano, interpretándolas según el sentido preciso de la fe cristiana. Toda criatura, por serlo, es siempre y necesariamente finita. Pero a veces, por diversos motivos y desde diversas perspectivas, se le puede atribuir algún modo de infinitud, la cual, sin embargo, no excederá nunca los límites de lo restringido. Las sustancias inmateriales o ángeles, precisamente por serlo, no se asientan en una materia que las limite y, en este sentido son ilimitadas o infinitas; pero son objetivamente finitas, porque el ser o perfección que poseen es limitado. A la luz de esta explicación, Santo Tomás asume el dicho filosófico de que la inteligencia separada —el ángel en terminología cristiana— es finita *por arriba* e infinita *por abajo.* Santo Tomás se refiere varias veces a esta sentencia, un tanto extraña para nosotros. Dice, por ejemplo: «Del poder del ángel se afirma que es infinito *por abajo* en cuanto que, siendo un poder no recibido o asentado en materia, no es limitado por recipiente alguno de orden inferior; pero aquel poder no es infinito *por arriba,* porque el ángel recibe de Dios un ser finito, de manera que su sustancia está comprendida dentro de un género concreto y, por lo mismo, su poder se limita a algún modo de actuar. Dios, en cambio, es infinito bajo cualquier aspecto» *(De pot.* q.6 a.3 sol.9; cf. *De ver.* q.20 a.4 sol.1).

de Dios. Por lo tanto, como quiera que Dios es la máxima unidad, parece que en la naturaleza angélica se halla la mínima multiplicidad.

3. Todavía más. El efecto propio de las sustancias separadas parece ser el movimiento de los cuerpos celestes. Pero el movimiento de los cuerpos celestes se reduce a un pequeño número que nosotros podemos incluso observar. Por lo tanto, los ángeles no son más numerosos que los movimientos de los cuerpos celestes.

4. Por último. En el c.4 *De Div. Nom.*[17], Dionisio dice que *todas las sustancias inteligibles e intelectuales subsisten a causa de los rayos de la bondad divina.* Pero los rayos no se multiplican más que por la diversidad de los objetos que los reciben. Y no puede decirse que la materia reciba rayos inteligibles, puesto que las sustancias intelectuales son inmateriales, como quedó demostrado (a.2). Por lo tanto, parece que el número de las sustancias intelectuales depende de lo que exigen los cuerpos primeros, los celestes, para que de este modo termine en ellos el alcance de los rayos. Hay que concluir lo mismo que antes.

En cambio está lo que se dice en Dan 7,10: *Miles de miles le servían. Miles de millones le asistían.*

Solución. *Hay que decir:* Con el objetivo de determinar el número de las sustancias separadas, ha habido diversas opiniones. Platón[18] estableció que las sustancias separadas son las especies de las cosas sensibles, lo cual es admitir que la naturaleza humana existe como separada. Según esta hipótesis, era necesario suponer que el número de las sustancias separadas corresponde al de las especies sensibles[19]. Pero Aristóteles[20] rechaza esta postura fundándose en que la materia pertenece a la razón de esencia de los seres sensibles. Por eso, las sustancias separadas no pueden ser las especies ejemplares de los seres sensibles de aquí, sino que han de poseer naturalezas superiores a las naturalezas de las cosas sensibles.

Sin embargo, el mismo Aristóteles[21] sostuvo que aquellas naturalezas perfectas, con las cosas sensibles de aquí, mantienen la relación de motor y de fin. De este modo, estableció que el número de las sustancias inmateriales es acorde con el de los primeros movimientos.

Pero porque esto parecía contradecir los documentos de la Sagrada Escritura, el Rabí Moisés, judío, queriendo llegar a un acuerdo, sostuvo que los ángeles, en cuanto que son llamados sustancias inmateriales, se multiplican según el número de los cuerpos celestes, tal como decía Aristóteles[22]. Pero añadió que en la Sagrada Escritura se llama también ángeles a los hombres mensajeros de lo divino, y también a todas las perfecciones de las cosas naturales que desvelan la omnipotencia de Dios[23]. Pero que se llamen ángeles a las perfecciones de los seres irracionales es algo totalmente extraño a la Escritura.

Por lo tanto, hay que decir que los ángeles, en cuanto sustancias inmateriales, constituyen una inmensa multitud, superior a la de los seres materiales. Esto es lo que dice Dionisio en el c.14 *Cael. Hier.*[24]: *Muchos son los ejércitos bienaventurados de las mentes celestes. Tantos que exceden la medida pobre y mezquina de nuestros números materiales.* El porqué de todo esto se debe a que, como quiera que sobre todo lo intentado por Dios al crear las cosas es la perfección del universo, cuanto más perfectas sean las cosas, en mayor cantidad son creadas por Dios. Pero como, tratándose de los cuerpos, la grandeza responde a la magnitud, al hablar de los seres incorpóreos puede decirse que la grandeza responde a la multitud. Podemos comprobar que los cuerpos incorruptibles, los más perfectos, son de una magnitud que sobrepasa incomparablemente la de los corruptibles, puesto que toda la esfera de los elementos activos y pasivos resulta ser algo pequeño comparado con los cuerpos celestes. Consecuentemente, es razonable pensar que las sustancias inmateriales ex-

17. §1: MG 3,693: S. Th. lect.1. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.6 n.2 (BK 987b7). 19. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.11 n.1 (BK 990b6): S. Th. lect.14 n.208. 20. Ib. 21. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 2 c.8 n.2-10 (BK 1073a33; 1074a20): S. Th. lect.9.10. 22. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.4 (FR 157). 23. Ib. c.6 (FR 160). 24. § 1: MG 3,321.

cedan en número a las materiales, de tal forma que casi ni se pueden comparar [f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los ángeles no se da el número como cantidad discreta, causado por la división de lo continuo, sino el causado por la distinción de las formas, en cuanto que la multitud es uno de los transcendentales, como dijimos anteriormente (q.30 a.3).

2. *A la segunda hay que decir:* Por su proximidad a Dios, la naturaleza angélica es necesario que tenga un mínimo de multiplicidad en su composición. Pero de ahí no se deduce que se dé en pocos.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento lo ofrece Aristóteles en XII *Metaphys.*[25] Sería necesariamente concluyente si las sustancias separadas existieran con las sustancias corporales. Pues, de ser así, las sustancias inmateriales no tendrían razón de ser a menos que hubiese en las cosas corpóreas algún movimiento producido por ellas. Pero no es cierto que las sustancias materiales existan por las corporales, porque el fin es más noble que los medios. Por eso, Aristóteles dice también[26] que este argumento no es demostrativo, sino probable. A pesar de todo eso, se vio obligado a utilizarlo, porque nosotros no podemos llegar a conocer lo inteligible más que por lo sensible.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquel argumento es válido para los que consideran la materia como causa de distinción de las cosas. Esto lo hemos rechazado anteriormente (q.47 a.1). Por lo tanto, la multiplicación de los ángeles no hay que buscarla ni en la materia ni en lo corporal, sino en la sabiduría divina, que dispuso los diversos órdenes de las sustancias inmateriales.

ARTÍCULO 4

Los ángeles, ¿difieren o no difieren en especie? [g]

De ente et ess. c.5; *In Sent.* l.2 d.3 q.1 a.4; d.32 q.2 a.3; l.4 d.12 q.1 a.1 q.ª 3 ad 3; *Cont. Gentes 2,* 93; *De Spirit. Creat.* a.8; *De Anima* a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles no difieren en especie:

25. ARISTÓTELES, 11 c.8 n.3 (BK 1073a37): S. Th. lect.9. 26. Ib. n.10 (BK 1074a16): S. Th. lect.10.

f. Este artículo muestra alguno de los fundamentos en que filósofos paganos se basaban para razonar sus «conjeturas» acerca de la existencia de estos seres superiores que llamamos ángeles. Se pueden apreciar también los contactos entre la doctrina cristiana sobre los ángeles y ciertas cosmogonías antiguas, que perduraban todavía en tiempo de Santo Tomás y de que él no se libró por completo; el artículo muestra señales inequívocas del tiempo en que fue escrito, al que los más grandes genios pagan siempre algún tributo. La exégesis bíblica que Santo Tomás acepta no puede tampoco ser mantenida. Pero hay una idea básica de la mayor importancia, expresada el fin del artículo y que enlaza con el artículo primero. Supuesto, como se dijo, que Dios en su plan creador busca con preferencia las criaturas más perfectas, «es razonable» pensar que el número de las sustancias inmateriales o ángeles excede incomparablemente al de los seres materiales. Aparece aquí un aspecto nuevo de la perfección del universo, que es lo que Dios intenta principalmente al crear. Santo Tomás está muy lejos de pensar que el «realismo» consista en reducir el universo a materia corpórea.

g. Santo Tomás comienza refiriendo algunos pareceres sobre la aplicación del concepto *especie.* Luego expone su propio pensamiento, que consiste en afirmar resueltamente que cada ángel es una especie distinta de todos los demás. Este aserto es simple conclusión de lo dicho en el artículo segundo, como el propio Santo Tomás hace notar; son dos puntos característicos de la originalidad de su enseñanza sobre los ángeles. Para comprender bien la doctrina de Santo Tomás habría que hacer una exposición detenida de lo que él entiende por *género, especie, diferencia específica;* lo cual rebasa los límites de mi cometido. Para una explicación elemental, se podría decir que *género* es lo común de muchas cosas y de suyo indiferente a cada una de ellas; esta indiferencia o indeterminación desaparece al sobrevenir la *diferencia específica* que constituye a cada cosa en su ser determinado. Un ejemplo puede aclarar estas ideas abstractas. Animal es un género de suyo indiferente para concretarse en *especies* distintas, como león, oso, hombre; llegará a ser cada una de esas cosas determinadamente en virtud de la *diferencia específica,* que, en el caso del hombre es la *racionalidad.* En el ángel, por ser puramente espiritual, no hay lugar a pensar en un género ulteriormente determinable. Cada ángel es una esencia en sí; difiere de los demás esencial y específicamente y no sólo desde un punto de vista numérico, que es como se distinguen los hombres, por ejemplo. En los ángeles la distinción numérica lleva consigo di-

1. Puesto que la diferencia es más noble que el género, todos los seres que coinciden en lo más noble coinciden en la última diferencia constitutiva y, por tanto, son de la misma especie. Pero todos los ángeles coinciden en lo más noble, esto es, la intelectualidad. Por lo tanto, todos los ángeles son de la misma especie.

2. Más aún. Lo más y lo menos no diversifican la especie. Pero parece que los ángeles no se diferencian unos de otros más que en lo más o lo menos. Ejemplo: uno es más simple que otro, o tiene una inteligencia más capaz. Por lo tanto, los ángeles no se diferencian en la especie.

3. Todavía más. El alma y el ángel se oponen como miembros de una división. Pero todas las almas son de la misma especie. Por lo tanto, también lo son los ángeles.

4. Por último. Cuanto más perfecta es la naturaleza de un ser, tanto más debe multiplicarse. Pero esto no se daría si cada especie no tuviera más que un solo individuo. Por lo tanto, hay muchos ángeles de la misma especie.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Metaphys.*[21]*:* En los seres de la misma especie no es posible hallar un primero y un segundo. Pero en los ángeles, incluso en los del mismo orden, están los primeros, los de en medio, y los últimos, como dice Dionisio en c.10 *Ang. Hier.*[28] Por lo tanto, los ángeles no son de la misma especie.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[29] sostuvieron que todas las sustancias espirituales, también las almas, son de la misma especie. Otros[30], por su parte, dijeron que todos los ángeles son de la misma especie, pero no las almas. Hubo otros[31] que dijeron que son de la misma especie todos los ángeles de la misma jerarquía o del mismo orden.

Pero esto es imposible. Pues las cosas que tienen la misma especie y difieren numéricamente, coinciden en la forma y se distinguen materialmente. Por lo tanto, si los ángeles no están compuestos a partir de la materia y de la forma, como dijimos anteriormente (a.2), hay que concluir que es imposible que haya dos ángeles de la misma especie. Como imposible es decir que hay muchas blancuras separadas, o muchas humanidades, puesto que las blancuras no son muchas a no ser en cuanto que están en muchas sustancias.

Sin embargo, incluso si los ángeles tuvieran materia, no podría decirse que hay muchos de la misma especie. Pues, de ser así, sería necesario que el principio de distinción entre uno y otro fuese la materia, y no por la división de la cantidad, ya que son incorpóreos, sino por la diversidad de potencias. Ahora bien, la diversidad de la materia produce no sólo diversidad de especie, sino también de género.

27. ARISTÓTELES, 2 c.3 n.11 (BK 990a6): S. Th. lect.8 n.437. 28. *De Cael. Hier.* § 2: MG 3,273. 29. Cf. *Cont. Gentes* 2,95 en donde se cita a ORÍGENES, *Peri Archon* l.2 c.95: MG 11,176. 30. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent. 2* d.3 p.1.ª a.2 q.1 (QR 2,103); ALBERTO MAGNO, *In Sent. 2* d.9 a.7 (BO 27,204). 31. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.113 (QR 2,153); n.114 (QR 2,155).

---

versidad específica. Supuesto, como se dijo en el artículo anterior, que el número de ángeles es muy superior al de los seres materiales, se comprende que el «mundo angélico», a pesar de que nosotros lo representamos en fórmulas unitarias, tiene una diversificación enorme. Nuestra idea, por lo menos subconsciente, de que los ángeles son todos iguales, es, en el fondo, fruto de la imaginación, la cual nos induce a pensar la realidad de modo antropomórfico. La razón o fundamento de esta grandísima diversidad entre los ángeles hay que buscarla en la sabiduría divina, la cual brilla tanto más cuanto mayor es la complejidad de cosas, coordinadas armónicamente entre sí (véase la solución cuarta del artículo anterior). Desde hace muchos siglos se viene afirmando que propio de la sabiduría es poner orden y que donde hay orden allí hay que presuponer una inteligencia o una sabiduría ordenadora. Es el razonamiento de que se sirve Santo Tomás en su quinta «vía» para demostrar la existencia de Dios (cf. 1 q.2 a.3), aplicado al caso concreto de los ángeles. A través de toda esta cuestión —y de tantas otras— se comprueba que Santo Tomás tenía una comprensión verdaderamente teologal de todo el mundo creado. Este mundo, que no es ni sólo ni principalmente el mundo de lo corpóreo, existe para cantar la gloria de Dios: su sabiduría, su poder, su bondad, la totalidad de sus atributos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La diferencia es más noble que el género, como lo determinado que lo indeterminado, y lo propio que lo común. Pero no como naturalezas distintas. De lo contrario, sería necesario que todos los animales irracionales fueran de la misma especie, o que hubiera en ellos alguna otra forma más perfecta que el alma sensible. Por lo tanto, los animales irracionales se diferencian en la especie según los diversos y determinados grados de la naturaleza sensitiva. De forma parecida, todos los ángeles se difieren en la especie según los diversos grados de la naturaleza intelectiva.

2. *A la segunda hay que decir: Lo más y lo menos,* en cuanto que están causados por la intensidad o alejamiento de una forma, no diversifican la especie. Sino que diversifican la especie en cuanto que están causados a partir de las formas de los diversos grados. Ejemplo: el fuego es más perfecto que el aire. Es así como lo más y lo menos diversifica a los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien de la especie prevalece sobre el bien del individuo. Por eso, es mucho mejor que se multipliquen las especies en los ángeles que los individuos en la especie.

4. *A la cuarta hay que decir:* El agente no persigue la multiplicación numérica, prolongable hasta el infinito, sino sólo la multiplicación específica, como dijimos (q.47 a.3 ad 2). Por eso, la perfección de la naturaleza angélica requiere la multiplicación de las especies y no la de los individuos en una especie.

ARTÍCULO 5

Los ángeles, ¿son o no son incorruptibles?

Supra q.9 a.2; *In Sent.* l.2 d.7 q.1 a.1; *Cont. Gentes 2,* 55; *Compend. Theol.* c.74; *De Pot.* q.5 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles no son incorruptibles:

1. Hablando del ángel dice el Damasceno[32]: *Es sustancia intelectual que obtiene la inmortalidad por la gracia y no por la naturaleza.*

2. Más aún. En el *Timeo*[33], Platón dice: *¡Oh dioses de los dioses!, de quienes yo soy a la vez artífice y padre. Vosotros, obra mía, sois perecederos por naturaleza, pero imperecederos porque yo lo he querido.* Este tipo de dioses no puede ser entendido más que aplicado a los ángeles. Por lo tanto, por naturaleza los ángeles son corruptibles.

3. Todavía más. Dice Gregorio[34]: *Todas las cosas quedarían reducidas a la nada si no las conservara la mano del Omnipotente.* Pero lo que puede ser reducido a la nada es corruptible. Por lo tanto, como los ángeles fueron hechos por Dios, parece que, por naturaleza, son corruptibles.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[35]*:* Las sustancias intelectuales *tienen una vida indefectible, pues están libres de toda corrupción, de la muerte, de la materia y de la generación.*

Solución. *Hay que decir:* Es obligatorio afirmar que los ángeles por naturaleza son incorruptibles. La razón de esto se debe a que nada se corrompe a no ser que su forma se separe de la materia. Pero como quiera que el ángel es su misma forma subsistente, según se dijo (a.2), es imposible que su sustancia sea corruptible. Pues lo que le corresponde a un ser por su misma naturaleza es inseparable de él. Y, en cambio, lo que le conviene por cualquier otra razón, se puede separar al desaparecer aquello por lo que le conviene. Ejemplo: la redondez es inseparable de la circunferencia, porque, por ser tal, le corresponde. No obstante, una circunferencia de metal puede perder su redondez si el metal pierde su forma circular. El existir, en cuanto tal, le conviene a la forma, ya que cada cosa es ser en acto en cuanto que tiene forma, y la misma materia es ser en acto por la forma. Por lo tanto, el ser compuesto a partir de la materia y de la forma deja de existir en acto cuando la forma se separa de la materia. Pero si es la misma forma la que subsiste en su ser, y esto es lo que sucede en los ángeles, como dijimos (a.2), no puede perder el ser. Así, pues, la misma inmaterialidad del ángel es la razón por la que el ángel es incorruptible por naturaleza.

Un signo de dicha incorruptibilidad

32. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,868. 33. § 16 (DD 169). 34. GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.16 c.37: ML 75,1143. 35. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1.

puede encontrarse a partir de su operación intelectual. Pues, porque todo ser obra tal cual es, la operación de algo indica su modo de ser. Pero la especie y la razón de la operación son comprehendidas a partir del objeto. Y el objeto inteligible, al estar por encima del tiempo, es sempiterno. Por eso, toda sustancia intelectual es incorruptible por naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Damasceno está hablando de la inmortalidad perfecta, que incluye la total inmutabilidad, porque *todo cambio es como una muerte,* según Agustín[36]. Como demostraremos más adelante (q.62 a.2.8), los ángeles no obtienen la perfecta inmutabilidad más que por la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Platón[37], por dioses entiende los cuerpos celestes, que los suponía compuestos a partir de los elementos y, por tanto, corruptibles por naturaleza, si bien siempre mantenidos en el ser por voluntad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Según dijimos (q.44 a.1 ad 2), hay cosas necesarias cuya necesidad tiene una causa. Por eso no contradice lo necesario ni lo incorruptible que su ser dependa de otro como de su causa. Por lo tanto, cuando se dice que todo, incluidos los ángeles, se precipitarían en la nada si no estuvieran presentes en Dios, con eso no se da a entender que en los ángeles haya algún principio de corrupción, sino que el ser del ángel depende de Dios como de su causa. Por otra parte, no se dice que algo sea corruptible por el hecho de que Dios pueda reducirlo a la nada retirando su acción conservadora, sino porque en sí mismo encierra algún principio de corrupción, como puede ser la contrariedad o, al menos, la potencialidad de la materia[h].

CUESTIÓN 51

Sobre la relación de los ángeles con lo corpóreo[a]

Ahora hay que tratar sobre los ángeles en su relación con lo corpóreo. En primer lugar, su relación con los cuerpos; después, con el lugar corpóreo; luego, con el movimiento local.

36. S. AGUSTÍN, *Contra Maximin. haer.* l.2 c.12: ML 42,768. 37. L.c. nota 33.

h. Santo Tomás distingue claramente entre aniquilación y corrupción, como distingue también entre creación y mutación. Dios, creador de todo, podría también aniquilarlo todo, incluidos los ángeles, con sólo retirar el influjo con que conserva las cosa;, creadas. De hecho, según Santo Tomás, Dios no aniquila nada, porque una hipotética aniquilación no tendría ninguna finalidad. El poder y la bondad de Dios se muestran más bien en la conservación de las cosas (cf. 1 q.104 a.4). La aniquilación, sin embargo, es teóricamente posible; de ella difiere radicalmente la corrupción, la cual consiste no en desaparecer de modo absoluto, sino en dejar de ser lo que se es para empezar a ser otra cosa distinta; es un fenómeno del que hay en la naturaleza multitud de ejemplos. Según Santo Tomás, el ángel es incorruptible, porque no contiene ningún principio de disgregación; es espíritu puro.

a. Supuesto que los ángeles son puramente espirituales, su naturaleza no está constituida parcialmente por cuerpo, como es el caso del hombre. Santo Tomás hace notar la conexión entre psicología del conocimiento y constitución entitativa. Pero los ángeles, si bien no constan de cuerpo, pueden *asumir* cuerpo; aquí el significado del verbo asumir es radicalmente distinto del que tiene en la teología de la encarnación. La Palabra de Dios asumió una naturaleza humana completa, es decir, compuesta de alma racional y cuerpo para subsistir en ella y realizar mediante ella los misterios de la redención de toda la humanidad; aunque esta naturaleza fue asumida en un momento determinado, ya no será separada nunca de la Palabra, que la asumió y la hizo personalmente suya. El cuerpo asumido por los ángeles no pertenece a la constitución de su ser; es un simple medio de que se sirven transitoriamente para comunicarse con los hombres a modo humano. Tiene un valor meramente simbólico y funcional (cf. a.2 sol.1 y 2). La exégesis que Santo Tomás hace de algunos pasajes concretos de la Sagrada Escritura peca de un lite-

La cuestión referente a la relación de los ángeles con lo corpóreo plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. Los ángeles, ¿tienen o no tienen cuerpos unidos a sí naturalmente?— 2. ¿Toman o no toman cuerpos?—3. En los cuerpos que asumen, ¿ejercen o no ejercen acciones vitales?

ARTÍCULO 1

Los ángeles, ¿tienen o no tienen cuerpos unidos a sí naturalmente?

In Sent., l.2 d.8 a.1; *Cont. Gentes* 2,91; *De Pot.,* q.6 a.6; *De Spirit. Creat.* a.5; *De Subst. Separat.* c.18; *De Malo* q.16 a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles tienen cuerpos unidos a sí naturalmente:

1. En el libro *Peri Archon*[1], Orígenes dice: *Sólo la naturaleza de Dios, esto es, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, tienen la propiedad de existir sin sustancia material y sin estar unidas a nada corpóreo.* Bernardo, en la homilía 6 *Super Cant.*[2], dice: *Atribuyamos solamente a Dios tanto la inmortalidad como la incorporeidad, ya que su naturaleza es la única que ni por sí ni por otro necesita la ayuda de la materia. Pues es indudable que todo espíritu creado necesita el apoyo de lo corpóreo.* Agustín, en *Super. Gen. ad litt.*[3], dice: *Los demonios son llamados animales aéreos porque por naturaleza tienen cuerpos aéreos.* Pero la naturaleza del demonio y del ángel es la misma. Por lo tanto, los ángeles tienen cuerpos a los que están unidos por naturaleza.

2. Más aún. Gregorio[4] en la homilía sobre la Epifanía, llama al ángel *animal racional.* Todo lo animal está compuesto a partir del cuerpo y del alma. Por lo tanto, los ángeles tienen cuerpos unidos a sí por naturaleza.

3. Todavía más. La vida es más perfecta en los ángeles que en las almas. Pero el alma no solamente vive, sino que también vivifica el cuerpo. Por lo tanto, los ángeles vivifican cuerpos a los que están unidos por naturaleza.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[5]: *Los ángeles son entendidos como incorporales.*

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles no tienen cuerpo al que estén unidos por naturaleza. Pues lo que en una naturaleza es accidental, no se encuentra en ella universalmente. Ejemplo: puesto que tener alas no es de la esencia del animal, no todos los animales las tienen. Ahora bien, puesto que entender no es un acto del cuerpo ni de ninguna facultad corpórea, como resultará evidente más adelante (q.75 a.2), tener un cuerpo unido no pertenece a la esencia de la sustancia intelectual en cuanto tal, sino que se trata de un accidente que se añade a una determinada sustancia intelectual por otros motivos. Esto es lo que le sucede, por ejemplo, al alma humana, a la cual le corresponde la unión con el cuerpo por ser imperfecta y por estar en potencia dentro del género de las sustancias intelectuales, ya que no tiene en su naturaleza la plenitud de la ciencia, sino que la adquiere por medio de los sentidos corporales tomándola de las cosas sensibles, como se dirá más adelante (q.84 a.6; q.89 a.1). Pero siempre que en un género hay algo imperfecto, es necesario que en el mismo género pre-

1. L.1 c.6: MG 11,170. 2. ML 183,803. 3. L.3 n.10: ML 34,284. 4. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.1 hom.10: ZML 76,1110. 5. § 1: MG 3,693: S. Th. lect.1.

ralismo que hoy no puede mantenerse. Sin embargo, la idea fundamental de que los ángeles asumen figuras sensibles para comunicarse con los hombres la considero perfectamente válida y coherente con el conjunto de la fe, por la que sabemos que ángeles y hombres forman una sola «familia» o «sociedad» sobrenatural, con relaciones entre unos y otros. La consistencia sensible de algunas manifestaciones angélicas es un dato reclamado por la teología de la encarnación (cf. a.2 sol.1). Por eso dichas manifestaciones son sobre todo las que se vinculan con los misterios de Cristo, empezando por el hecho mismo de la encarnación (cf. 3 q.30 a.3) y culminando en la resurrección (cf. *In Mt.* c.28,3-7, n.2425-2434). La explicación que Santo Tomás da del procedimiento utilizado por el ángel para formar una figura visible (cf. a.2 sol.3) se inspira en una física elemental que caducó hace ya mucho tiempo.

exista algo perfecto. Por lo tanto, en la naturaleza intelectual hay algunas sustancias intelectuales perfectas que no precisan adquirir su ciencia tomándola de las cosas sensibles. Así, pues, no todas las sustancias intelectuales están unidas a los cuerpos, sino que algunas están separadas de ellos. A éstas las llamamos ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como se dijo anteriormente (q.50 a.2), algunos sostuvieron que todo ser es cuerpo. Por este motivo parece ser que todavía hay algunos que piensan que no existe ninguna sustancia incorpórea que no esté unida a algún cuerpo, llegando incluso a sostener, como nos cuenta Agustín en VII *De Civ. Dei*[6], que Dios es el alma del mundo. Pero porque esto contradice la fe católica, que enseña que Dios está sobre todas las cosas, según aquello del *salmo* 8,2: *Tu magnificencia está por encima de los cielos.* Orígenes[7], aun cuando rehusara aplicar esta doctrina a Dios, sin embargo, con respecto a otros seres aceptó aquellas extrañas teorías. En esto se engañó, al igual que en otras muchas cosas, por haber seguido las opiniones de los antiguos filósofos. En cuanto al texto de Bernardo, se puede decir que los espíritus creados necesitan algún instrumento corporal, no unido naturalmente a ellos, sino asumido para algún otro fin, como se dirá más adelante (a.2). Agustín[8] no expone su propia opinión, sino la de los platónicos, los cuales admitían la existencia de ciertos animales aéreos que llamaban *demonios.*

2. *A la segunda hay que decir:* Gregorio llama *animal racional* al ángel en sentido metafórico, debido a la semejanza racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Vivificar implica de por sí perfección. Por eso le corresponde a Dios, tal como se dice en 1 Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida.* Pero vivificar en sentido formal es propio de la sustancia que es parte de alguna naturaleza y que no tiene en sí misma la totalidad de la naturaleza de la especie. Por eso, la sustancia espiritual que no está unida al cuerpo, es más perfecta que aquella que lo está.

ARTÍCULO 2

Los ángeles, ¿asumen o no asumen cuerpos?

In Sent. 1.2 d.8 a.2; *De Pot.* q.6 a.7.

Objeciones por las que parece que los ángeles no asumen cuerpos:

1. En el obrar del ángel no hay nada superfluo, como tampoco lo hay en el obrar de la naturaleza. Pero sí es superfluo que los ángeles asuman cuerpos, pues el ángel no necesita cuerpo debido a que su virtud supera la de los cuerpos. Por lo tanto, el ángel no asume cuerpo.

2. Más aún. Toda asunción acaba en alguna unión, porque *asumir* equivale a *tomar para sí.* Pero, tal como dijimos (a.1), el cuerpo no se une al ángel como forma. Por el hecho de unirse a él como motor no se puede decir que lo asuma, porque, de ser así, se seguiría que todos los cuerpos movidos por los ángeles son asumidos por ellos. Por lo tanto, los ángeles no asumen cuerpo.

3. Todavía más. Los ángeles no toman cuerpos de tierra o de agua, porque no desaparecerían de repente. Tampoco de fuego, porque quemarían lo que tocaran. Ni tampoco de aire, porque el aire no es moldeable ni tiene color. Por lo tanto, los ángeles no asumen cuerpo.

En cambio está lo que dice Agustín en XVI *De Civ. Dei*[9]: *Los ángeles se aparecieron a Abraham en cuerpos que habían asumido.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[10] sostuvieron que los ángeles nunca asumen cuerpo, sino que todo lo que se lee en las Escrituras Sagradas sobre apariciones de ángeles sucedió en visión profética, esto es, de forma imaginativa. Pero esto contradice el objetivo mismo de la Escritura. Pues lo que es visto imaginativamente no existe más que en la imaginación del que lo ve, y, por lo tanto, no puede ser visto por todos indistintamente. Pero la Sagrada Escritura menciona a veces apariciones de ángeles que fueron vistos por todos, como los ángeles que se aparecieron a Abraham, fueron vistos por él y toda su familia; y también por Lot y por los habitantes de Sodoma. Lo mismo sucedió con el ángel

6. C.6: ML 41,199. 7. L.c. nota 1. 8. L.c. nota 6. 9. C.29: ML 41,508. 10. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.6 (FR 162).

que se apareció a Tobías, que fue visto por todos. Resulta evidente que tales apariciones se realizaron con visión corporal, en la cual lo que se ve está fuera del que ve. Así es como algo puede ser visto por todos. Pero este tipo de visión no presenta más que cuerpos. Así, pues, como quiera que los ángeles ni son cuerpos ni están unidos naturalmente a los cuerpos, como dijimos (a.1, q.50 a.1), hay que concluir que, algunas veces, asumen cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los ángeles no necesitan asumir cuerpo para su propio bien, sino para el nuestro. Al convivir familiarmente con los hombres y conversando con ellos forman una comunidad de comprensión que es la que los hombres esperan formar con ellos en la vida futura. El hecho de que en el Antiguo Testamento los ángeles hayan tomado cuerpo, fue como una figura anticipada de que la Palabra de Dios iba a tomar cuerpo humano. Pues todas las apariciones del Antiguo Testamento están orientadas a aquella otra aparición por la que el Hijo de Dios apareció carnalmente.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuerpo asumido se une al ángel no como a su forma ni como a su motor solamente, sino como a un motor representando por el cuerpo móvil asumido. Pues, así como en la Sagrada Escritura son descritas las propiedades de los seres intelectuales con formas o representaciones sensibles, así también, y por virtud divina, los ángeles toman cuerpos sensibles aptos para representar las propiedades inteligibles del ángel. Esto es lo que significa que el ángel asuma cuerpo.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando el aire, en su vaporicidad, no tiene figura ni color, sin embargo, al condensarse, puede ser moldeado y coloreado, como resulta claro con las nubes. Así es como los ángeles asumen cuerpos formados a partir del aire, condensándolos con la misma virtud divina tanto cuanto sea necesario para formar el cuerpo que van a asumir.

ARTÍCULO 3

Los ángeles, en los cuerpos que asumen, ¿ejercen o no ejercen acciones vitales?

In Sent., l.2 d.8 a.4 q.ae 1-5; *De Pot.,* q.6 a.8.

Objeciones por las que parece que los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen:

1. A los ángeles de la verdad no se les ha de revestir con la ficción. Y sería una ficción si el cuerpo asumido por ellos, que parece tener vida y acción, no fuera real. Por lo tanto, los ángeles ejercen acciones vitales en el cuerpo asumido.

2. Más aún. En las obras del ángel nada hay inútil. Pero sería inútil que en el cuerpo asumido por el ángel se formaran los ojos, las narices y otros órganos sensitivos, si por ellos no sintiera. Por lo tanto, el ángel siente a través del cuerpo asumido. Esto es un acto vital por excelencia.

3. Todavía más. Moverse con movimiento progresivo es una de las operaciones vitales, como se dice en II *De Anima* [11]. Es evidente que los ángeles parece que caminan con los cuerpos que asumen. Pues en Gen 18,16 se dice que Abraham *los acompañaba para despedirlos,* esto es, a los ángeles que se le habían aparecido. Y cuando Tobías preguntó al ángel: *¿Conoces el camino que conduce* a la ciudad *de los medos?,* respondió: *Lo conozco y los he recorrido todos con frecuencia* (Tob 5,7-8). Por lo tanto, los ángeles realizan con frecuencia acciones vitales en los cuerpos que asumen.

4. Aún más. Hablar es una operación vital, pues se hace por la voz, que es un sonido emitido por la boca, y que hace el animal, como se dice II *De Anima.* [12] Es evidente que en muchos lugares de la Escritura los ángeles hablaron en los cuerpos que habían asumido. Por lo tanto, ejercen acciones vitales en los cuerpos que asumen.

5. Y también. Comer es una acción propia del animal. Por eso, el Señor, después de la resurrección, y probando que había recobrado la vida, comió con sus discípulos (Lc 24,41). Pero los ánge-

11. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 413a23): S. Th. lect.3 n.261. 12. ARISTÓTELES, c.8 n.10 (BK 420b5): S. Th. lect.18 n.466.

les que se aparecieron en cuerpos que habían tomado, comieron. Y Abraham les ofreció alimentos a los mismos que antes había adorado (Gen 18,2). Por lo tanto, los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos asumidos.

6. Por último. Engendrar a un hombre es una acción vital. Pero esto le corresponde a los ángeles en los cuerpos que asumen, pues se dice en Gen 6,4: *Después que los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres, y éstas tuvieron hijos, éstos son los poderosos de la antigüedad, varones famosos.* Por lo tanto, los ángeles ejercen acciones vitales en los cuerpos asumidos.

En cambio, los cuerpos que asumen los ángeles no son cuerpos vivos, como dijimos anteriormente (a.1 ad 3). Por lo tanto, tampoco por medio de ellos pueden ejercer acciones vitales.

Solución. *Hay que decir:* Hay unas determinadas acciones vitales que tienen, con otras que no lo son, algo en común. Ejemplo: hablar pertenece a los seres vivientes, y, sin embargo, coincide con otros sonidos de seres inanimados en cuanto sonidos. Andar también coincide con otros movimientos en cuanto tales movimientos. Por lo tanto, en lo que respecta a lo que hay de común a una y otra acción, los ángeles pueden ejercer acciones vitales en los cuerpos que asumen. Pero no con respecto a lo propio de los seres vivientes, pues, como dice el Filósofo en el libro *De Somn. et Vig.*[13], *a quien tiene la capacidad, a éste pertenece la acción.* Por ello, no puede tener acción vital lo que no tiene vida, que es el principio potencial de la acción.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como no se opone a la verdad el que en la Escritura se describan las cosas inteligibles con figuras sensibles, porque no se hace para afirmar que lo inteligible es sensible, sino para darnos a entender, mediante semejanzas, las propiedades de los seres inteligibles, así tampoco se opone a la verdad de los santos ángeles que los cuerpos asumidos por ellos parezcan hombres vivos, aunque no lo sean, puesto que no toman dichos cuerpos más que con el objetivo de significar, por medio de las propiedades y acciones del hombre, las propiedades y acciones espirituales de los ángeles. Esto no lo conseguirían de forma tan adecuada si tomasen verdaderos hombres, porque sus propiedades nos llevarían a conocer hombres, pero no ángeles.

2. *A la segunda hay que decir:* Sentir es una operación totalmente vital. Por eso, de ningún modo se puede decir que los ángeles sienten por medio de los órganos corporales que asumen. Sin embargo, éstos no son superfluos, ya que no han sido formados para sentir por ellos, sino para designar, por medio de ellos, las virtudes espirituales de los ángeles. Así, con el ojo se significa su poder intelectual, y con los otros miembros se dan a entender otras virtudes, tal como enseña Dionisio en el último capítulo *De Cael. Hier.*[14]

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento producido por un motor unido es un acto propiamente vital. Pero no es así como se mueven los cuerpos asumidos por los ángeles, porque los ángeles no son su forma. Sin embargo, los ángeles se mueven accidentalmente cuando se mueven estos cuerpos, puesto que están en ellos como el motor en el móvil. Y de tal manera están allí, que no están en otra parte, algo que no se puede decir de Dios. Por eso, aun cuando Dios no se mueve, sí se mueven los cuerpos en los que Dios está, puesto que está en todas partes. Al moverse los cuerpos que los ángeles asumen, éstos se mueven accidentalmente. Pero no sucede así cuando los cuerpos que se mueven son los cuerpos celestes, aunque estén unidos a ellos como el motor al móvil, ya que los cuerpos celestes no abandonan totalmente ni el lugar que ocupan, ni el espíritu que mueve el orbe está adscrito a una parte determinada de la sustancia del orbe, que ahora está en el oriente, ahora en occidente, sino que está adscrito a un determinado lugar, porque la fuerza motriz siempre está en oriente, como dice el Filósofo en VIII *Physic.*[15]

4. *A la cuarta hay que decir:* Propiamente, los ángeles no hablan por medio de los cuerpos asumidos, sino que producen algo semejante al lenguaje, por

13. ARISTÓTELES, 1 (BK 454a8): S. Th. lect.1. 14. C.15 § 3: MG 3,328. 15. ARISTÓTELES, *De Caelo* 2 c.2 n.9 (BK 285b18): S. Th. lect.3 n.12.

cuanto forman en el aire sonidos semejantes a la palabra humana.

5. *A la quinta hay que decir:* Propiamente hablando, a los ángeles tampoco les corresponde comer, puesto que comer significa ingerir alimentos para que se transformen en la sustancia del que come, y aunque la comida que Cristo tomó después de la resurrección no se transformó en su cuerpo, sin embargo tenía un cuerpo de tal naturaleza que el alimento podía convertirse en Él. Por eso hubo verdadera comida. Pero los alimentos tomados por los ángeles no podían convertirse en el cuerpo que llevaban unido ni, por la naturaleza de aquel cuerpo, el alimento se podía convertir en él; por eso no había verdadera comida, sino figura de la comida espiritual. Esto es exactamente lo que el ángel dijo en Tob 12,18-19: *Cuando estaba con vosotros parecía que comía y que bebía, pero yo como y bebo algo invisible.* Por su parte, Abraham les ofreció alimentos pensando que eran hombres en los que, sin embargo, veneró a Dios que estaba en ellos *como suele estar* Dios *en los profetas,* según dice Agustín en XVI *De Civ. Dei.*[16]

6. *A la sexta hay que decir:* Como dice Agustín en XV *De Civ. Dei*[17]*: Muchos de los que experimentaron, o que lo oyeron de los que lo habían experimentado, confirman que los silvanos y los faunos, vulgarmente llamados íncubos, muchas veces han exigido mujeres y se han unido a ellas. Por lo tanto, negar eso es una torpeza. Pero bajo ningún concepto los santos ángeles de Dios pudieron tropezar de este modo antes del diluvio. Por eso, por hijos de Dios son entendidos los hijos de Set, que eran buenos. Y por hijas de los hombres la Sagrada Escritura designa a las nacidas de la estirpe de Caín. No hay que extrañarse, pues, que de ellos pudieran nacer gigantes. Ni todos lo fueron, pero antes del diluvio hubo muchos más gigantes que después.* Pero, aun suponiendo que alguna vez nazcan hombres de una unión habida con los demonios, no son engendrados por un principio vital del demonio o por el cuerpo que lleva unido, sino que ha sido tomado de algún hombre para tal objetivo. Esto es lo que sucedería, por ejemplo, si el demonio se hace súcubo ante el hombre, e íncubo ante la mujer, ya que también toman las semillas de algunas cosas para engendrar cosas distintas, como dice Agustín en III *De Trin.* En este caso, el hijo que nace no es hijo del demonio, sino hijo del hombre del que tomó el ser.

CUESTIÓN 52

Relación de los ángeles con el lugar [a]

Ahora hay que tratar lo referente al lugar del ángel. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El ángel, ¿ocupa o no ocupa lugar?—2. El ángel, ¿puede o no puede estar en muchos lugares a la vez?—3. ¿Pueden o no pueden muchos ángeles estar en un mismo lugar?

16. C.29: ML 41,509. 17. C.23: ML 41.468.

---

a. El tema de la presencia local de los ángeles podría dar la impresión de ser una cuestión bizantina. Ciertamente hubo quienes incurrieron en *bizantinismo,* pensando el lugar angélico a la manera de un punto matemáticamente indivisible y sacando la conclusión de que en la punta de una aguja, por ejemplo, podría acumularse una multitud de ángeles. De éstos ya dice Santo Tomás que «se engañaron por ser incapaces de trascender la imaginación (a.2). Dejemos, pues, todo esto como carente de sentido. La localización de los ángeles es un tema que la fe impone al estudio de la teología. La Sagrada Escritura dice que los ángeles son enviados por Dios para un ministerio de salvación a favor de los hombres (cf. Heb 1,14). Este ministerio puede ser transitorio o revestir la forma permanente de *custodia.* Santo Tomás trata de ello más adelante, en las cuestiones 112 y 113. El envío, sea transitorio, sea permanente, no es un concepto meramente simbólico; implica y expresa una cercanía real. Pero la cercanía del ángel no puede ser

ARTÍCULO 1

El ángel, ¿ocupa o no ocupa lugar?

In Sent. l.1 d.37 q.3 a.1; l.2 d.6 q.1 a.3; *De Pot.* q.3 a.19 ad 2; *De Subst. Separat.* op.15 c.18; *Quodl.* 1 q.3 a.1.

Objeciones por las que parece que el ángel no ocupa lugar:

1. Dice Boecio en el libro *De Hebd.*[1]: *Entre los sabios, es principio comúnmente admitido que lo incorpóreo no ocupa lugar.* Y Aristóteles en IV *De Physic.*[2] dice: *No todo lo que existe está en un lugar, sino sólo el cuerpo móvil.* Pero el ángel no es cuerpo, como quedó demostrado anteriormente (q.50 a.1). Por lo tanto, el ángel no ocupa lugar.

2. Más aún. El lugar es una cantidad situada. Por lo tanto, todo lo que está en un lugar ocupa sitio. Pero ocupar sitio no le corresponde al ángel, puesto que su sustancia está exenta de cantidad, cuya diferencia propia consiste en estar situada. Por lo tanto, el ángel no ocupa lugar.

3. Todavía más. Ocupar lugar es estar delimitado y contenido en el lugar, como nos consta por el Filósofo en IV *Physic.*[3] Pero el ángel no puede estar delimitado y contenido en un lugar porque, como se dice en IV *Physic.*[4], el continente es más formal que el contenido, como lo es el aire con respecto al agua. Por lo tanto, el ángel no ocupa lugar.

En cambio está lo que se dice en la colecta[5]: *Tus ángeles santos, que habitan en ella, nos guarden en la paz.*

Solución. *Hay que decir:* Al ángel le corresponde ocupar un lugar. Sin embargo, se dice equívocamente que el ángel y el cuerpo ocupan un lugar. El cuerpo ocupa un lugar debido a que está unido al lugar por contacto de su cantidad dimensiva. Esta no se da en el ángel, que sí tiene, en cambio, la cantidad virtual. Así, pues, se debe a la aplicación de la virtud angélica a un lugar, por lo que se dice que el ángel ocupa un lugar corpóreo.

De este modo resulta evidente que no es necesario decir que el ángel es delimitado por el lugar, ni que ocupa un sitio en el espacio. Esto le corresponde específicamente al cuerpo situado, en cuanto que tiene cantidad dimensiva. Igualmente, tampoco es necesario decir que está contenido por el lugar. Pues la sustancia incorpórea que se pone en contacto con lo corpóreo por su virtud, lo contiene sin estar contenida por ello. Así es como el alma está en el cuerpo como continente y no como contenido. Igualmente, se dice que el ángel ocupa un lugar corpóreo, no como contenido, sino como el que de algún modo lo contiene.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

1. ML 64,1311: S. Th. proemio. 2. ARISTÓTELES, c.5 n.4 (BK 212b28): S. Th. lect.8 n.5. 3. ARISTÓTELES, c.12 n.8 (BK 221a18): S. Th. lect.20 n.4. 4. ARISTÓTELES c.5 n.6 (BK 213a2): S. Th. lect.8 n.7. 5. Cf. Antifonario de la Orden de Predicadores, p.95.

pensada como la de Dios, el cual está simultáneamente presente en todas partes y no puede ser contenido, encerrado o limitado por espacio o fuerza alguna. El ángel no es un ser omnipotente, no posee el atributo de *ubicuidad,* el cual pertenece sólo a Dios. Ahora bien, si el ángel no puede estar presente en todas partes, sólo puede estarlo en alguna. La presencia del ángel en un lugar difiere radicalmente de la de los cuerpos materiales; éstos se localizan en un sitio, en cuanto que sus dimensiones quedan circunscritas por el espacio que los rodea. Pero el ángel no tiene dimensiones; como espiritual, es inextenso. De todo ello deduce Santo Tomás que para el ángel hacerse presente en un lugar consiste en actuar o ejercer su poder en ese lugar; siendo criatura finita, su poder es finito también y, por lo mismo, no puede ejercitarse simultáneamente en todas partes. Para prevenir problemas imaginativos, Santo Tomás advierte que el ángel no está en un lugar llenándolo espacialmente (cf. a.3 sol.1). Ello quiere decir que, cuando el ángel se hace presente en un lugar, no desplaza ni desaloja de allí ningún cuerpo extenso. El problema de incompatibilidad local sólo puede presentarse entre ángel y ángel, porque una misma obra o un mismo efecto no puede proceder de dos causas creadas que sean a la vez totales y distintas (cf. a.3). En el artículo 2 se pueden apreciar algunos contactos de la doctrina sobre los ángeles con cuestiones de orden cósmico, que hoy tienen su propia explicación en leyes físicas.

ARTÍCULO 2

El ángel, ¿puede o no puede estar en muchos lugares a la vez?

Supra q.8 a.2 ad 2; infra q.112 a.1; *In Sent.* 1.1 d.37 q.3 a.2; l.4 d.10 q.1 a.3 q.ª 2; *De Anima* a.10 ad 18.

Objeciones por las que parece que el ángel puede estar en muchos lugares a la vez:

1. El poder del ángel no es menor que el del alma. Pero el alma está simultáneamente en muchos lugares, *porque está totalmente en cualquier parte del cuerpo* como dice Agustín[6]. Por lo tanto, el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

2. Más aún. El ángel está en el cuerpo asumido; y como quiera que toma cuerpo continuo, parece que debe estar en cada una de las partes. Pero distintas partes forman distintos lugares. Por lo tanto, el ángel está en muchos lugares a la vez.

3. Todavía más. El Damasceno dice[7]: *Donde el ángel obra, allí está.* Pero a veces obra a la vez en muchos lugares, como el ángel que destruyó Sodoma (Gen 19,25). Por lo tanto, el ángel puede estar en muchos lugares a la vez.

En cambio está lo que dice el Damasceno[8]: Los ángeles, *mientras están en el cielo, no están en la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* El ángel es de esencia y poder finitos. Puesto que la esencia y el poder de Dios son infinitos y causa universal de todas las cosas; con su poder llega a todas, no solamente en muchos lugares, sino en todas partes. Por su parte, el poder del ángel, porque es finito, no llega a todo, sino a una sola cosa concreta. Pues resulta necesario que todo lo que se relaciona con algún poder, se relacione con él como uno. Así, pues, como la universalidad de todos los seres constituye un único todo con respecto al poder universal de Dios, así también un ser particular constituye un único todo con respecto al poder del ángel. Por eso, como el ángel está en un lugar por la aplicación de su virtud en aquel lugar, hay que concluir que no está en todas partes, ni en muchos lugares, sino solamente en uno.

Sin embargo, con respecto a esta cuestión algunos se han equivocado. Unos, incapaces de superar la simple imaginación, concibieron la indivisibilidad del ángel como la indivisibilidad del punto, deduciendo que no puede estar más que en un punto geométrico. Evidentemente, se equivocaron. Pues el punto es algo indivisible que tiene sitio, y el ángel, en cambio, es un ser indivisible al margen de todo sitio y cantidad. Por eso, no es necesario asignarle un lugar indivisible como sitio, sino uno, divisible o indivisible, mayor o menor, según que el ángel aplique voluntariamente su virtud a un cuerpo grande o pequeño. Así, todo el cuerpo al que se aplica por su virtud, le corresponde como un solo lugar.

Sin embargo, no por eso hay que deducir que si algún ángel mueve todo el cielo está en todas partes. *Primero,* porque su virtud no se aplica más que a aquello que primeramente es movido por él; y hay una parte en el cielo, la oriental, en donde empieza el movimiento. Por eso, el Filósofo en VIII *Physic.*[9], ubica la fuerza motriz de los cielos en la parte oriental. *Segundo,* porque los filósofos no sostienen que sea una sola la sustancia separada que mueve directamente todas las esferas. Consecuentemente, no es necesario que esté en todas partes.

Así, pues, resulta evidente que estar en un lugar le corresponde de distinta manera al cuerpo, al ángel y a Dios. El cuerpo está en un lugar circunscribiéndose a él, ya que sus dimensiones se adaptan al lugar. El ángel no se circunscribe al lugar, ya que sus dimensiones no se adaptan al lugar, sino que se delimita a él, puesto que está en un lugar de tal modo que no está en otro. Dios no está ni circunscrito ni delimitado, porque está en todas partes.

Respuesta a las objeciones: Resulta fácil la respuesta. Porque todo aquello a lo que se aplica directamente la virtud del ángel, para él es un solo lugar aunque sea extenso.

6. *De Trin.* 1.6 c.6: ML 42,929. 7. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 94,853. 8. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,869. 9. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 267b6): S. Th. lect.23 n.5; cf. *De Caelo* l.2 c.2 n.9 (BK 285b18): S. Th. lect.3 n.12.

ARTÍCULO 3

Muchos ángeles, ¿pueden o no pueden estar en un mismo lugar a la vez?

In Sent. 1.1 d.37 q.3 a.3; *De Pot.* q.3 a.7 ad 11; a.19 ad 1; *Quodl.* 1 q.3 a.1 ad 2.

Objeciones por las que parece que muchos ángeles pueden estar en un mismo lugar a la vez:

1. Muchos cuerpos no pueden estar simultáneamente en el mismo lugar porque llenan el lugar. Pero los ángeles no llenan el lugar, ya que sólo el cuerpo llena el lugar para que no esté vacío, como demuestra el Filósofo en IV *Physic.*[10] Por lo tanto, muchos ángeles pueden estar en un mismo lugar.

2. Más aún. Hay más diferencia entre el ángel y el cuerpo que entre dos ángeles. Pero el ángel y el cuerpo están simultáneamente en el mismo lugar, porque no hay ningún lugar que no esté ocupado por algún cuerpo sensible, como se prueba en IV *Physic.*[11] Por lo tanto, con mucha mayor razón dos ángeles pueden estar simultáneamente en el mismo lugar.

3. Todavía más. Según Agustín[12], el alma está en cualquier parte del cuerpo. Pero los demonios, aun cuando no puedan penetrar en el alma, sin embargo, a veces penetran en los cuerpos. De este modo, el alma y el demonio están simultáneamente en el mismo lugar. Por lo tanto, y por lo mismo, también lo puede estar cualquier otra sustancia espiritual.

En cambio, dos almas no están en el mismo cuerpo. Por lo tanto, y por lo mismo, tampoco dos ángeles están en el mismo lugar.

Solución. *Hay que decir:* Dos ángeles no pueden estar a la vez en un mismo lugar. El porqué de esto radica en que es imposible que se den dos causas perfectas y directas de un mismo efecto. Esto es comprobable analizando cualquier género de causa. Una es la forma próxima de cada ser, e igualmente uno solo su motor próximo, si bien puede haber muchos motores remotos. No hay por qué traer al caso el ejemplo del barco remolcado por muchos, porque ninguno de ellos es motor perfecto, puesto que la fuerza de cada uno es insuficiente para el remolque, sino que todos juntos constituyen un solo motor en cuanto que sus fuerzas se aúnan para producir un mismo movimiento. Por eso, como quiera que se dice que el ángel está en un lugar porque su virtud contacta directamente con un lugar como continente perfecto, según dijimos (a.1), en un lugar no puede haber más que un solo ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que muchos ángeles no puedan estar en un mismo lugar no se debe a que lo llenen, sino a otra causa, como se indicó (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel y el cuerpo no están en el mismo lugar del mismo modo. Consecuentemente, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Ni el demonio ni el alma se relacionan con el cuerpo con relación causal, puesto que el alma es forma del cuerpo; el demonio, no. Consecuentemente, no hay paridad.

CUESTIÓN 53

Sobre el movimiento local de los ángeles [a]

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente al movimiento local de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

10. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 213b33): S. Th. lect.10 n.4. 11. ARISTÓTELES, c.7.9 (BK 214a4; 216b23): S. Th. lect.10 n.5. 12. L.c. nota 6.

a. El movimiento consiste en cambio de lugar. Si el ángel puede localizarse, como se dijo en la cuestión anterior, puede también moverse. Pero su movimiento difiere del de las cosas

1. El ángel, ¿puede o no puede moverse localmente?—2. ¿Se mueve o no se mueve de un lugar a otro pasando por el medio?—3. El movimiento del ángel, ¿es temporal o instantáneo?

ARTÍCULO 1

El ángel, ¿puede o no puede moverse localmente?

In Sent. l.1 d.37 q.4 a.1; *De Subst. Separat.* c.18.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede moverse localmente:

1. El Filósofo, en VI *Physic.*[1] demuestra que *nada indivisible se mueve,* porque mientras algo está en el punto de partida no se mueve, y cuando está en el punto de llegada tampoco; puesto que entonces ya se ha consumado el movimiento. Por eso, hay que concluir que cuando algo se mueve, en parte está en el punto de partida y en parte está en el de llegada. Pero el ángel es indivisible. Por lo tanto, el ángel no puede moverse localmente.

2. Más aún. Como se dice en III *Physic.*[2], el movimiento es *acto de lo imperfecto.* Pero el ángel bienaventurado no es imperfecto. Por lo tanto, el ángel bienaventurado no se mueve localmente.

3. Todavía más. Todo movimiento presupone alguna necesidad. Pero no hay ninguna necesidad en los ángeles bienaventurados. Por lo tanto, los ángeles no se mueven localmente.

En cambio, la misma razón hay para que se mueva el ángel bienaventurado y el alma bienaventurada. Pero es necesario reconocer que el alma bienaventurada se mueve localmente, ya que es artículo de fe que Cristo, según el alma, bajó a los infiernos. Por lo tanto, el ángel bienaventurado se mueve localmente.

Solución. *Hay que decir:* El ángel bienaventurado puede moverse localmente. Pero así como estar en un lugar conviene tanto al cuerpo como al ángel equívocamente, otro tanto ocurre cuando se trata del movimiento local. Pues el cuerpo ocupa un lugar en cuanto que en él está contenido y por él delimitado. Por eso es necesario que el movimiento local del cuerpo sea medido por el lugar acomodándose a sus exigencias. De ahí que la continuidad del movimiento dependa de la continuidad o magnitud del espacio, y que al antes y al después del espacio le corresponda el antes y el después del movimiento local del cuerpo, como se dice en IV *Physic.*[3] Pero el ángel no está ni delimitado ni contenido en un lugar, sino más bien como quien lo contiene. De ahí que el movimiento local del ángel no se mida por el lugar mismo

1. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 234b10): S. Th. lect.5; c.10 n.1 (BK 240b8): S. Th. lect.12. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 201b31): S. Th. lect.3 n.6. 3. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a12): S. Th. lect.17 n.5.

---

materiales tanto como la localización misma. El ángel está presente en un lugar, porque ejercita sobre él su virtud; su movimiento consiste en dejar de actuar en ese sitio para hacerlo en otro distinto. Este movimiento se requiere, porque el ángel, a causa de su intrínseca fínitud, no puede actuar simultáneamente en todas partes; esto es propio de Dios, el cual no está sometido a ninguna forma de movimiento o de cambio. El movimiento angélico puede hacerse «por saltos» o por aplicación de su virtud a lugares espacialmente muy distantes; puede también ser continuo (a.2). En todo caso el movimiento del ángel requiere alguna sucesión temporal, porque el ángel no tiene poder de abarcar simultáneamente con su acción todos los lugares. Pero el tiempo del ángel es tan distinto del cósmico, como su localización y su movimiento (a.3). En las cosas materiales el movimiento tiende a la consecución de algo de que se carece, al remedio de una indigencia; el ángel, en cambio, se mueve no para adquirir algo que le falte, sino para ofrecer su ayuda a seres inferiores, particularmente a los hombres (cf. a.1 sol.3). Pero esta observación, aunque colocada en una cuestión general, en realidad afecta sólo a los ángeles buenos. Los ángeles malos no se guían nunca por la intención de prestar un servicio, sino que, a causa de su obstinación en el mal, sólo buscan hacer daño, sobre todo el daño de apartar a los hombres de Dios, como el Nuevo Testamento lo dice con toda claridad. El artículo segundo contiene un sutil razonamiento sobre la filosofía del movimiento, del tiempo y del espacio, a la que subyace una cierta física propia de aquella época; el fondo del problema reaparece en el artículo tercero.

o por sus exigencias de continuidad, sino que es un movimiento discontinuo. Puesto que el ángel no está en un lugar más que por contacto virtual, como dijimos (q.52 a.1), es necesario que el movimiento local del ángel no consista más que en diversos contactos sucesivos y no simultáneos, ya que el ángel no puede estar simultáneamente en muchos lugares, como dijimos anteriormente (q.52 a.2). Así, este tipo de contactos no necesariamente tienen que ser continuos.

Sin embargo, en estos contactos puede haber cierta continuidad. Porque, ya lo dijimos (q.52 a.2), nada impide poder asignar al ángel un lugar divisible por contacto virtual, como se asigna un lugar divisible al cuerpo por contacto dimensional. Por lo tanto, así como el cuerpo abandona sucesivamente, y no todo a la vez, el lugar en el que estaba antes, de ahí la continuidad de su movimiento local, así también el ángel puede abandonar sucesivamente el lugar donde estaba, y, así, su movimiento será continuo. También puede abandonar súbitamente un lugar y ocupar totalmente otro. Así, su movimiento no será continuo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento aquí falla por dos motivos. 1) *Primero,* porque la demostración de Aristóteles es válida para lo indivisible cuantitativo, a lo que necesariamente le corresponde un lugar indivisible. Esto no es aplicable al ángel.

2) *Segundo,* porque la demostración de Aristóteles es válida cuando se trate del movimiento continuo. Si el movimiento no fuera continuo, podría decirse que algo se mueve mientras está en el punto de partida y mientras lo está en el de llegada, porque la sucesión de diversos lugares se llamaría movimiento. Por eso, en cualquiera de los lugares donde estuviera, podría decirse que se mueve. Pero la continuidad del movimiento lo impide, porque nada continuo está en su término. Ejemplo: la línea no está en el punto. De este modo, es necesario que lo que se mueve, mientras se mueve, no está totalmente en uno de sus extremos, sino que, en parte está en uno, y en parte en otro. Por lo tanto, porque el movimiento del ángel no es continuo, la demostración de Aristóteles no es válida en este caso.

En cambio, en cuanto que el movimiento del ángel es considerado continuo, puede concederse que el ángel, mientras se mueve, en parte está en el punto de partida, y en parte en el de llegada (entendiendo que *parte* no se refiere a la sustancia del ángel, sino al lugar). Porque, al empezar su movimiento continuo, el ángel está totalmente en el lugar divisible en el que empieza a moverse; pero, mientras se mueve, está en parte del primer lugar que deja, y en parte del segundo lugar que ocupa. Por qué pueda ocupar parte de dos lugares, se debe a que al ángel le corresponde ocupar un lugar divisible por contacto virtual, como el cuerpo lo ocupa por contacto dimensional. De donde se sigue que, tratándose del cuerpo móvil, en cuanto al lugar es divisible en razón de su magnitud. Pero, tratándose del ángel, su virtud puede aplicarse a cualquier lugar divisible.

2. *A la segunda hay que decir:* El movimiento de lo que está en potencia es acto de lo imperfecto. Pero el movimiento que proviene del contacto virtual pertenece al ser en acto; porque algo tiene virtud en cuanto que está en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento del ser que está en potencia presupone una necesidad. Pero el movimiento del ser que está en acto no presupone una necesidad en él, sino en otro. Así, el ángel se mueve localmente a causa de nuestra necesidad, según aquello de Hebr 1,14: *Todos son espíritus dispensadores, enviados por ministerio en favor de quienes heredan la salvación.*

ARTÍCULO 2

El ángel, ¿pasa o no pasa por el medio?

In Sent. 1.1 d.37 q.4 a.2; *Quodl.* 1 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que el ángel no pasa por el medio:

1. Todo el que atraviesa el lugar intermedio, antes recorre el lugar igual a sí mismo que otro mayor. El lugar igual al ángel es el punto, ya que el ángel es indivisible. Por lo tanto, si el ángel, moviéndose, atraviesa el lugar intermedio, es necesario que, con su movimiento,

atraviese puntos infinitos. Esto es imposible.

2. Más aún. La sustancia del ángel es más simple que nuestra alma. Pero nuestra alma con su pensamiento puede pasar de un extremo a otro sin pasar por el medio. Ejemplo: yo puedo pensar en Francia y después en Siria sin pensar para nada en Italia que está en medio. Por lo tanto, con mayor motivo el ángel puede trasladarse de un extremo a otro sin pasar por el medio.

En cambio, si el ángel se mueve de un lugar a otro, cuando está en el punto de llegada no se mueve, sino que se ha movido. Pero antes de haberse movido, hay que moverse. Por lo tanto, estando en alguna otra parte, se movía. Pero no se movía cuando estaba en el punto de partida. Por lo tanto, se movía cuando estaba en medio. Así, es necesario que pase por el medio.

Solución. *Hay que decir:* Tal como dijimos (a.1), el movimiento del ángel puede ser continuo o discontinuo. Si es continuo, el ángel no puede moverse de un extremo a otro sin pasar por el medio, porque, como se dice en V *Physic.*[4], *el medio es a lo que llega quien se mueve con movimiento continuo antes de alcanzar el último extremo.* El orden de lo anterior y de lo posterior en el movimiento continuo, corresponde a lo primero y segundo en lo extenso, como se dice en IV *Physic.*[5]

Si el movimiento del ángel no es continuo, es posible que se traslade de un extremo a otro sin pasar por el medio. Se demuestra de la siguiente manera: Entre dos lugares extremos hay infinitos lugares intermedios tanto si se trata de lugares divisibles como indivisibles. Es evidente al tratarse de lugares indivisibles, porque entre dos puntos cualesquiera hay infinitos puntos intermedios, ya que nunca habrá dos puntos distintos sin lugar intermedio entre ellos, como se demuestra en VI *Physic.*[6] Lo mismo hay que decir tratándose de lugares divisibles. Esto resulta claro por el movimiento continuo de un cuerpo cualquiera. Pues el cuerpo no se mueve de un lugar a otro más que en el tiempo. Durante el tiempo que mide el movimiento del cuerpo no hay dos *ahora* en los que el cuerpo que se mueve no esté en lugares distintos, porque si estuviera en el mismo lugar durante dos *ahora,* estaría en reposo, ya que estar en reposo no es más que estar en un mismo lugar *antes* y *después.*

Por lo tanto, como entre el primero y el último *ahora* hay infinitos *ahora,* es necesario que entre el primer lugar, en el que empezó el movimiento, y el último lugar, en el que el movimiento terminó, haya infinitos lugares. Esto lo demuestra la misma experiencia. Si un cuerpo mide un palmo, y el camino que ha de recorrer mide dos, es evidente que el lugar en el que empieza el movimiento mide un palmo, y un palmo mide también el lugar en el que el movimiento termina. Es evidente que cuando el cuerpo empieza a moverse, va abandonando el primer palmo deslizándose por partes al segundo. A medida que va dividiéndose la extensión del palmo, se irán multiplicando los lugares intermedios, porque un punto cualquiera que se tome en la extensión del primer palmo es principio de un lugar, y el correspondiente en la magnitud del otro es su término. Pero como la magnitud es divisible hasta el infinito, y en toda magnitud hay infinitos puntos potenciales, hay que deducir que entre dos lugares cualesquiera hay infinitos lugares intermedios.

Pero un móvil no puede recorrer una infinidad de lugares más que por la continuidad del movimiento. Esto es así porque, si bien los lugares intermedios son infinitos en potencia, es asimismo posible encontrar cierta infinidad potencial en el movimiento continuo. Así, pues, si el movimiento no es continuo, todas las partes que lo componen están numeradas en acto. Si un móvil se mueve con movimiento discontinuo, es necesario o que no pase por todos los lugares intermedios, o que recorra infinitos lugares intermedios. Esto último es imposible. Por lo tanto, cuando el movimiento es discontinuo, el ángel no recorre todos los lugares intermedios.

Pasar de un extremo a otro y no por el medio, es algo que no le puede corresponder al cuerpo, pero sí al ángel, porque el cuerpo está contenido y deli-

4. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 226b23): S. Th. lect.5 n.3. 5. ARISTÓTELES, l.c. nota 3. 6. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231b9): S. Th. lect.2.

mitado por el lugar, y, así, es necesario que, al moverse, esté sometido a las leyes de dicho lugar. En cambio, la sustancia del ángel no está sometida a un lugar como contenido, sino que es superior a él como continente. Por eso es dueño de aplicarse al lugar del modo que prefiera, bien sea pasando por el medio o bien sin pasar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el lugar del ángel sea igual al ángel no hay que entenderlo en cuanto a la extensión, sino en cuanto al contacto virtual. Por eso, el lugar del ángel puede ser divisible sin necesidad de ser un punto. Y aun cuando los lugares intermedios son infinitos, como dijimos (sol.), sin embargo, quedan anulados por la continuidad del movimiento, como también indicamos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Mientras el ángel se mueve localmente, aplica su esencia a distintos lugares; en cambio, la esencia del alma no se aplica a lo que piensa, sino que, más bien, es lo pensado lo que está en ella. Por lo tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* En el movimiento continuo, haberse movido no es parte del movimiento, sino su término; de este modo es necesario moverse antes de haberse movido. Así, dicho movimiento necesariamente pasa por el medio. En el movimiento discontinuo, estar en el término es parte del movimiento, al igual que la unidad es parte del número. Por eso, dicho movimiento está constituido por la sucesión de diversos lugares sin necesidad de lugares intermedios.

ARTÍCULO 3

El movimiento del ángel, ¿es o no es instantáneo?

In Sent. l.1 d.37 q.4 a.3; *Quodl.* 11 q.4.

Objeciones por las que parece que el movimiento del ángel es instantáneo:

1. Cuanto más grande es la fuerza del motor y menor la resistencia del móvil, tanto más veloz es el movimiento. Pero la fuerza con que el ángel se mueve a sí mismo supera sin comparación a las fuerzas que mueven un cuerpo. El tiempo es inversamente proporcional a la velocidad. Y todo tiempo es proporcionado a otro tiempo. Así, pues, todo cuerpo se mueve en el tiempo; el ángel, en el instante.

2. Más aún. El movimiento del ángel es más simple que cualquier mutación corporal. Pero hay alguna mutación corporal instantánea, como la iluminación, ya porque ningún objeto se ilumina sucesivamente, como sí se calienta sucesivamente; ya porque el rayo luminoso no llega antes a lo que tiene más cerca y después a lo más lejano. Por lo tanto, con mayor motivo el movimiento del ángel es instantáneo.

3. Todavía más. Si el ángel se mueve de un lugar a otro en el tiempo, es evidente que en el último instante de aquel tiempo está en el punto de llegada. Durante todo el tiempo anterior, o bien está en el lugar inmediatamente precedente, tomado como punto de partida, o bien está en parte en uno y en parte en otro. Pero si está en parte en uno y en parte en otro, es divisible. Esto no es aceptable. Por lo tanto, durante todo el tiempo anterior está en el punto de partida. Consecuentemente reposa allí, ya que el reposo no es más que estar en el mismo lugar ahora y antes, como dijimos (a.2). Así, sólo se mueve en el último instante del tiempo.

En cambio, en toda mutación hay un *antes* y un *después.* Pero el antes y el después del movimiento se enumeran por razón del movimiento. Por lo tanto, todo movimiento incluso el del ángel, está en el tiempo, ya que en él hay antes y después.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[7] dijeron que el movimiento local del ángel es instantáneo. Pues decían que el ángel, al moverse de un lugar a otro, durante todo el tiempo que precede al último instante está en el punto de partida, y que en el último instante está en el punto de llegada. Tampoco es necesario que haya algo intermedio entre los dos extremos, como tampoco es necesario que haya algo intermedio entre el tiempo y

7. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.1 d.37 a.23 (BO 26,260); a.24 (BO 26,262); *Summa de Creat.* p.1.ª tr.4 q.59 (BO 34,627).

su término. Entre dos *ahora* del tiempo, hay un tiempo intermedio, y por eso, dicen que no es posible indicar el último *ahora* en el que estuvo en el punto de partida. Tampoco en la iluminación o en la generación sustancial del fuego se puede indicar el último instante en el que el aire fue oscuro, o en el que la materia estuvo privada de la forma del fuego. Pero sí se puede indicar el último momento en el que hubo luz en el aire o forma de fuego en la materia. Por eso, la iluminación y la generación sustancial son llamados movimientos instantáneos[8].

Esta teoría no es aplicable en nuestro caso. Se demuestra de la siguiente manera: Al concepto de reposo pertenece el que lo que reposa no sea de distinta manera ahora y antes. En cada uno de los *ahora* del tiempo medido por el reposo, lo que reposa está igual en el primer momento, en el intermedio y en el último. Pero a la razón de movimiento pertenece que el móvil esté de distinta manera ahora y antes; por eso, en cada uno de los *ahora* del tiempo que mide el movimiento, el móvil tiene una disposición distinta. Por eso es necesario que en el último *ahora* tenga una forma que antes no tenía. Resulta claro que reposar algo en un estado, por ejemplo, en la blancura, es permanecer en tal estado en cada uno de los instantes de aquel tiempo; por eso no es posible que algo repose en uno de los términos durante todo el tiempo precedente, y que después, en el último instante, esté en otro término. Pero esto es posible en el movimiento, porque moverse durante todo un tiempo no es estar en la misma disposición en cada uno de sus instantes. Así, pues, todos estos cambios instantáneos son términos de un movimiento continuo, y, así, la generación es el término de una alteración de la materia, y la iluminación es el término del movimiento local del cuerpo iluminado. Pero el movimiento local del ángel no es el término de ningún otro movimiento continuo, sino que, por sí mismo, es un movimiento distinto e independiente de todo otro movimiento. Por eso, es insostenible decir que durante todo un tiempo dado está en un lugar y en su último instante está en otro, sino que es necesario determinar el último instante en el que estuvo en el lugar precedente. Pero donde hay muchos *ahora,* necesariamente hay tiempo, ya que el tiempo no es más que la enumeración de lo primero y de lo segundo en el movimiento. Por lo tanto, hay que concluir que el movimiento del ángel se realiza en el tiempo, el cual será continuo o discontinuo según lo sea el movimiento, puesto que la continuidad del tiempo proviene de la continuidad del movimiento, como se dice en IV *Physic.*[9], pues el ángel puede moverse de ambas maneras, como dijimos (a.1).

Pero este tiempo, sea o no continuo, nada tiene de común con el tiempo que mide el movimiento del cielo y por el que se miden todos los seres corpóreos cuyos cambios dependen del movimiento del cielo, porque el movimiento del ángel no depende del movimiento de los cielos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si el tiempo que mide el movimiento del ángel es discontinuo, una sucesión de instantes, no es proporcionado al tiempo que mide el movimiento de los seres corporales, que es continuo, puesto que no son del mismo orden. Pero si fuese continuo, hay proporcionalidad, si bien no fundamentada en la proporción existente entre el motor y el móvil, sino en la existente entre las magnitudes en movimiento. Además, la velocidad del movimiento del ángel no depende de la cantidad de su virtud, sino de la determinación de su voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La iluminación es el término del movimiento, y es una alteración y no un movimiento local en el sentido de que la luz llegue primero a lo más cercano y después a lo más lejano. En cambio, el movimiento del ángel es local y no es término de movimiento. Por tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella objeción se refiere al tiempo continuo. Pero el tiempo que mide el movimiento del ángel puede no ser continuo, y, en este caso, en un determinado instante el

8. Cf. AVERROES, *In Phys.* l.6 comm.59 (4,284 I). 9. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 219a13): S. Th. lect.17 n.5.

ángel puede estar en un lugar, y en otro instante en otro, sin necesidad que entre ambos medie tiempo alguno. En el caso que el tiempo, del movimiento del ángel sea continuo, el ángel, durante todo el tiempo que precede al último instante, pasa por una infinidad de lugares, como expusimos anteriormente (a.2). Sin embargo, si en parte está en uno de los lugares continuos y en parte en otro, no se debe a que su sustancia sea divisible, sino a que su virtud se aplica a una parte del primer lugar y a otra del segundo, como también dijimos (a.1).

CUESTIÓN 54

Sobre el conocimiento de los ángeles [a]

Después de haber tratado lo referente a la sustancia del ángel, ahora hay que adentrarse en el estudio de su conocimiento. El análisis abarcará cuatro partes, pues primero hay que estudiar lo referente a la capacidad cognoscitiva del ángel; segundo, su medio de conocer; tercero, de lo que él conoce; cuarto, de su modo de conocer.

La cuestión referente a la capacidad cognoscitiva del ángel plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. En el ángel, ¿conocer y sustancia son lo mismo?—2. En el ángel, ¿ser y sustancia son lo mismo?—3. Su sustancia, ¿es o no es su capacidad intelectiva?—4. En el ángel, ¿hay o no hay entendimiento agente y posible?—5. En los ángeles, ¿hay o no hay alguna otra potencia cognoscitiva además del entendimiento?

a. En esta primera cuestión sobre el conocimiento de los ángeles, Santo Tomás se propone encuadrar exactamente su función cognoscitiva. Aparecen una serie de nociones pertenecientes a su filosofía general y sobre las cuales aquí sólo es posible hacer alguna consideración muy elemental. En todas las criaturas, incluidos, por tanto los ángeles, Santo Tomás hace una primera distinción entre esencia y existencia; la esencia de cosas que pueden existir de suyo o por sí mismas recibe también el nombre de *sustancia,* la cual se distingue de los *accidentes* o de cosas que sólo pueden existir en cuanto adheridas a otras, como, por ejemplo, la blancura. La distinción entre esencia (sustancia) y existencia se sitúa en el orden entitativo. La intelección, en cambio, pertenece al orden de lo dinámico o de la actividad, la cual en las criaturas se distingue siempre de la entidad. Teniendo en cuenta estas indicaciones sumarias, se puede comprender el razonamiento de Santo Tomás en los tres primeros artículos, en los cuales aparece reiteradamente la apelación a la distinción primordial entre Creador y criaturas. El artículo cuarto tiene su origen, sin duda, en la doctrina psicológica de Santo Tomás sobre el entendimiento humano. En el hombre hay un entendimiento *agente* (cf. 1 q.79 a.4-5) que cumple la función de abstraer las especies o formas inteligibles a partir de las cosas materiales; entendimiento *posible* es el que realiza propiamente el acto de entender aquello que el agente hizo inteligible. En el ángel no hay lugar a esta distinción; si a veces se le atribuye por las razones indicadas en la solución segunda, se emplea un lenguaje «equívoco» del que Santo Tomás dice que no debe ser tenido en consideración. En este mismo artículo cuarto Santo Tomás hace una distinción entre *saber* y *considerar,* que él mismo explica más adelante (cf. q.58 a.1). En las criaturas el saber o conocer puede darse en estado latente, como ocurre en todo aquello de que alguien tiene conocimiento, aunque no lo advierte en un momento dado; considerar significa el acto mismo de reflexionar sobre una cosa. Sólo en Dios saber y considerar se unifican totalmente, porque sólo Él tiene visión actual de cuanto existe o puede existir. El artículo quinto es simple consecuencia de lo dicho en la cuestión 50 acerca de la naturaleza puramente espiritual de los ángeles. Es de notar la reiterada apelación de Santo Tomás al orden o perfección del universo, del que estas criaturas forman la parte más importante. Al final de la respuesta a las objeciones, Santo Tomás habla de una fantasía «proterva» de los demonios, consistente no en que tengan propiamente fantasía, la cual es una potencia sensitiva, sino en que cometen errores o sufren engaños parecidos a los que en nosotros proceden de la fantasía. Para ulteriores explicaciones, cf. 1 q.58 a.5 (la parte final). La protervia es una actitud de especial rebeldía frente a las verdades pertenecientes a la fe (cf. q.58 a.5 al fin).

ARTÍCULO 1

En el ángel, entender, ¿es o no es su sustancia?

De Subst. Separat. c.13.

Objeciones por las que parece que en el ángel entender es su sustancia:

1. El ángel es más sublime y más simple que el entendimiento agente del alma. Pero la sustancia del entendimiento agente es su acción, como nos consta por Aristóteles en el III *De Anima*[1] y por su Comentarista[2]. Por lo tanto, con mucho mayor motivo la sustancia del ángel es su acción, que es entender.

2. Más aún. El Filósofo en el XII *Metaphys.*[3] dice: *La acción del entendimiento es vida.* Pero como para los *vivientes vivir es ser,* como se dice en II *De anima*[4], parece que la vida sea la esencia. Por lo tanto, la acción del entendimiento es la esencia del ángel que entiende.

3. Todavía más. Si los extremos son una misma realidad, el medio no difiere de ellos, porque más dista un extremo de otro que de lo intermedio. Pero en el ángel el entendimiento y lo entendido son lo mismo, al menos cuando entiende su esencia. Por lo tanto, el acto de entender, que ocupa el lugar medio entre el entendimiento y lo entendido, es lo mismo que la sustancia del ángel que entiende.

En cambio, la acción de una cosa difiere más de su propia sustancia que de su ser. Pero no hay nada creado cuyo ser se identifique con su sustancia, puesto que, como ya dijimos (q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; q.44 a.1), esto sólo le corresponde a Dios. Por lo tanto, ni la acción del ángel ni la de cualquier otra criatura es su sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la acción del ángel o la de cualquier otra criatura sea sustancia. Propiamente hablando, la acción es la actualidad de una facultad, como el ser es la actualidad de la sustancia o de la esencia. Es imposible que sea su propia actualidad una cosa que no es acto puro, sino que está mezclada con la potencia, porque actualidad se opone a potencialidad. Sólo Dios es acto puro. Por lo tanto, sólo la sustancia de Dios es su propio ser y su propio obrar.

Además, si el entender del ángel fuese su sustancia, sería necesario que fuera subsistente. Pero el entender subsistente, como cualquier otra forma abstracta subsistente, tiene que ser algo único. Por eso, la sustancia del ángel no se distinguiría de la sustancia de Dios, que es el mismo ser subsistente, ni de la sustancia de otro ángel.

También, si el ángel fuera su mismo entender, no podría haber en el entender grados más o menos perfectos, ya que esto radica en la diversidad de participación del acto de entender.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que el entendimiento agente es su acción, no se trata de una atribución esencial, sino por concomitancia, ya que, desde el momento en que la sustancia del entendimiento agente está en acto, la acompaña con toda inmediatez posible su acción. Esto no puede decirse del entendimiento posible, el cual no ejecuta sus acciones hasta que no ha sido puesto en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* Respecto al vivir, la vida no es lo que la esencia respecto al ser, sino lo que la carrera al correr, pues estas dos palabras significan el acto en abstracto y en concreto, respectivamente. Por lo tanto, algunas veces la palabra *vida* es tomada por esencia, según aquello que dice Agustín en el libro *De Trin.*[5]: *La memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia, una sola vida.* Pero no es éste el sentido dado por el Filósofo cuando dice: *La acción del entendimiento es vida*[6].

3. *A la tercera hay que decir:* La acción que pasa a algo exterior, en realidad es algo medio entre el agente y el sujeto que recibe la acción. Pero la acción que permanece en el agente no es realmente algo intermedio, sino sólo según nuestro modo de entender, porque, realmente, hay unión entre sujeto y objeto. Del hecho de que lo entendido se haga una misma realidad con quien en-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a18): S. Th. lect.10, n.732. 2. AVERROES, comm.19 (6,162 C). 3. ARISTÓTELES, 11 c.7 n.7 (BK 1072b27): S. Th. lect.8 n.2544. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 415b13): S. Th. lect.7 n.319. 5. L.10 c.11: ML 42,983. 6. ARISTÓTELES, l.c. n.3.

tiende, deriva el entender como si fuera un efecto distinto de ambos.

ARTÍCULO 2

En el ángel, entender, ¿es o no es su ser?

Objeciones por las que parece que en el ángel entender es su ser:

1. *En los vivientes, vivir es ser,* se dice en II *De anima* [7]. Pero entender es un cierto vivir, como se dice allí mismo[8]. Por lo tanto, el entender del ángel es su ser.

2. Más aún. La misma relación que hay entre las causas, la hay entre los efectos. Pero la forma por la que el ángel es, se identifica con la forma por la que entiende, al menos a sí mismo. Por lo tanto, su entender es su ser.

En cambio, el entender del ángel es su movimiento, como nos consta por Dionisio en c.4 *de Div. Nom.* [9] Pero ser no es movimiento. Por lo tanto, el ser del ángel no es su entender.

Solución. *Hay que decir:* La acción del ángel no es su ser, como tampoco lo es la acción de ninguna criatura. Como se dice en IX *Metaphys.*[10], hay un doble género de acción. 1) *Una,* que pasa a algo exterior y produce en ello una pasión. Ejemplo: quemar y cortar. 2) *Otra,* que no pasa al exterior, sino que permanece en el agente. Ejemplo: sentir, entender y querer. Estas no modifican nada exterior, sino que se consuman en el mismo agente. Si se trata de la primera, es evidente que no hay lugar para afirmar que sea el propio ser del agente, ya que el ser del agente es algo que está dentro de él; y este tipo de acciones consiste en algo que pasa del agente al paciente. En cuanto a la segunda, esencialmente requiere ser infinita, bien absolutamente, bien en cierto modo. *Absolutamente,* como entender, cuyo objeto es lo verdadero; o querer, cuyo objeto es el bien. Ambas cosas se identifican con el ser, por lo cual, los actos de entender y de querer están referidos a todo y ambos reciben su especie de su objeto. *En cierto modo,* como lo es el acto de sentir, que llega a todo lo sensible. Así, la vista abarca todo lo visible. En cambio, el ser de la criatura está determinado a una sola cosa en cuanto al género y en cuanto a la especie; y solamente el ser de Dios es un ser absolutamente infinito, que comprehende en sí todas las cosas, como dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.* [11] Por eso, sólo el ser divino es su entender y su querer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Vivir,* unas veces se emplea para designar el ser viviente; otras, para indicar las acciones vitales, es decir, aquellas por las que se comprueban que un ser es viviente. Y éste es el sentido en el que el Filósofo dice que *entender es un cierto vivir,* ya que allí mismo distingue los diversos grados de vida, en conformidad con las distintas operaciones vitales.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del ángel es la razón de todo su ser. Pero no es la razón de todo su entender, porque no puede entender todas las cosas por sus esencias. Por eso, en cuanto tal esencia y por su razón propia, se compara con el ser del ángel. Pero se compara con su entender por la razón del objeto más universal, esto es, del ser o de lo verdadero. Así, se comprende que, si bien la forma es la misma, sin embargo, no es principio del ser y del entender. Por eso hay que concluir: el entender del ángel no es su ser.

ARTÍCULO 3

La potencia intelectiva del ángel, ¿es o no es su esencia?

Infra q.77 a.1; q.79 a.1.

Objeciones por las que parece que en el ángel la potencia intelectiva no es algo distinto a su esencia:

1. Mente y entendimiento indican la potencia intelectiva. Pero Dionisio, en muchos lugares de sus libros[12], llama a

7. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 415b13): S. Th. lect.7 n.319. 8. ARISTÓTELES, *De Anima 2* c.2 n.2 (BK 413a23): S. Th. lect.3 n.255. 9. § 8: MG 3,704: S. Th. lect.8. 10. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a23): S. Th. lect.8 n.1862. 11. §4: MG 3,817: S. Th. lect.1. 12. Cf. *De Cael. Hier.* c.2 § 1; c.6 § 1; c.12 § 2: MG 3,137.200.292; *De Div. Nom.* c.7 § 2: MG 3,868.

los ángeles *mentes* o *entendimientos.* Por lo tanto, el ángel es su potencia intelectiva.

2. Más aún. Si la potencia intelectiva en el ángel es algo distinto de su esencia, es necesario que sea un accidente, pues llamamos accidente de un ser a lo que está fuera de su esencia. Pero *la forma simple no puede ser sujeto,* como dice Boecio en el libro *De Trin.* [13] Por lo tanto, el ángel no sería forma simple. Y esto va contra lo ya establecido (q.50, a.2).

3. Todavía más. Agustín, en XII *Confess.*[14], dice: *Dios hizo la naturaleza angélica cerca de sí, y la materia prima cerca de la nada.* Esto parece indicar que el ángel, como más cercano a Dios, es más simple que la materia prima. Pero la materia prima es su propia potencia. Por lo tanto, con mayor motivo el ángel es su potencia intelectiva.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.11 *Angel. hier.*[15]: *Los ángeles se dividen en sustancia, virtud y operación.* Por lo tanto, una cosa es en ellos la sustancia, otra la virtud y otra la operación.

Solución. *Hay que decir:* Ni en el ángel ni en ninguna criatura la potencia operativa es lo mismo que la esencia. Se demuestra así: Como la potencia se relaciona con el acto, es necesario que, conforme a la diversidad de actos, haya diversidad de potencias. Por eso se dice que a cada acto propio le corresponde su potencia propia. La esencia de todo ser creado difiere de su ser, y, como ya dijimos (a.1; q.44 a.1), se relaciona con él como la potencia con el acto. El acto que le corresponde a la potencia operativa es la acción. Pero en el ángel, ser y entender no son una misma cosa, como tampoco hay en ningún otro ser creado alguna acción que sea lo mismo que su ser. Por lo tanto, la esencia del ángel no es su potencia intelectiva, ni tampoco en un ser creado su potencia operativa es su esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel es llamado *entendimiento* y *mente,* porque en él no hay más conocimiento que el intelectual. El conocimiento del alma en parte es intelectual y en parte es sensitivo.

2. *A la segunda hay que decir:* La forma simple que simultáneamente es acto puro no puede ser sujeto de ningún accidente, porque el sujeto se relaciona con el accidente como la potencia con el acto. Un acto así sólo lo es Dios. En este sentido habla Boecio. En cambio, la forma simple que no es su ser, sino que se relaciona con él como la potencia con el acto, puede ser sujeto de accidentes, y, en particular, de los que se derivan de la especie, ya que éstos pertenecen a la forma; como, por el contrario, los del individuo no extensibles a toda la especie, derivan de la materia, principio de individuación. En este último sentido es simple la forma del ángel.

3. *A la tercera hay que decir:* La potencia de la materia se relaciona con el ser sustancial, y, en cambio, la potencia operativa lo hace con el ser accidental. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTÍCULO 4

En el ángel, ¿hay o no hay entendimiento agente y posible?

Infra q.79 a.3; *Cont. Gentes* 1,96.

Objeciones por las que parece que en el ángel hay entendimiento agente y posible:

1. El Filósofo, en III *De Anima*[16], dice: *Así como en toda naturaleza hay algo que es principio de toda pasividad y algo principio de toda actividad, así también lo hay en el alma.* Pero el ángel es una determinada naturaleza. Por lo tanto, en él hay entendimiento agente y posible.

2. Más aún. Como consta en III *De Anima*[17]*,* lo propio del entendimiento posible es recibir; lo propio del entendimiento agente, iluminar. Pero un ángel recibe la iluminación del ángel superior e ilumina al inferior. Por lo tanto, en él hay entendimiento agente y posible.

En cambio está el hecho de que en nosotros hay entendimiento agente y posible por razón de las imágenes, que son al entendimiento posible lo que los colo-

13. C.2: ML 64,1250. 14. C.7: ML 32,828. 15. *De Cael. Hier.* c.11 §2: MG 3,284. 16. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728. 17. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 429a15): S. Th. lect.7 n.675; c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728.

res a la vista, y al entendimiento agente lo que los colores a la luz, como consta en III *De Anima*[18]. Pero en el ángel no hay imágenes. Por lo tanto, tampoco en él hay entendimiento agente y posible.

Solución. *Hay que decir:* La necesidad de admitir en nosotros un entendimiento posible se debe al hecho de que, a veces, estamos en potencia para entender y, a veces, estamos en acto. Por eso, es necesario que exista una facultad que, antes de entender, esté en potencia con respecto a lo inteligible, y que pase a acto cuando lo conoce y después cuando los piensa. Esta es la facultad llamada entendimiento posible. La necesidad de admitir el entendimiento agente proviene del hecho de que las naturalezas de lo material que son las que nosotros conocemos, no existen fuera del alma en estado inmaterial y actualmente inteligible, sino que, tal como existen fuera del alma, sólo son inteligibles en potencia; por lo cual es necesario que exista alguna facultad que las haga inteligibles en acto. Esta es la facultad llamada entendimiento agente.

Pero en los ángeles no se da ninguna de estas dos necesidades, puesto que nunca está en pura potencia para entender lo que entienden por naturaleza, ni sus objetos son inteligibles en potencia, sino en acto; pues, ante todo y sobre todo, entiende lo inmaterial, como se demostrará (q.34 a.7; q.85 a.1). Así, en ellos no puede haber entendimiento agente ni posible, a no ser equívocamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo, como se deduce de sus mismas palabras, entiende que estas dos cosas las poseen todas las naturalezas en las que se da el ser engendradas o hechas. En el ángel la ciencia no es engendrada, sino infundida. Por lo tanto, no es necesario que tenga entendimiento agente y posible.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo propio del entendimiento agente es iluminar, pero no a otro ser inteligente, sino lo inteligible potencialmente, en cuanto que, por la abstracción, lo hace inteligible en acto. Y lo propio del entendimiento posible es estar en potencia respecto a los objetos connaturales de su conocimiento, y, algunas veces, ser reducido a acto. Por lo tanto, que un ángel ilumine a otro no pertenece a la razón de entendimiento agente; como tampoco pertenece a la razón de entendimiento posible el hecho de que sea iluminado en lo referente a los misterios sobrenaturales, para cuyo conocimiento algunas veces está en potencia. Si alguien prefiere llamar a esto entendimiento agente o posible, tomará las palabras en sentido equívoco, aunque, por lo demás, la cuestión de nombres no debe preocupar.

ARTÍCULO 5

En los ángeles, ¿hay o no hay sólo conocimiento intelectivo?

Cont. Gentes 3,108; *De Malo* q.16 a.1 ad 14.

Objeciones por las que parece que en el ángel no hay sólo conocimiento intelectivo:

1. Agustín, en VIII *De civ. Dei*[19], dice: *En los ángeles hay vida que entiende y siente.* Por lo tanto, en ellos hay potencia sensitiva.

2. Más aún. Isidoro dice[20] que los ángeles conocieron muchas cosas por experiencia. Pero la experiencia se forma de muchos recuerdos, como se dice en I *Metaphys.*[21] Por lo tanto, en ellos hay potencia memorativa.

3. Todavía más. Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[22] dice que en los demonios hay *fantasía desenfocada.* Pero la fantasía pertenece al poder imaginativo. Por lo tanto, en los demonios hay poder imaginativo. Por lo mismo, también en los ángeles, porque son de la misma naturaleza.

En cambio está lo que dice Gregorio en la *Homilía de la Ascensión*[23]: *El hombre siente como los animales y entiende como los ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* En nuestra alma hay facultades cuyas operaciones se ejecutan por medio de órganos corpóreos. Estas fuerzas son actos de algunas

18. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a15): S. Th. lect.10 n.728; c.7 n.3 (BK 431a14): S. Th. lect.12 n.770. 19. C.6: ML 41,231. 20. *Sent.* 1 c.10: ML 83,556. 21. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.4 (BK 980b29): S. Th. lect.1 n.17. 22. § 23: MG 3,725. 23. *In Evang.* l.2 hom.29: ML 76,1214.

partes determinadas del cuerpo. Ejemplo: la vista en el ojo; el oído en la oreja. En cambio, hay otras fuerzas del alma cuyas operaciones no son ejecutadas por órganos corpóreos. Ejemplo: el entendimiento y la voluntad. Estas no son acto de ninguna parte del cuerpo. Como se desprende de lo dicho anteriormente (q.51 a.1), los ángeles no tienen cuerpos a los que estén unidos por naturaleza. Por lo tanto, de todas las fuerzas indicadas, no le cuadran más que el entendimiento y la voluntad.

Esto mismo es admitido por el Comentarista cuando en XII *Metaphys.*[24] dice que las sustancias separadas se dividen en entendimiento y voluntad. Es también lo que le corresponde al orden del universo para que la criatura intelectual suprema sea totalmente intelectual, y no sólo en parte, como lo es nuestra alma. Esta es la razón por la que los ángeles son llamados *Entendimientos* y *Mentes,* como dijimos (a.3 ad 1).

Respuesta a las objeciones[25]**:** A las objeciones planteadas hay que responder de una doble manera. 1) *Una,* diciendo que los textos citados expresan la opinión de quienes sostienen que los ángeles y los demonios tienen cuerpos unidos naturalmente a ellos. Esta opinión con frecuencia la utiliza Agustín en sus libros, aun cuando no sea su intención suscribirla. Por eso en XXI *De Civ. Dei*[26] dice: *Sobre esta cuestión no hay que devanarse mucho los sesos.*

2) También puede responderse que aquellas autoridades, y otras parecidas, hay que entenderlas por cierta semejanza. Porque, como quiera que el sentido percibe con certeza su objeto sensible propio, en el uso de los escritores estaba la palabra *sentir* para indicar la certeza de la percepción intelectual. Por eso también es llamada *sentencia.* La *experiencia* puede ser atribuida a los ángeles por razón de la semejanza existente entre los objetos del conocimiento, aunque no la haya entre las facultades cognoscitivas. En nosotros hay experiencia cuando conocemos lo singular por medio de los sentidos; los ángeles conocen lo singular, como quedará demostrado más adelante (q.57 a.2), pero no por los sentidos. Sin embargo, en los ángeles es admisible la *memoria* en el sentido en el que Agustín[27] lo atribuye a la mente; aunque no les es atribuible en cuanto parte del alma sensitiva. Lo mismo cabe decir con respecto a la *fantasía desenfocada,* que se atribuye a los demonios por tener una falsa estimación práctica de lo verdadero y lo bueno. Entre nosotros, las equivocaciones provienen precisamente de la fantasía, que nos impulsa a adherirnos a las imágenes de las cosas como si fueran las cosas. Esto es comprobable en los que están dormidos y en los locos.

CUESTIÓN 55

Sobre el medio del conocimiento angélico [a]

Ahora hay que tratar lo referente al medio del conocimiento angélico. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

24. AVERROES, comm.36 (8,318 H). 25. Es la primera vez que ofrece una respuesta global a lo objetado. 26. C.10: ML 41,724. 27. *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983.

---

a. Dios conoce todas las cosas en Sí mismo, o a través de Sí mismo, y no necesita servirse de ningún medio de conocimiento. Pero el ángel es criatura limitada, que no refleja en su propia naturaleza la totalidad de lo existente. Por eso necesita un medio que le haga las cosas inteligibles; ese medio está constituido por lo que se llaman *especies cognoscitivas.* El hombre posee estas especies, elaborándolas él mismo, mediante un proceso de abstracción que tiene como punto de partida las cosas materiales. Para el ángel el proceso de abstracción es imposible; él recibe las especies directamente de Dios, que se las infunde o imprime en el momento mismo de crearlo (cf. q.56 a.2), por lo cual, desde ese momento posee un conocimiento completo de lo perteneciente al ámbito de la creación, con las salvedades de que se habla más adelante, en la q.57 a.3-4.

1. Los ángeles, ¿lo conocen todo por su sustancia o por algunas especies?—2. Si es por las especies, ¿se trata de especies naturales o de especies tomadas de las cosas?—3. Los ángeles superiores, ¿conocen o no conocen por especies más universales que los ángeles inferiores?

ARTÍCULO 1

Los ángeles, ¿lo conocen o no lo conocen todo por su sustancia?

Infra q.84 a.2; q.87 a.1; 1-2 q.50 a.6; q.51 a.1 ad 2; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.[a] q.2 a.1; l.3 d.14 a.1 q.[a]2; *De Verit.* q.8 a.8; *Cont. Gentes* 2,98.

Objeciones por las que parece que los ángeles lo conocen todo por su sustancia:

1. Dionisio, en el c.7 *De Div. Nom.*[1], dice: *Los ángeles saben lo que hay en la tierra por la naturaleza propia de la mente.* Pero la naturaleza del ángel es su esencia. Por lo tanto, el ángel conoce por su esencia.

2. Más aún. Según el Filósofo en XII *Metaphys.*[2] y en III *De anima*[3], *en los seres que no tienen materia, el entendimiento es lo mismo que lo entendido.* Pero lo entendido se identifica con el que entiende en razón de aquello por lo que es entendido. Por lo tanto, en los seres que no tienen materia, como los ángeles, aquello por lo que entienden es la misma sustancia del que entiende.

3. Todavía más. Todo lo que está en otro tiene el modo de ser de aquello en que se encuentra. Pero el ángel tiene naturaleza intelectual. Por lo tanto, todo lo que hay en él tiene modo de ser inteligible. Pero en él están todas las cosas, porque las inferiores están en los seres superiores esencialmente; y las superiores están en las inferiores por participación. Así, dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[4]: *Dios lo reúne todo en todos.* Es decir: Todas las cosas en todos los seres. Por lo tanto, el ángel lo conoce todo en su propia sustancia.

En cambio está lo que dice Dionisio en el mismo capítulo[5]: *Los ángeles son iluminados por las razones de las cosas.* Por lo tanto, conocen por las razones de las cosas y no por la propia sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Aquello por lo que el entendimiento entiende es para el entendimiento que entiende como su forma, porque la forma es aquello por lo que el agente actúa. Pero para que una potencia esté totalmente actuada por una forma, es necesario que la forma contenga todo aquello a lo que alcanza la potencia. Aquí radica el que en los seres corruptibles la forma no actúe completamente la potencia de la materia, ya que ésta se extiende a más de lo que contiene la forma de este o de aquel ser. Pero la potencia intelectiva del ángel se extiende a todas las cosas, porque el objeto del entendimiento es el ser o la verdad universal. Sin embargo, la esencia del ángel no comprehende en sí mismo todas las cosas, pues se trata de una esencia determinada en un género y una especie. Comprehenderlo todo en sí mismo absoluta y perfectamente es propio de la esencia divina, infinita. Por lo tanto, sólo Dios lo conoce todo por su esencia. En cambio, el ángel por su esencia no puede conocerlo todo, sino que, para conocer algo, necesita que su entendimiento sea enriquecido con algunas especies.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando se dice que el ángel conoce las cosas según su naturaleza, la partícula *según* no determina el medio del conocimiento, ya que éste es la imagen de lo conocido, sino la facultad cognoscitiva que le corresponde al ángel según su naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el sentido en acto sea lo sensible en acto, como se dice en III *De anima*[6], no quiere decir que la facultad sensitiva sea la imagen sensible que hay en el sentido, sino que de ambos, como de acto y potencia, se hace una sola cosa. Que el entendimiento en acto sea lo entendido en

1. §2: MG 3,869: S. Th. lect.3. 2. ARISTÓTELES, 11 c.9 n.5 (BK 1075a3): S. Th. lect.11. 3. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 430a3): S. Th. lect.9,724. 4. § 7; MG 3,701: S. Th. lect.5. 5. *De Div. Nom.* c.4 § 1: MG 3,692: S. Th. lect.1. 6. ARISTÓTELES, c.2 n.6 (BK 426a10).

acto, no es porque la sustancia del entendimiento sea la imagen por la que entiende, sino porque aquella imagen es su forma. Por lo tanto, decir[7]: *En las cosas que no tienen materia el entendimiento es lo mismo que lo entendido,* equivale a decir: *El entendimiento en acto es lo entendido en acto.* Lo entendido en acto lo es precisamente por ser inmaterial.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo que es inferior al ángel y lo que le es superior, está en cierto modo en su sustancia, pero no perfectamente y según su razón propia, puesto que la esencia del ángel, por ser finita, se distingue por su razón propia de la de los otros seres; sino que está según cierta razón común. En cambio, en la esencia de Dios están todas las cosas de modo perfecto y por su razón propia, como en la primera y universal fuerza operativa, de la cual procede cuanto hay en los seres, sea propio o común. De aquí que Dios tenga conocimiento propio de todas las cosas por su esencia; pero no el ángel, que sólo tiene un conocimiento general.

ARTÍCULO 2

Los ángeles, ¿conocen o no conocen por las especies tomadas de las cosas?

In Sent. l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.1 ad 2; *De Verit.* q.8 a.9; *Cont. Gentes* 2,96.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen por las especies tomadas de las cosas:

1. Todo lo que es entendido lo es porque hay una imagen suya en quien entiende. Pero la semejanza de algo que está en otro, o bien está allí de modo ejemplar, de forma que aquella semejanza sea la causa del objeto; o a modo de imagen, y, por lo tanto, causada por él. Luego es necesario que toda la ciencia de quien entiende, o sea la causa de lo entendido o esté causada por ello. Pero la ciencia de los ángeles no es la causa de los seres de la naturaleza, pues sólo lo es la ciencia divina. Por lo tanto, es necesario que las especies por las que conoce el entendimiento angélico sean tomadas de las cosas.

2. Más aún. La luz angélica es más potente que la del entendimiento agente en nuestra alma. Pero la luz del entendimiento agente abstrae de las imágenes las especies inteligibles. Por lo tanto, la luz del entendimiento agente puede abstraer especies de lo sensible. Así, nada impide decir que el ángel entiende por medio de especies tomadas de las cosas.

3. Todavía más. Las especies que están en el entendimiento sólo distinguen lo presente de lo distante por proceder de las cosas sensibles. Por tanto, si los ángeles no entienden mediante especies tomadas de las cosas, su conocimiento no distinguirá lo próximo de lo distante, y su desplazamiento en el espacio será inútil.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[8]: *El conocimiento que los ángeles tienen de Dios no lo toman de lo divisible ni de lo sensible.*

Solución. *Hay que decir:* Las especies por las que los ángeles entienden no están tomadas de lo sensible, sino que les son connaturales. Es necesario saber que hay distinción y orden entre las sustancias espirituales, como hay orden y distinción entre los corporales. En éstas sucede que los cuerpos supremos tienen la potencia de su naturaleza totalmente colmada por la forma; mientras que en los cuerpos de aquí abajo, la potencia no está totalmente colmada por la forma, sino que, por la acción de algún agente, unas veces adquieren una forma, y, otras veces, otra.

Asimismo, las sustancias intelectuales inferiores, esto es, las almas humanas, tienen la potencia intelectual naturalmente incompleta; y se va completando gradualmente conforme toman las especies inteligibles de las cosas. Pero la potencia intelectual de las sustancias espirituales superiores, o sea, la de los ángeles, por naturaleza está repleta de especies inteligibles, por cuanto que poseen especies inteligibles connaturales para entender todo lo que naturalmente pueden conocer.

Esto mismo se puede comprobar examinando el modo de ser de estas sustancias. Las espirituales inferiores, esto es, las almas, tienen un ser afín con el cuerpo, en cuanto son formas de los cuer-

7. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 n.12 (BK 430a3). 8. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2.

pos. Así, por su mismo modo de ser les corresponde obtener de los cuerpos y por los cuerpos su perfección intelectual, pues, de no ser así, en vano se unirían a los cuerpos. En cambio, las sustancias superiores, esto es, los ángeles, están totalmente desligadas de los cuerpos, ya que subsisten de modo inmaterial y en estado inteligible. De aquí que obtengan su perfección intelectual de un efluvio inteligible por el que recibieron de Dios, junto con su naturaleza intelectual, las especies de las cosas conocidas. Por eso, Agustín, en II *Super Gen. ad litt.*[9], dice: *Las otras cosas que están por debajo de los ángeles fueron creadas de tal manera que, primero fueron hechas en el conocimiento de la criatura racional y, después, en su género propio.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la mente de los ángeles están las semejanzas de las criaturas, pero no tomadas de ellas, sino de Dios, que es la causa de las criaturas y en quien primeramente existen las semejanzas de las cosas. Por eso Agustín dice en el mismo libro[10]: *Así como la razón, por la que es producida la criatura, antes está en la Palabra de Dios que en la criatura producida, así también el conocimiento de esta razón se produce primero en la criatura intelectual, y después viene la producción de la criatura.*

2. *A la segunda hay que decir:* Para ir de un extremo a otro hay que pasar por el medio. Pero la forma de la imaginación, que, si bien no tiene materia, está, sin embargo, sometida a las condiciones materiales, es algo intermedio entre el ser de la forma que hay en la materia y el de la forma que tiene el entendimiento abstraída de la materia y de las condiciones materiales. Por eso, cualquiera que sea el poder del entendimiento angélico, no puede hacer que las formas materiales pasen al estado inteligible si primero no las hace pasar al estado de formas imaginarias. Y esto es imposible porque carece de imaginación, como dijimos (q.54 a.5). Pero, incluso admitiendo que pudiese abstraer especies inteligibles de las cosas materiales, no lo haría; porque, teniendo como tiene especies inteligibles connaturales, no las necesita.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento del ángel no distingue entre lo próximo y lo lejano localmente. Y, sin embargo, no por esto es inútil su movimiento local, puesto que no se mueve para adquirir conocimientos, sino para hacer algo en algún lugar.

ARTÍCULO 3

Los ángeles superiores, ¿conocen o no conocen por especies más universales que los ángeles inferiores?

Infra q.89 a.1; *In Sent.* 1.2 d.3 p.2 q.2 a.2; *De Verit.* q.8 a.10; *Cont. Gentes* 2,98; *De Anima* a.7 ad 5; a.18; *De Causis* lect.10.

Objeciones por las que parece que los ángeles superiores no conocen por especies más universales que los ángeles inferiores:

1. Lo universal parece ser aquello que es abstraído de lo particular. Pero los ángeles no entienden por especies abstraídas de las cosas. Por lo tanto, no puede decirse que las especies del entendimiento angélico sean más o menos universales.

2. Más aún. Lo que se conoce en particular, se conoce más perfectamente que lo conocido en general, porque conocer algo en general, en cierto modo, está entre la potencia y el acto. Por lo tanto, si los ángeles superiores conocen por formas más universales que los inferiores, se sigue que tienen una ciencia más imperfecta. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. Una misma cosa no puede ser la razón propia de muchas. Pero si el ángel conoce por una sola forma universal las diversas cosas que el inferior conoce por muchas formas particulares, se sigue que el ángel inferior usa la misma forma universal para conocer cosas diversas. Por lo tanto, no podrá tener conocimiento propio de unas y de otras. Esto es inadmisible.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.12 *Ángel, hier.*[11]: Los ángeles superiores participan de la ciencia más en universal que los inferiores. Y en el libro *De Causis*[12] se dice que los ángeles superiores tienen formas más universales.

9. § 8: ML 34,269. 10. *De Gen. ad Litt.* 1.2 c.8: ML 34,269. 11. *De Cael. Hier.* c.12 § 2: MG 3,292. 12. § 9 (BA 173).

Solución. *Hay que decir:* El hecho de que entre los seres haya algunos que son superiores a otros, se debe a que aquéllos están más próximos y son más semejantes al ser primero, Dios. Pero en Dios toda la plenitud del conocimiento intelectual está contenida en un solo principio, esto es, la esencia divina, por la que Dios conoce todas las cosas. Pero esta plenitud intelectual, en los entendimientos creados, es inferior y menos simple. Por eso, es necesario que lo que Dios conoce por una sola forma, los seres inferiores lo conozcan por muchas; y tantas más cuanto mayor sea la inferioridad de su entendimiento.

Así, pues, cuanto más elevado sea el ángel, con tantas menos especies puede entender la universalidad de lo inteligible, y es necesario que éstas sean más universales en el sentido de que cada una se extienda a más cosas. Un ejemplo aproximado de esto lo podemos encontrar en nosotros mismos. Hay quienes no pueden captar la verdad intelectual a no ser que se les explique con todos sus pormenores; esto es así por la debilidad de su entendimiento. En cambio, hay quienes, por tener un entendimiento más vigoroso, con pocos principios captan mucho.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que el universal es abstraído de los singulares debido a que el entendimiento que lo conoce toma sus conocimientos de las cosas, es en él accidental. Por lo tanto, si existiera un entendimiento que no tomase sus conocimientos de las cosas, el universal conocido no sería el resultado de una abstracción, sino que, en cierto modo, sería anterior a las mismas cosas, bien en el orden causal, que es como están las razones universales de las cosas en la Palabra de Dios; bien, al menos, en el orden de la naturaleza, que es como están las razones universales de las cosas en el entendimiento angélico.

2. *A la segunda hay que decir:* Conocer algo en general, puede entenderse de dos maneras. 1) *Una,* por parte de lo conocido, esto es, cuando solamente se conoce la naturaleza universal del objeto. En este caso, el conocimiento es imperfecto. Así, conocería imperfectamente al hombre quien sólo supiera que es animal. 2) *Otra,* por parte del medio de conocer. En este caso conocer una cosa en universal es más perfecto. Pues más perfecto es el entendimiento que puede conocer muchas cosas que quien no puede.

3. *A la tercera hay que decir:* Una misma cosa no puede ser la razón propia y adecuada de muchas. Pero, si es excelente, puede tomarse como razón propia y como semejanza de cosas distintas. Ejemplo: así como en el hombre hay una prudencia universal que se extiende a todos los actos de las virtudes y que puede tomarse como razón propia y como semejanza de la prudencia particular que tiene el león para la grandeza o la zorra para la astucia; así también, la esencia divina, debido a su excelencia, se considera como la razón propia de todas las cosas, puesto que en ella está todo lo que se requiere para que todas se asemejen según sus razones propias. Esto mismo ha de decirse de la razón universal que hay en la mente del ángel, es decir, que en virtud de su excelencia, muchas cosas pueden ser conocidas por medio de ella con conocimiento propio.

CUESTIÓN 56

Sobre el conocimiento de los ángeles: lo inmaterial [a]

Ahora hay que estudiar lo referente al conocimiento de los ángeles en lo que se refiere a lo conocido. En primer lugar, el conocimiento de lo inmate-

a. La cuestión se refiere al objeto inmaterial del conocimiento angélico; de las cosas materiales trata la cuestión siguiente. A sí mismo el ángel se conoce perfectamente a través de su propia sustancia, la cual, siendo espiritual y estando unida a su entendimiento, es directamente inteligible. Para el conocimiento de los otros ángeles, necesita una especie cognoscitiva que se

rial; en segundo lugar, el conocimiento de lo material. La cuestión referente al conocimiento de lo inmaterial plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El ángel, ¿se conoce o no se conoce a sí mismo?—2. Un ángel, ¿conoce o no conoce a otro?—3. Por su naturaleza, el ángel, ¿conoce o no conoce a Dios?

ARTÍCULO 1

El ángel, ¿se conoce o no se conoce a sí mismo?

De Verit. q.8 a.6; *Cont. Gentes* 2,98; *De An.* 3, lect. 9; *De Causis,* lect. 13.

Objeciones por las que parece que el ángel no se conoce a sí mismo.

1. Dionisio, en el c.6 *Angel. hier.*[1], dice: *Los ángeles ignoran sus propias virtudes.* Pero, conocida una sustancia, se conoce su virtud. Por lo tanto, el ángel no conoce su esencia.

2. Más aún. El ángel es una sustancia singular; de no ser así, no obraría, puesto que las acciones son propias de los singulares subsistentes. Pero lo singular no es inteligible. Por lo tanto, no puede ser entendido. Pero como el ángel no tiene otro modo de conocer más que el intelectual, ningún ángel podría conocerse a sí mismo.

3. Todavía más. El entendimiento es movido por el objeto inteligible porque entender es un *cierto recibir,* como se dice en III *De anima*[2]. Pero nada es movido ni recibido por sí mismo, como es comprobable en los seres corpóreos. Por lo tanto, el ángel no puede entenderse a sí mismo.

En cambio está lo que dice Agustín en II *Super Gen. ad. litt.*[3]: *En su misma conformación, esto es, en su misma iluminación de la verdad, se conoció a sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.14 a.2; q.54 a.2), el objeto de la acción no juega el mismo papel en la acción que permanece en el agente y en la acción que pasa a algo exterior. Pues en la que pasa a algo exterior, el objeto o la materia a la que pasa la acción está separada del agente. Ejemplo: el objeto caliente, del que calienta; el edificio, del que edifica. Pero en la acción que permanece en el agente, para que se produzca la acción es necesario que el objeto esté unido al agente, y, así, para que se produzca la acción de sentir, es indispensable que lo sensible se una al sentido. Sucede que el objeto unido a la potencia desempeña en esta acción el papel que en otros agentes desempeña la forma, principio de operación. Pues, así como el calor es en el fuego el principio formal de la calefacción, así también la especie de lo visto es en el ojo el principio formal de la visión.

Pero hay que tener presente que, a veces, estas especies del objeto están en la facultad cognoscitiva solamente en potencia; y entonces sólo hay un conoci-

1. *De Cael. Hier.* c.6 § 1: MG 3,200. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 429a14): S. Th. lect.7 n.675. El texto original griego ha sido traducido por *quoddam pati.* Los múltiples sentidos del *pati:* padecer, sufrir, ser accionado, etc., impiden el uso de uno solo. No obstante, hemos usado *recibir* porque complexivamente abarca y expresa el contenido que el texto requiere tener. Cf. infra nota 13 a la q.79. *(N. del T.)* 3. § 8: ML 34,269.

---

los haga intencionalmente presentes. Respecto de Dios, Santo Tomás aquí analiza sólo el conocimiento natural. Los temas relativos al conocimiento de gracia y visión beatífica son estudiados más adelante (cf. q.57 a.5 y q.62).

El ángel y el hombre coinciden en un dato fundamental, es decir, en que pueden conocer a Dios naturalmente. Pero de modo muy distinto. El hombre necesita un razonamiento largo y laborioso que tiene como punto de partida las criaturas corpóreas (cf. 1 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 1,2-5). El ángel, en cambio, ve a Dios reflejado en su propia esencia espiritual que tiene siempre presente y que le sirve de imagen en que contemplar a su creador; es un conocimiento muy superior al del hombre, pero incomparablemente inferior al de la bienaventuranza cristiana y con más razón al propio de Dios. El ángel no necesita el esfuerzo discursivo; tiene el conocimiento de Dios «al alcance de la mano».

miento potencial; y para que conozca en acto se precisa que la potencia cognoscitiva reciba de hecho la especie. En cambio, si la tiene siempre en acto, puede conocer por ella sin que previamente se produzca mutación o recepción alguna. De lo cual se deduce que ser movido por el objeto no es esencial al que conoce en cuanto que conoce, sino en cuanto que está en potencia para conocer.

Por lo demás, para que la forma sea principio de acción, lo mismo da que sea inherente a otro o sea subsistente por sí misma. Así, el calor no calentaría menos por ser subsistente por sí mismo que por ser inherente.

Así, pues, si en el orden de lo inteligible existe algo que sea forma inteligible subsistente, se entenderá en sí mismo. Pero el ángel, por ser inmaterial, es forma subsistente y por sí misma inteligible. Por eso, hay que concluir que se entiende a sí mismo por su forma, que es su sustancia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El texto aducido está tomado de la versión antigua, corregida por la nueva, en la que se lee: *Además, ellos* (los ángeles) *conocen sus propias virtudes;* en lugar de lo que se leía en la antigua: *Y además ignoran las propias virtudes.* Aunque también sería explicable el texto de la versión antigua diciendo: Los ángeles no conocen enteramente su virtud como procede del orden de la sabiduría divina, que para ellos es incomprensible.

2. *A la segunda hay que decir:* Si en nosotros no se da conocimiento de los singulares corpóreos, no es en razón de la singularidad, sino de la materia, principio de individuación. Si, pues, hay cosas singulares que subsisten sin materia, como los ángeles, nada impide que sean inteligibles en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Ser movido y actuado le corresponde al entendimiento en potencia. Esto no se da en el ángel, y menos cuando se entiende a sí mismo. Además, la acción del entendimiento no es de la misma naturaleza que la acción que vemos en los cuerpos, ya que ésta pasa a otra materia.

ARTÍCULO 2

Un ángel, ¿conoce o no conoce a otro?

De Verit. q.8 a.7; *Cont. Gentes* 2,98.

Objeciones por las que parece que un ángel no conoce a otro:

1. El Filósofo, en el III *De Anima* [4], dice: Si el entendimiento humano tuviese alguna naturaleza de las que hay en el mundo de lo sensible, esta naturaleza que habría dentro de él impediría la aparición de otra distinta. Ejemplo: si la pupila estuviese impregnada de algún color, no podría ver otros colores. Pero lo que es el entendimiento humano para conocer lo corpóreo, lo es el angélico para conocer lo inmaterial. Así, pues, como el entendimiento angélico tiene en sí mismo una determinada naturaleza del número de las inmateriales, parece que no puede conocer otros.

2. Más aún. En el libro *De Causis* [5] se dice: *Toda inteligencia conoce lo que está por encima de ella en cuanto que es causa suya, y lo que está por debajo en cuanto que es causado por ella.* Pero un ángel no es causa de otro. Por lo tanto, no conoce a otro.

3. Todavía más. Un ángel no puede conocer a otro por la esencia del mismo ángel que conoce, pues todo conocimiento pone la razón de semejanza. Pero la esencia del ángel que conoce no es la semejanza de la esencia del conocido más que en general, tal como dijimos (q.50 a.4; q.55 a.1 ad 3); en tal caso, un ángel no tendría de otro un conocimiento propio, sino sólo general. Tampoco puede decirse que un ángel conoce a otro por la esencia del ángel conocido, porque aquello por lo que el entendimiento conoce es intrínseco a él, y sólo la Trinidad penetra en el interior de la mente. Ni tampoco se puede decir que lo conozca por medio de una especie, porque tal especie no sería distinta del ángel conocido, ya que uno y otra son inmateriales. Por lo tanto, de ninguna manera puede un ángel conocer a otro.

4. Por último. Si un ángel entiende a otro, o lo entiende por alguna especie innata, se seguiría entonces que, si Dios crease un nuevo ángel, no podría ser co-

4. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 429a20): S. Th. lect.7 n.677. 5. § 7 (BA 170).

nocido por los que ahora existen; o por una especie tomada de las cosas, y en tal caso se seguiría que los ángeles superiores no pueden conocer a los inferiores, de quienes nada reciben. Así, pues, de ninguna manera puede un ángel conocer a otro.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Causis*[6]*: Toda inteligencia conoce lo incorruptible.*

Solución. *Hay que decir:* Como escribe Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[7], las cosas que preexistieron en la Palabra de Dios desde la eternidad, emanaron de Él de dos maneras. 1) *Una,* para que existiesen en el entendimiento angélico. 2) *Otra,* para que subsistiesen en sus propias naturalezas. En el entendimiento angélico procedieron en cuanto que Dios imprimió en la mente del ángel las semejanzas o especies de las cosas que produjo en su ser natural. Pero en la Palabra de Dios existieron desde la eternidad no sólo las razones de los seres corpóreos, sino las de todas las criaturas espirituales. Por lo tanto, en cada una de las criaturas espirituales fueron impresas por la Palabra de Dios todas las razones de todos los seres, tanto de los corporales como de los espirituales. Pero con la particularidad de que en cada ángel fue impresa la razón de su especie según el ser natural y a la vez según el ser inteligible, de modo que subsistiese en la naturaleza de su especie y por ella se entendiese a sí mismo. En cambio, las razones de las otras naturalezas, lo mismo espirituales que corporales, le fueron impresas solamente con objeto de que por ellas conociese las criaturas, tanto las espirituales como las corporales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.50 a.4 ad 1.2), las naturalezas espirituales de los ángeles se distinguen por un cierto orden o grado. Por esto, la naturaleza del ángel no priva a su entendimiento de poder conocer las otras naturalezas angélicas, dado que tanto las superiores como las inferiores le son afines, y la diferencia entre ellos consiste solamente en diversos grados de perfección.

2. *A la segunda hay que decir:* La razón de causa y efecto no influye en que un ángel conozca a otro más que por virtud de la semejanza, en cuanto que lo causado y la causa son semejantes. Si, pues, suponemos que entre los ángeles hay semejanza sin causalidad, uno puede conocer a otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Un ángel conoce a otro por la especie del otro que hay en su entendimiento, y que difiere del ángel del que es semejanza, no como se diferencia lo material de lo inmaterial, sino como lo natural de lo intencional. En efecto, el ángel es una forma subsistente en su ser natural. En cambio, su especie que está en el entendimiento de otro ángel no lo es, sino que allí sólo tiene ser inteligible. Así sucede con la forma del color, que, en la pared tiene ser natural, y en el medio transmisor solamente ser intencional.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios hizo a cada una de las criaturas proporcionada al universo que se había propuesto hacer. Por lo tanto, si se hubiera propuesto hacer más ángeles o más naturalezas, habría impreso más especies inteligibles en las mentes angélicas. Ejemplo: si el constructor de una casa hubiera querido hacerla más grande habría puesto mayores cimientos. Por todo lo cual, se ve que lo mismo es suponer que Dios añada alguna criatura al universo, o que añada al ángel algunas especies inteligibles.

ARTÍCULO 3

Los ángeles, por su naturaleza, ¿pueden o no pueden conocer a Dios?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.1; *De Verit.* q.8 a.3; *Cont. Gentes* 3,41.49.

Objeciones por las que parece que, por su naturaleza, los ángeles no pueden conocer a Dios.

1. Dionisio, en el c.1 *De Div. Nom.*[8], dice: *Dios, por su superioridad incomprensible, está colocado sobre todas las mentes celestes.* Y añade: *Porque está sobre toda sustancia es inaccesible a todo conocimiento.*

2. Más aún. Dios se halla a una distancia infinita del entendimiento angélico. Pero lo que está a infinita distancia

6. § 10 (BA 174). 7. § 8: ML 34,269. 8. § 4: MG 3,593: S. Th. lect.2.

no se puede alcanzar. Por lo tanto, parece que el ángel con sus fuerzas naturales no puede conocer a Dios.

3. Todavía más. Se dice en 1 Cor 13,12: *Ahora vemos como en un espejo y oscuramente; entonces veremos cara a cara.* De lo cual parece deducirse que hay dos clases de conocimiento de Dios. 1) *Uno,* por el que se le ve por su esencia, correspondiente a verle cara a cara. 2) *Otro,* por el que se ve en el espejo de las criaturas. Pero el ángel, con sus medios naturales, no puede tener el primero, como ha quedado demostrado (q.12 a.4). Ni tampoco le corresponde la visión como en un espejo, porque, como dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[9], no toma su conocimiento divino de las cosas sensibles. Por lo tanto, los ángeles, por sus medios naturales, no pueden conocer a Dios.

En cambio, para conocer, los ángeles son más poderosos que los hombres. Pero los hombres con sus medios naturales pueden conocer a Dios, según aquello de Rom 1,19: *Lo cognoscible de Dios les es manifiesto.* Por lo tanto, con mayor motivo los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles pueden tener algún conocimiento de Dios con sus medios naturales. Para demostrarlo, hay que tener presente que algo puede ser conocido de tres maneras. 1) *Una,* por la presencia de su esencia en quien conoce, como si la luz se viese en el ojo. Esta es la manera como el ángel se entiende a sí mismo, y que ya dijimos (a.1). 2) *Otra,* por la presencia de la imagen en la facultad cognoscitiva. Así, una piedra es vista en el ojo, debido a que en él está su semejanza. 3) *La tercera,* cuando la semejanza del objeto conocido no se toma inmediatamente del mismo objeto, sino de otra cosa en la que aparece, como sucede cuando vemos a un hombre en un espejo.

Así, pues, el conocimiento de Dios, que consiste en verle por su esencia, se parece al primer modo de conocer. Esta clase de conocimiento de Dios no lo puede tener ninguna criatura con sus medios naturales. Al tercer modo corresponde el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida, cuando le conocemos por la semejanza divina reflejada en las criaturas, según aquello de Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se llega a conocer conociendo lo creado.* Por eso se dice que vemos a Dios en un espejo. En cuanto al conocimiento que el ángel adquiere de Dios con sus medios naturales, es algo intermedio entre las dos maneras mencionadas. Se parece al modo de conocer por el que se ve el objeto por medio de especies obtenidas de él. Porque, como en la naturaleza del ángel está impresa la naturaleza de Dios, el ángel conoce a Dios por su propia esencia, en cuanto que ésta es una semejanza divina, y, sin embargo, no ve la esencia divina porque ninguna semejanza de lo creado es suficiente para representar la esencia de Dios. De aquí que este conocimiento más bien se aproxime al conocimiento como en un espejo, ya que la misma naturaleza angélica es como un espejo que reproduce la imagen de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dionisio está hablando del conocimiento comprehensivo, como expresamente lo atestiguan sus palabras. De este modo ningún entendimiento creado conoce a Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Por el hecho de que el entendimiento y la esencia del ángel estén a una distancia infinita de Dios, se sigue que no pueden comprenderle ni ver, por su naturaleza, la esencia divina; pero no se sigue que no puedan tener conocimiento alguno de Dios. Lo que sucede es que, así como Dios está a una distancia infinita del ángel, así también el conocimiento que Dios tiene de sí mismo dista infinitamente del que el ángel tiene de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento que el ángel tiene de Dios ocupa el lugar medio entre estas dos clases de conocimiento, si bien se aproxima más a una de ellas, como dijimos (sol.).

9. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2.

CUESTIÓN 57

Sobre el conocimiento de los ángeles: lo material [a]

Ahora hay que tratar lo referente al conocimiento que los ángeles tienen de lo material. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. Los ángeles, ¿conocen o no conocen las naturalezas de las cosas materiales?—2. ¿Conocen o no conocen lo singular?—3. ¿Conocen o no conocen lo futuro?—4. ¿Conocen o no conocen los pensamientos del corazón?—5. ¿Conocen o no conocen todos los misterios de la gracia?

ARTÍCULO 1

Los ángeles, ¿conocen o no conocen las cosas materiales? [b]

De Verit. q.8 a.8; q.10 a.4; *Cont. Gentes* 2,99.

Objeciones por las que parece que los ángeles no conocen las cosas materiales:

1. Lo entendido es una perfección de quien entiende. Pero las cosas materiales no pueden ser perfecciones de los ángeles, puesto que les son inferiores. Por lo tanto, los ángeles no conocen las cosas materiales.

2. Más aún. La visión intelectual recae sobre lo que está en el alma por su esencia, como se dice en la Glosa a 2 Cor 12,2 [1]. Pero las cosas materiales no pueden estar por su esencia ni en el alma humana ni en el entendimiento del ángel. Por lo tanto, no pueden ser conocidas con visión intelectual, sino sólo con visión imaginaria, que es la que percibe la semejanza de los cuerpos; y con la visión sensible, que es la que percibe los mismos cuerpos. Pero en los ángeles no hay visión imaginaria, como tampoco sensible, sino solamente intelectual. Por lo tanto, no pueden conocer las cosas materiales.

3. Todavía más. Las cosas materiales no son inteligibles en acto. Solamente son cognoscibles por la percepción de los sentidos o de la imaginación. Esto no se da en el ángel. Por lo tanto, los ángeles no conocen las cosas materiales.

En cambio, todo lo que puede hacer una potencia inferior, lo puede la superior. Pero el entendimiento del hombre, que en el orden de naturaleza es inferior al del ángel, puede conocer las cosas materiales. Por lo tanto, con mayor motivo las puede conocer el entendimiento de los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* En el orden del universo encontramos que los seres superiores son más perfectos que los inferiores, y que lo contenido en los inferiores de forma defectuosa, parcial y múltiple, está en los superiores de forma eminente, unitaria y simple. Por eso, en Dios, suprema cumbre de todo, preexiste todo supersustancialmente, según su mismo ser, que es absolutamente simple, como dice Dionisio en el libro *De Div.*

1. *Glossa ordin.* a 2 Cor 12,2 (6,76A): *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 192,80. Cf. SAN AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.12 c.28: ML 34,478.

---

a. Aunque, en principio, la cuestión se refiere a las cosas materiales, varios artículos, particularmente el cuarto y el quinto, engloban también realidades de orden estrictamente espiritual; entre los misterios, por ejemplo, se cuenta ante todo el de la Trinidad, que está en el culmen mismo de lo espiritual.

b. En el comienzo del artículo, Santo Tomás destaca la comprensión profundamente teologal que él tiene del universo entero, un universo que encuentra su misma consistencia en Dios, «vértice supremo de todas las cosas». Siguiendo el principio de la inclusión de lo inferior en lo superior, Santo Tomás enseña que los seres materiales están contenidos en los ángeles de modo más simple que en sí mismos; se trata, sin embargo, de una continencia intencional o inteligible, no en la entidad de su ser corpóreo (a.1 sol.2). Esta presencia inteligible no es, como en el hombre, el resultado de una función abstractiva (a.1 sol.3; a.2 sol.1), la cual es imposible en el ángel, según se dijo a propósito de q.55 a.2.

Nom.[2] Entre todas las criaturas, los ángeles, son los más cercanos y semejantes a Dios. Por eso participan de la bondad divina más y mejor, como dice Dionisio en el c.4 *De Cael, hier.*[3] Así, pues, todo lo que hay en las cosas materiales, en los ángeles preexiste de forma más simple e inmaterial que en las mismas cosas; aunque de forma menos simple y más imperfecta que en Dios.

Todo lo que está en otro tiene la manera de ser de aquello en que está. Pero los ángeles son intelectuales por naturaleza. Por lo tanto, así como Dios conoce en su esencia las cosas materiales, así también las conocen los ángeles, puesto que están en ellos por sus especies inteligibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo entendido es perfección de quien entiende en razón de la especie inteligible que tiene en su entendimiento. En este sentido las especies inteligibles que hay en la inteligencia del ángel, son perfecciones y actos del entendimiento angélico.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido no percibe las esencias de las cosas, sino sólo los accidentes externos. Tampoco las percibe la imaginación, que se limita a percibir las imágenes de los cuerpos. Solamente el entendimiento aprehende las esencias de las cosas. Por eso en III *De Anima*[4] se dice que el objeto del entendimiento es *aquello que algo es;* y sobre esto no se engaña el entendimiento, como tampoco se engaña el sentido con respecto a lo sensible. Por lo tanto, las esencias de las cosas materiales están en el entendimiento del hombre y en el del ángel, no según su ser real, sino a la manera como lo entendido está en quien entiende, sin perjuicio de que haya cosas que tengan en el entendimiento del ángel y en el alma humana ambas maneras de ser. La visión intelectual abarca ambas.

3. *A la tercera hay que decir:* Para que el conocimiento que el ángel tiene de las cosas materiales se tomara de las mismas cosas, sería necesario que las hiciera inteligibles en acto por abstracción. Pero de las cosas no toma el conocimiento que de ellas tiene, sino que las conoce por las especies inteligibles en acto y que le son connaturales. Para su entendimiento son lo que para el nuestro las especies que se hacen inteligibles por abstracción.

ARTÍCULO 2

Los ángeles, ¿conocen o no conocen lo singular?[c]

Infra q.89 a.4; *In Sent.* 1.2 d.3 p.2.ª q.2 a.3; *De Verit.* q.8 a.11; q.10 a.5; *Cont. Gentes* 2,100; *Quodl.* 7 q.1 a.3; *De Subst. Separat.* c.13.15; *De Anima* a.20.

Objeciones por las que parece que los ángeles no conocen lo singular:

1. Dice el Filósofo en I *Physic.*[5]*: El sentido tiene por objeto lo singular, y la razón* (o entendimiento), *lo universal.* Pero en los ángeles no hay más facultad cognoscitiva que la intelectual, como dijimos anteriormente (q.54 a.5). Por lo tanto, los ángeles no conocen lo singular.

2. Más aún. Todo conocimiento se realiza por cierta asimilación que quien conoce tiene de lo conocido. Pero no parece que el ángel pueda asemejarse a lo singular en cuanto singular, porque, tal como dijimos (q.50 a.2), el ángel es inmaterial, y el principio de la singularidad es la materia. Por lo tanto, los ángeles no pueden conocer lo singular.

3. Todavía más. Si el ángel conoce lo singular, o lo conoce por especies singulares o por especies universales. Por especies singulares no, porque necesitaría infinitas especies. Por especies universales tampoco, porque el universal no es principio suficiente para dar a conocer el singular en cuanto singular, pues-

2. C.1 § 5: MG 3,592: S. Th. lect.3; c.5 § 9: MG 3,825: S. Th. lect.2.3. 3. § 2: MG 3,180. 4. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b28): S. Th. lect.11 n.760. 5. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 188b28): S. Th. lect.10 n.7.

---

c. El artículo muestra que la psicología cognoscitiva del ángel es mucho más unitaria que la del hombre; éste necesita potencias o facultades distintas para conocer lo singular material y lo universal; el ángel, en cambio, lo conoce todo a través de una sola, que es el entendimiento, enriquecido por Dios desde el principio con las apropiadas especies cognoscitivas (a.2 y sol.2).

to que el singular no es conocido en el universal más que en potencia. Por lo tanto, los ángeles no conocen lo singular.

En cambio, nadie puede guardar lo que no conoce. Pero los ángeles guardan a los hombres individualmente, según aquello del Sal 90,11: *Te encomendará a sus ángeles.* Por lo tanto, los ángeles conocen lo singular.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[6] negaron absolutamente que los ángeles conocieran lo singular. Pero esto, en primer lugar, deroga la fe católica cuando enseña que las cosas de este mundo son administradas por los ángeles, según aquello de Heb 1,14: *Todos son espíritus administradores.* Si desconocieran lo singular, no podrían tener ninguna providencia sobre lo que sucede en este mundo, ya que las acciones pertenecen a los singulares. También va contra lo que se dice en Eclo 5,5: *No digas delante del ángel: No hay providencia.* En segundo lugar, deroga los resultados de la filosofía[7], que colocan a los ángeles como motores de las esferas celestes, moviéndolas por el entendimiento y la voluntad.

Otros[8] dijeron que el ángel conoce lo singular, pero en sus causas universales, ya que a las causas universales se reducen todos los efectos particulares. Como el astrólogo que emite su juicio sobre un eclipse futuro según la disposición de los movimientos celestes. Pero esta opinión no suprime los inconvenientes mencionados, ya que conocer lo singular en sus causas universales no es conocerlo en cuanto singular, es decir, como algo *aquí* y *ahora.* Cuando un astrólogo conoce un eclipse futuro calculando los movimientos del cielo, conoce el eclipse en general y no este eclipse tal como es, a no ser que lo perciba por los sentidos. Por el contrario, la administración, la providencia y el movimiento actúan sobre lo singular tal como es *aquí* y *ahora.*

Por todo ello, en cambio, hay que decir que, así como el hombre conoce todos los géneros del ser por distintas facultades cognoscitivas, lo universal e inmaterial por el entendimiento, y lo singular y corporal por los sentidos, el ángel conoce ambas cosas por una sola facultad intelectiva. Pues en el orden del universo encontramos que cuanto más sublime es un ser, tanto mayor es su capacidad y a más cosas se extiende. Esto lo podemos observar en el hombre, cuyo sentido común, más sublime que los sentidos propios, y aunque sea una sola potencia, conoce todo lo que conoce en los cinco sentidos externos. Además, conoce cosas que ningún sentido externo conoce. Ejemplo: la diferencia entre dulzura y blancura. Con otras facultades ocurre otro tanto. Por eso, puesto que, en el orden de la naturaleza, el ángel está por encima del hombre, no es admisible decir que el hombre conoce por una cualquiera de sus potencias aquello que el ángel no conoce por su única facultad cognoscitiva, que es el entendimiento. Por eso Aristóteles, como claramente encontramos en I *De Anima*[9] y en III *Metaphys.*[10] considera inadmisible que, si nosotros conocemos la discordia, Dios la ignore.

Así, pues, el modo como el ángel conoce lo singular se explica considerando que las cosas proceden de Dios para que subsistan en sus propias naturalezas y también para que estén en el conocimiento del ángel. Además, es evidente que de Dios emana hasta los seres no solamente lo que constituye su naturaleza universal, sino también lo que es principio de individuación, ya que es causa de toda su sustancia tanto por parte de la materia como de la forma. Ahora bien, Dios causa según conoce, porque su ciencia es causa de los seres, como quedó demostrado (q.14 a.8). Por lo tanto, así como Dios, por su esencia, por la que causa todo lo que existe, es la semejanza de todo, y todo lo conoce por ella, no sólo en cuanto a las naturalezas universales, sino también en cuanto a su singularidad; así también los ángeles, por medio de especies infundidas por Dios, conocen las cosas, no sólo en cuanto a su naturaleza universal, sino

6. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.3 a.16 (BO 27,94), en donde se alude a MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.11 (FR 167). 7. Cf. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.4 (FR 156), citando a ARISTÓTELES y los Filósofos Peripatéticos. Cf. supra q.52 a.2. 8. Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.6 (105vb); cf. supra q.14 a.11. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.10 (BK 410b4): S. Th. lect.12 n.186. 10. ARISTÓTELES, 2 c.4 n.15 (BK 1000b5): S. Th. lect.11.

también en cuanto a su singularidad, por ser estas especies representaciones múltiples de aquella única y simple esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo [11] está hablando de nuestro entendimiento, que no entiende las cosas más que por abstracción; y cuando una cosa se abstrae de sus condiciones materiales, lo abstraído se hace universal. Este modo de entender no le corresponde al ángel. Por lo tanto, no hay paridad.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel por naturaleza no tiene con los seres materiales la semejanza que hay entre las cosas que coinciden en género, en especie o en algún accidente, sino que, en su calidad de ser superior, se asemeja a los inferiores como se asemeja el sol al fuego. De este modo, incluso en Dios se encuentra la semejanza, tanto de la forma como de la materia, de todas las cosas, puesto que en Dios preexiste como en su causa todo lo que en ellas hay. Así, pues, y por lo mismo, las especies del entendimiento angélico, que son semejanzas derivadas de la esencia divina, son la semejanza de las cosas no sólo en cuanto a la forma, sino también en cuanto a la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles conocen las cosas singulares por formas universales, que, no obstante, son la semejanza de las cosas en cuanto a sus principios universales y en cuanto a los individuantes. Sobre cómo se pueden conocer muchas cosas por una misma especie, ya nos detuvimos en ello (q.55 a.3 ad 3).

ARTÍCULO 3

Los ángeles, ¿conocen o no conocen lo futuro? [d]

Infra q.86 a.4; 2-2 q.95 a.1; *In Sent.* l.1 a.38 a.5; l.2 a.3 p.2.ª q.2 a.3 ad 4; a.7 q.2 a.2; *De Verit.* q.8 a.12; *In Is.* c.3; *Cont. Gentes* 3,154; *Quodl.* 7 q.1 a.3 ad 1; *Compend. Theol.* c.134; *De Spir. Creat.* a.5 ad 7; *De Anima* a.20 ad 4; *De Malo* q.16 a.7.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen lo futuro:

1. Para conocer, los ángeles son más poderosos que los hombres. Pero algunos hombres conocen muchas cosas futuras. Por lo tanto, con mayor motivo el ángel.

2. Más aún. El presente y el futuro son diferencias de tiempo. Pero el entendimiento del ángel está por encima del tiempo. *La inteligencia se equipara a la eternidad,* esto es, al evo, como se dice en el libro *De causis* [12]. Por lo tanto, en cuanto al entendimiento del ángel, no difieren lo pasado y lo futuro, sino que conoce indistintamente ambos.

3. Todavía más. El ángel no conoce por especies tomadas de las cosas, sino por especies innatas universales. Pero las especies universales lo mismo se refieren al presente que al pasado o al futuro. Por lo tanto, parece que el ángel conoce indistintamente lo presente, lo pasado y lo futuro.

4. Por último. Así como las cosas distan entre sí en el tiempo, así también distan en el lugar. Pero los ángeles conocen lo que está distante según el lugar. Por lo tanto, también conocen lo lejano en el tiempo futuro.

En cambio, lo que es signo propio de la divinidad no les corresponde a los

11. ARISTÓTELES, *Post. Analyt.* 1,18 (BK 81b6); 24 n.16 (BK 86a29). 12 §2-2 (BA 165).

d. El tema de los futuros contingentes, es decir, de cosas que pueden ocurrir o no ocurrir, ha sido siempre conflictivo, tanto en filosofía como en teología. La teología desde el principio aceptó y acepta el hecho, es decir, que Dios conoce claramente todo lo que ha de ocurrir, incluso lo que depende de la libre voluntad de las criaturas. Pero ha tenido y sigue teniendo dificultades en el modo de explicar este conocimiento, como lo demuestran los numerosos y discrepantes sistemas que han sido propuestos. El ángel se halla en una situación radicalmente distinta de la de Dios; él no abarca de un solo golpe la eternidad, ni, por tanto, puede ver en esa eternidad, como Dios, todo lo que irá sucediendo a través de los tiempos. Sobre la coordinación de este principio con el hecho de que el ángel posee, desde su creación, las especies cognoscitivas de las cosas, véase a.3 sol.2 y 3.

ángeles. Pero conocer lo futuro es el signo propio de la divinidad, según aquello de Is 41,23: *Anunciad lo que más tarde ha de suceder, y sabremos que sois dioses.* Por lo tanto, los ángeles no conocen lo futuro.

Solución. *Hay que decir:* Lo futuro puede ser conocido de dos maneras. 1) *La primera,* conocer lo futuro en su causa. De este modo se conoce con ciencia cierta lo futuro que necesariamente proviene de sus causas. Ejemplo: mañana saldrá el sol. En cuanto a lo que proviene de sus causas, en la mayoría de los casos, no se conoce con certeza, sino sólo por conjeturas. Ejemplo: el médico pronostica la salud del enfermo. Este es el modo de conocer lo futuro que le corresponde a los ángeles, y tanto más que a nosotros por cuanto conocen las causas universales de las cosas con mayor perfección; como los médicos que con mayor agudeza ven las causas de un mal pronostican mejor el futuro desarrollo de la enfermedad. Por último, lo futuro que proviene de sus causas en pocos casos, es del todo desconocido. Ejemplo: lo casual o fortuito.

2) *La segunda,* conocer lo futuro en sí mismo. Así sólo Dios conoce, y no sólo lo futuro que sucede necesariamente y en la mayoría de los casos, sino también lo casual y fortuito; porque Dios ve todas las cosas en su eternidad, que, por ser simple, está presente en todos los tiempos incluyéndolos a todos. De aquí que la mirada de Dios, siendo una, abarca todo cuanto se hace a través de todos los tiempos como si estuviese presente, viéndolo todo tal como es en sí mismo, según dijimos anteriormente al tratar lo referente a la ciencia de Dios (q.14 a.13). En cambio, el entendimiento del ángel, como, por lo demás, cualquier otro entendimiento creado, no llega a igualarse con la eternidad divina. Por lo tanto, no hay entendimiento creado que pueda conocer lo futuro tal como es en sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los hombres no conocen lo futuro más que en sus causas o por revelación divina; de esta manera, también los ángeles conocen lo futuro, y con mayor perspicacia.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando la inteligencia del ángel está por encima del tiempo que mide los movimientos corporales, sin embargo, en él hay tiempo en cuanto sucesión de pensamientos. Por eso dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[13]: *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo.* Y puesto que en el entendimiento del ángel hay sucesión, no está presente a él todo lo que se hace en el transcurso de todos los tiempos.

3. *A la tercera hay que decir:* Si bien las especies que hay en el entendimiento del ángel, en cuanto tales se refieren indistintamente a las cosas presentes, a lo pasado y a lo futuro, no por eso lo presente, lo pasado y lo futuro se refieren por igual a dichas especies. Lo presente posee una naturaleza que lo hace semejante a las especies que hay en la mente del ángel; y, de este modo, puede ser conocido por ellas. Pero lo futuro aún no tiene una naturaleza por la que se asemeje a aquellas especies, y, por lo tanto, no puede ser conocido por ellas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las cosas lejanas localmente existen ya en la realidad y participan de una determinada especie, cuya semejanza está en el ángel. Pero no sucede así con lo futuro, como dijimos (ad 3). Por lo tanto, no hay paridad.

ARTÍCULO 4

Los ángeles, ¿conocen o no conocen los pensamientos del corazón?[e]

De Verit. q.8 a.13; *Resp. de Art.* op.10,42 a.38; op.11 36 a.36; *In 1 Cor.* c.2 lect.2; *De Malo* q.16 a.8.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen los pensamientos del corazón:

13. C.22: ML 34,389.

e. El artículo trata otro tema que también ha hecho correr mucha tinta. La expresión «cogitationes cordium» podría traducirse por *intimidad de las personas inteligentes y libres.* Santo Tomás muestra que esta intimidad es patente a solo Dios o a quien Él quiera revelarlo. Las criaturas, a lo sumo, pueden conjeturar algo a través del reflejo sensible que, a veces, los contenidos de esa intimidad producen en el hombre, pero que no pueden afectar al ángel, el cual es puramente espiritual. La razón es que la inteligencia y la voluntad del hombre dependen de Dios, inclu-

1. Dice Gregorio en *Moralibus*[14] comentando Job 28,17: *No se igualará a él el oro ni el vidrio, porque entonces,* esto es, en la bienaventuranza de los resucitados, *cada uno será tan visible para el otro como para sí mismo; y cuando se mira el entendimiento de cada uno, se descubre a la vez su conciencia.* Pero los que resucitan serán semejantes a los ángeles, como se dice en Mt 22,30. Por lo tanto, un ángel puede ver lo que hay en la conciencia de otro.

2. Más aún. Lo que es la figura con respecto a los cuerpos, lo son las especies inteligibles con respecto al entendimiento. Pero, visto un cuerpo, se ve su figura. Luego, vista una sustancia intelectual, se ve la especie inteligible que hay en ella. Por lo tanto, si un ángel ve a otro y ve también al alma, parece que puede ver los pensamientos de ambos.

3. Todavía más. Mayor semejanza tienen con el ángel las cosas que hay en nuestro entendimiento que las que tenemos en la fantasía, ya que las primeras son entendidas en acto, y las segundas sólo en potencia. Pero el ángel conoce lo que hay en la fantasía como conoce lo temporal, puesto que la fantasía es una facultad del cuerpo. Por lo tanto, parece que puede conocer lo que piensa el entendimiento.

En cambio, lo que es propio de Dios no le corresponde a los ángeles. Pero conocer los pensamientos de los corazones es propio de Dios, según aquello de Jer 17,9-10: *Perverso es el corazón del hombre; e inescrutable. ¿Quién lo conocerá? Yo, el Señor, que penetro los corazones.* Por lo tanto, el ángel no conoce el secreto de los corazones.

Solución. *Hay que decir:* El pensamiento del corazón puede ser conocido de dos maneras. 1) *La primera,* en su efecto; y de este modo puede ser conocido no solamente por el ángel, sino también por el hombre. Y tanta mayor ventaja lleva el ángel cuanto más recóndito sea el efecto. Ejemplo: un pensamiento es conocido a veces no sólo por algún acto externo, sino también por la alteración de las facciones, y los médicos pueden conocer algunas afecciones del alma por el pulso. Los ángeles, pues, lo mismo que los demonios, las conocerán tanto más cuanto con mayor penetración escudriñen este tipo de alteraciones corporales ocultas. Por eso Agustín, en el libro *De divinatione daemonum*[15], dice: *Los demonios a veces descubren con toda facilidad las disposiciones de los hombres, y no sólo las que manifiestan de palabra, sino también las concebidas en el pensamiento,* porque en el cuerpo se refleja el estado del alma. En su libro *Retractaciones*[16], no obstante, dice que no puede asegurar cómo sucede esto.

2) *La segunda* manera es conocer los pensamientos conforme están en el entendimiento, y los afectos como están en la voluntad. De este modo sólo Dios puede conocer los pensamientos de los corazones y la tendencia de la voluntad. El porqué de esto radica en que la voluntad de la criatura racional no está sujeta más que a Dios, y en ella, como más adelante veremos (q.105 a.4; q.106 a.2; 2-2 q.9 a.6), sólo puede obrar el que es su objeto principal y su último fin. Por eso, lo que está en la voluntad o lo que depende de la voluntad, solamente es conocido por Dios. Es evidente que de la voluntad sola depende que alguien piense de hecho alguna cosa, porque cuando alguien tiene el hábito de la ciencia o posee especies inteligibles, lo usa cuando quiere. Por eso dice el Apóstol en 1 Cor 2,11: *Lo que hay en el hombre nadie lo conoce a no ser el espíritu del hombre que está en él.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En esta vida, un hombre no conoce el pensamiento de otro, porque se lo estorban dos obstáculos: La opacidad del cuerpo y la voluntad que encierra sus secretos. El primero desaparecerá en la resurrección y no existe en los ángeles. Pero el segundo permanecerá después de la resurrección

14. L.18 c.48: ML 76,84. 15. C.5: ML 40,586. 16. L.2 c.30: ML 32,643.

---

so en su actividad libre, cosa que no puede decirse de ninguna criatura, por más que respecto del hombre las otras criaturas ejerzan un influjo intenso. Ello quiere decir que, incluso entre los ángeles, uno puede tener «secretos» para otros. Estos secretos constituyen el tema de las «locuciones» o «conversaciones» que los ángeles mantienen entre sí (cf. 1 q.107).

y sí existe en los ángeles [f]. No obstante, la cualidad de la mente, en cuanto a la cantidad de gracia y de gloria, estará representada por la claridad del cuerpo. Por eso podrá uno ver la mente de otro.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando un ángel vea las especies inteligibles de otro, debido a que el modo de las especies inteligibles, por lo que se refiere a su mayor o menor universalidad, es proporcionado a la dignidad de las sustancias, no por esto hay que deducir que uno conozca el uso que otro hace de sus especies inteligibles cuando piensa.

3. *A la tercera hay que decir:* El apetito animal no es dueño de sus actos, sino que sigue el impulso de otra causa, sea material o espiritual. Debido a que los ángeles conocen los seres corporales y sus disposiciones, por este medio pueden conocer lo que hay en el apetito y en la percepción imaginativa de los animales e incluso en el de los hombres, cuyo apetito se desencadena siguiendo algún impulso corporal. En los animales siempre sucede así. Sin embargo, no es necesario que los ángeles conozcan el movimiento del apetito sensitivo o la percepción imaginativa del hombre en cuanto movidos por la voluntad y por la razón, porque también la parte inferior del alma participa de alguna manera de la razón, como el que obedece al que manda, según se dice en I *Ethic.*[17] Del hecho de que el ángel conozca lo que hay en el apetito sensitivo o en la imaginación del hombre, no se sigue que conozca lo que hay en su pensamiento o en su voluntad, porque el entendimiento y la voluntad no están sometidos al apetito sensitivo ni a la imaginación, sino que, por el contrario, pueden utilizarlo de distintas maneras.

ARTÍCULO 5

Los ángeles, ¿conocen o no conocen los misterios de la gracia?

In Sent. 1.4 d.10 a.4 q.ª 4; *In Ef.* c.3 lect.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles conocen los misterios de la gracia:

1. Entre todos los misterios, el más sublime es el de la encarnación de Cristo. Pero los ángeles lo conocieron desde el principio, pues dice Agustín en V *Super Gen. ad litt.*[18]: *De tal manera estuvo este misterio en Dios desde la eternidad, que no fue obstáculo para que llegase al conocimiento de los principados y potestades en el cielo.* Y también el Apóstol en 1 Tim 3,16 dice: *Aquel gran misterio de piedad fue desvelado a los ángeles.* Por lo tanto, los ángeles conocen los misterios de la gracia.

2. Más aún. Las razones de todos los misterios de la gracia están contenidas en la sabiduría divina. Pero los ángeles ven la misma sabiduría de Dios, que es su esencia. Por lo tanto, los ángeles conocen los misterios de la gracia.

3. Todavía más. Según Dionisio en el c.4 *Angel. hier.*[19], los profetas son instruidos por los ángeles. Pero los profe-

17. ARISTÓTELES, c.13 n.18 (BK 1102b31): S. Th. lect.20 n.240. 18. C.19: ML 34,334. 19. *De Cael Hier.* § 2: MG 3,180.

f. Aparece formulada expresamente la distinción entre conocimiento natural y conocimiento sobrenatural; el primero es absolutamente incapaz de descubrir la existencia de misterios sobrenaturales y, como consecuencia, no puede decir ni una sola palabra sobre su contenido; para ello se requiere la luz de la fe en el estado de peregrinación o de vía y el llamado «lumen gloriae» en la vida futura. El ángel, con ser una criatura perfectísima, no puede jamás dar por sí solo el salto de lo natural a lo sobrenatural. Como se dijo antes (cf. q.50 a.4), entre los ángeles hay una diversidad enorme. Los que son superiores poseen también una penetración más aguda en los designios divinos y pueden comunicarla a los inferiores mediante el procedimiento que Santo Tomás y los teólogos de su tiempo llaman «iluminación» (cf. 1.c.106). La solución primera es muy importante para comprender cómo Santo Tomás, en medio de sus finas especulaciones sobre los ángeles, no pierde nunca el contacto con la realidad de la providencia divina centrada en el misterio de la encarnación y canalizada a través de él; los ángeles no pertenecen a un mundo extraño, sino que se encuentran integrados dentro de esta providencia que tiene manifestaciones históricas muy concretas. Lo sustancial de la idea aparece en q.64 sol.4. En este artículo es citado varias veces el ps.Dionisio, cuyo nombre aparece también en otros muchos pasajes. Ni Santo Tomás ni sus contemporáneos sabían que se trataba de un *pseudo.* De ahí el valor vinculante que atribuyen a sus escritos, los cuales eran para todos una «autoridad» indiscutible e inapelable. Desde hace tiempo la situación, en este punto, ha cambiado radicalmente.

tas conocieron los misterios de la gracia, pues dice Amós 3,7: *No hará nada el Señor sin revelar su secreto a sus siervos los profetas.* Por lo tanto, los ángeles no conocen los misterios de la gracia.

En cambio está el hecho que nadie aprende lo que ya sabe. Pero los ángeles, incluso los superiores, investigan los misterios de la gracia y los aprenden. Pues se dice en el c.7 *Cael, hier.*[20] que la Sagrada Escritura *habla de ciertas esencias celestes que proponían cuestiones al mismo Jesús y aprendían la ciencia de su obra divina en favor nuestro, y Jesús les enseñaba directamente.* Esto concuerda con aquello de Isaías 63,1 cuando preguntan los ángeles: *¿Quién es éste que viene de Edom?* Y responde Jesús: *Yo, el que anuncia la justicia.* Por lo tanto, los ángeles no conocen los misterios de la gracia.

Solución. *Hay que decir:* En los ángeles hay dos clases de conocimiento. 1) Uno natural, por el que conocen las cosas, bien por su esencia o también por especies innatas. Con esta clase de conocimiento no pueden conocer los misterios de la gracia, porque éstos dependen de la sola voluntad de Dios. Si un ángel no puede conocer los pensamientos que dependen de la voluntad de otro, mucho menos conocerá lo que solamente depende de la voluntad divina. Esto mismo es lo que argumenta el Apóstol en 1 Cor 2,11: *Lo que hay en el hombre nadie lo conoce a no ser el espíritu del hombre, que en él está.* Así también, las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios.

Pero los ángeles tienen otra clase de conocimiento: el que los hace bienaventurados y por el que ven la Palabra y las cosas en la Palabra. Por esta visión conocen los misterios de la gracia, aunque no todos los misterios, ni todos los ángeles por igual, sino en la medida en que Dios haya querido revelárselos, según aquello del Apóstol en 1 Cor 2,10: *Dios nos los ha revelado por su Espíritu.* Sin embargo, los ángeles superiores, que contemplan con mayor penetración la sabiduría divina, conocen en la visión de Dios mayor número y más elevados misterios que después manifiestan a los ángeles inferiores cuando los iluminan. Y entre los mismos misterios hay algunos que los ángeles conocieron desde el principio, y otros que les fueron enseñados más tarde, conforme lo iban exigiendo sus ministerios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del misterio de la encarnación de Cristo se puede hablar de dos maneras. 1) *Una,* en general, y de este modo fue revelado a todos los ángeles desde el principio de su bienaventuranza. El porqué radica en que este misterio es una especie de principio general al que se ordenan todos los misterios de los ángeles. Como se dice en Heb 1,14: *Todos son espíritus administradores enviados para su servicio en favor de los que han de heredar la salvación.* Y esto se hace por el misterio de la encarnación. De aquí la necesidad de que, desde el principio, tuvieran un conocimiento general de este misterio. 2) Otra manera de hablar del misterio de la encarnación es hacerlo en sus condiciones especiales. En esta forma no fue conocido por todos los ángeles desde el principio, e incluso hubo cosas que los mismos ángeles superiores no conocieron ni siquiera más tarde, como resulta claro por la autoridad aducida de Dionisio.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando los ángeles bienaventurados contemplan la esencia divina, no por eso la comprenden, y, por lo tanto, no es necesario que sepan todo lo que hay en ella escondido.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuanto los profetas conocieron de la gracia por revelación, fue revelado con mayor perfección a los ángeles. Y aun cuando Dios revelara en general a los profetas lo que había que hacer para la salvación del género humano, los apóstoles conocieron ciertas particularidades que los profetas ignoraron, según aquello de Ef 3,4-5: *Por su lectura podéis entender mi conocimiento del misterio de Cristo, que no fue conocido por las generaciones pasadas como ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles.* Además, entre los mismos profetas, los posteriores conocieron cosas que no conocieron los anteriores, según aquello del Sal 118,100: *Superé a los ancianos en conocimiento.* Y Gregorio dice[21]: *Conforme pasaba el tiempo aumentaba el conocimiento de lo divino.*

20. § 3: MG 3,209. 21. GREGORIO MAGNO, *In Ezech.* l.2 hom.4: MG 76,980.

CUESTIÓN 58

Los ángeles: modo de conocer

Después de lo tratado, ahora hay que estudiar el modo de conocer de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a siete problemas:

1. El entendimiento de los ángeles, ¿está o no está a veces en potencia y a veces en acto?—2. El ángel, ¿puede o no puede conocer simultáneamente muchas cosas?—3. ¿Conoce o no conoce con proceso discursivo?—4. ¿Conoce o no conoce por medio de composición y división?—5. En el conocimiento angélico, ¿puede o no puede haber falsedad?—6. El conocimiento del ángel, ¿puede o no puede ser llamado matutino o vespertino?—7. El conocimiento matutino y el vespertino, ¿son el mismo, o son diversos?

ARTÍCULO 1

El conocimiento del ángel, ¿está o no está a veces en potencia y a veces en acto?[a]

1-2 q.50 a.6; *Cont. Gentes* l.2 c.97.98.101; *De Malo* q.16 a.5.6.

Objeciones por las que parece que el conocimiento angélico a veces está en potencia:

1. Como se dice en III *Physic.*[1] *el movimiento es el acto del ser que está en potencia.* Pero cuando las mentes angélicas entienden, se mueven, como dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[2] Por lo tanto, las mentes angélicas a veces están en potencia.

2. Más aún. Puesto que el deseo recae sobre las cosas que no se poseen, pero se pueden tener, quien desea entender algo está en potencia con respecto a ello. Pero en 1 Pe 1,12 se dice: *A quien los ángeles desean contemplar.* Por lo tanto, el entendimiento del ángel a veces está en potencia.

3. Todavía más. En el libro *De causis*[3] se dice que el entendimiento entiende *según el modo de su sustancia.* Pero la sustancia del ángel tiene mezcla de potencia. Por lo tanto, a veces entiende en potencia.

En cambio está lo que dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[4]: *Los ángeles, desde que fueron creados en la misma eternidad de la Palabra, disfrutan de una santa y piadosa contemplación.* Pero el entendimiento que contempla no está en potencia, sino en acto. Por lo tanto, el entendimiento del ángel no está en potencia.

Solución. *Hay que decir:* Como dice el Filósofo en III *De Anima*[5] y en VIII *Physic.*[6], el entendimiento está en potencia de dos maneras. 1) *Una,* como está antes de *aprender o de encontrar,* esto es,

1. ARISTÓTELES, c.1 n.6 (BK 201a10): S. Th. lect.2 n.2. 2. §8: MG 3,704: S. Th. lect.7. 3. § 7 (BA 171). 4. C.8: ML 34,270. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 429b8): S. Th. lect.8 n.700. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255a33): S. Th., lect.8 n.3.

---

a. Estar *en potencia* para algo es poder llegar a poseerlo, pero sin tenerlo aún. Santo Tomás continúa manteniendo la distinción entre conocimiento natural y conocimiento sobrenatural, y aplica al tema tratado la doctrina expuesta precedentemente. En cuanto al conocimiento natural, la mente del ángel posee las especies cognoscitivas de las cosas, que le son infundidas o impresas por Dios desde el momento de la creación; no se encuentra nunca en la situación del hombre, que viene al mundo sin saber nada, porque su inteligencia es *como tabla raída en la que no hay nada pintado* («tanquam tabula rasa in qua nihil est depictum»). Pero el ángel no puede *considerar* a la vez y en un solo acto todo el vasto campo de su conocimiento natural; cuando *considera* o piensa una cosa determinada está *en potencia* para considerar otras. El conocimiento sobrenatural funciona casi a la inversa. El ángel puede carecer de él. Pero cuando llega a la contemplación beatífica de la Palabra, este acto, y todo lo que a través de él alcanza, permanece de modo inalterable; no puede cesar para dejar entrada a otro acto distinto. La referencia a ciertas ideas cósmicas de la época es meramente ejemplificante. Hoy no tiene valor. Pero su eliminación no afecta nada al fondo de la doctrina.

antes de adquirir el hábito de la ciencia. 2) *Otra,* como está *cuando ya tiene el hábito, pero no analiza.* Si se trata de la primera, el entendimiento del ángel nunca está en potencia con respecto a las cosas que puede entender con conocimiento natural. El porqué de esto radica en que así como los cuerpos superiores, esto es, los celestes, no tienen potencia alguna para el ser que no esté completada por el acto, así tampoco los entendimientos celestes, esto es, los ángeles, tienen potencia inteligible alguna que no esté completada por las especies inteligibles que les son connaturales. No obstante, no hay inconveniente en que su entendimiento esté en potencia respecto a las cosas que les son reveladas por Dios, como también los cuerpos celestes están en potencia a veces para ser iluminados por el sol.

En cambio, si se trata de la segunda manera expuesta, el entendimiento del ángel puede estar en potencia con respecto a las cosas de las que tiene conocimiento natural, puesto que no siempre está pensando en todo lo que conoce naturalmente. Pero en cuanto al conocimiento de la Palabra y de lo que en la Palabra ve, nunca puede estar en potencia, porque, de hecho, siempre está contemplando la Palabra y lo que en la Palabra conoce, pues esta visión constituye su bienaventuranza, y ésta no es un hábito, sino un acto, como dice el Filósofo en I *Ethic.*[7]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el texto aducido no se toma el movimiento en cuanto *acto de lo imperfecto,* esto es, del ser en potencia, sino en cuanto *acto de lo perfecto,* esto es, del ser en acto. Así es como son llamados movimientos los actos de entender y sentir, como se dice en III *De Anima*[8].

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel deseo de los ángeles no excluye lo deseado, sino el hastío de ella. O también que, si se dice que desean la visión de Dios, es en cuanto a las nuevas revelaciones que reciben de Dios conforme lo va exigiendo su ministerio en cada momento.

3. *A la tercera hay que decir:* En la sustancia del ángel no hay potencia alguna desprovista de acto, y, por lo tanto, tampoco su entendimiento está en potencia de manera que no tenga ningún acto.

ARTÍCULO 2

El ángel, ¿puede o no puede conocer muchas cosas simultáneamente?

Supra q.12 a.10; infra q.85 a.4; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.[a] q.2 a.4; *De Verit.* q.8 a.14; *Cont. Gentes* 2,101.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede conocer muchas cosas simultáneamente:

1. El Filósofo, en II *Topic.*[9], dice: *Se pueden conocer muchas cosas, pero no se entiende más que una.*

2. Más aún. Nada se entiende si el entendimiento no está informado por una especie inteligible a la manera como el cuerpo lo está por la figura. Pero un mismo cuerpo no puede tener diversas figuras. Por lo tanto, un mismo entendimiento no puede entender simultáneamente diversos inteligibles.

3. Todavía más. Entender es un cierto movimiento. Pero ningún movimiento acaba en términos distintos. Por lo tanto, no es posible entender simultáneamente muchas cosas.

En cambio está lo que dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[10]: *La potencia espiritual de la mente angélica comprende simultáneamente y con la mayor facilidad todo lo que quiere.*

Solución. *Hay que decir:* Lo mismo que para la unidad de movimiento se precisa unidad de término, así para la unidad de una operación es necesaria la unidad de objeto. Pero hay cosas que unas veces se toman como si fueran muchas; y otras como si fueran una sola. Esto es lo que sucede con las partes de un todo continuo, que, si se toma cada una por separado, son muchas; por eso, ni por el sentido ni por el entendimiento pueden ser percibidas simultáneamente y con una sola operación. Si se toman como una sola realidad en el todo, mientras se considera el todo continuo, en-

7. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1098b33): S. Th., lect.12 n.151. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a4): S. Th. lect.12 n.765. 9. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 114b34). 10. C.32: ML 34,316.

tonces son conocidas simultáneamente y con una sola operación, tanto por el sentido como por el entendimiento, como se dice en III *De anima*[11]. Así es como nuestro entendimiento entiende a la vez el sujeto y el predicado como partes de una misma proposición; y así entiende también los elementos de una comparación cuando son vistos en cuanto comparados. Resulta evidente que muchas cosas, en cuanto distintas, no pueden ser entendidas simultáneamente. Pero unidas en un solo objeto inteligible, pueden ser entendidas simultáneamente.

Todo ser es inteligible en acto en cuanto que su semejanza está en el entendimiento. Por lo tanto, todo lo que puede ser entendido por una misma especie inteligible, es conocido como un solo objeto inteligible y, por lo tanto, simultáneamente.

Así, pues, los ángeles, con el conocimiento con el que conocen lo que hay en la Palabra, lo conocen todo con una sola especie inteligible, la esencia divina. Todo lo que conocen así, lo conocen simultáneamente. Pues en la patria celeste *nuestros pensamientos no serán volubles, pasando de unas cosas a otras para retornar sobre ellas, sino que veremos toda nuestra ciencia simultáneamente con una sola mirada,* como dice Agustín en XV *De Trin.*[12] En cambio, con el conocimiento por el que conocen los ángeles las cosas por especies innatas, pueden entender simultáneamente todo lo que se puede conocer por una misma especie, pero no lo que requiere especies diversas para ser conocido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entender muchas cosas como una sola, en cierto modo es entender una sola.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento está informado por la especie inteligible que hay en él. Por lo tanto, con una sola especie inteligible puede entender muchas cosas a la vez; como también un cuerpo, con una sola figura, puede asemejarse a otros muchos.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo mismo que a la primera.

ARTÍCULO 3

El ángel, ¿conoce o no conoce con proceso discursivo?

Infra q.79 a.8; q.85 a.5; *De Verit.* q.8 a.15; q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que el ángel conoce con proceso discursivo:

1. El discurso del entendimiento consiste en que una cosa sea entendida por otra. Pero los ángeles por medio de una cosa conocen otra, puesto que conocen las cosas por la Palabra. Por lo tanto, el entendimiento del ángel conoce con proceso discursivo.

2. Más aún. Todo lo que puede una facultad inferior lo puede la superior. Pero el entendimiento humano puede hacer silogismos y conocer las causas por sus efectos, ya que en esto consiste el discurso. Por lo tanto, mucho mejor lo puede hacer el entendimiento del ángel, que es superior en el orden de la naturaleza.

3. Todavía más. Isidoro dice[13] que los demonios conocen muchas cosas por experiencia. Pero el conocimiento experimental es discursivo, pues *de muchos recuerdos se forma una experiencia, y de muchas experiencias un universal,* como se dice al final de *Poster.*[14] y al comienzo de *Metaphys.*[15] Por lo tanto, el conocimiento de los ángeles es discursivo.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[16]: *Los ángeles no toman su conocimiento divino de discursos difusos, ni parten de algo común para llegar a nuestro conocimiento especial.*

Solución. *Hay que decir:* Como hemos dicho a menudo (a.1; q.50 a.3; a.55 a.2), entre las sustancias espirituales[b] los án-

11. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 430b7): S. Th. lect.11 n.752. 12. C.16: ML 42,1079. 13. *Sent.* l.1 c.10: ML 83,556. 14. ARISTÓTELES, 2 c.15 n.5 (BK 100a4): S. Th. lect.20 a.11. 15. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.4 (BK 980b28): S. Th. lect.1 n.17-19. 16. § 2: MG 3,868; S. Th. lect.2.

---

b. De nuevo la referencia a cuestiones cósmicas, como simple ejemplo. La razón de que el ángel *no discurre* como el hombre, sino que *intuye* o ve de un solo golpe todo el contenido de un principio, cualquiera que sea, se encuentra en su propia naturaleza de criatura puramente espiritual. La psicología del ángel es mucho más unitaria que la del hombre, no sólo porque nece-

geles ocupan el lugar que entre las corpóreas ocupan los cuerpos celestes. Por eso son llamadas *mentes celestes* por Dionisio [17]. La diferencia que hay entre los cuerpos celestes y los terrenos consiste en que los terrenos logran su última perfección con alteración y movimiento, mientras que los celestes la alcanzan súbitamente por su misma naturaleza. Por esto, las inteligencias inferiores, esto es, las de los hombres, adquieren la perfección de conocer la verdad por un cierto movimiento y discurso de su operación intelectual, ya que, conocida una cosa, pasan a conocer otra. Pero si al entender el principio conocido viesen en él de pronto, como objeto conocido, todas las conclusiones que de él se derivan, no habría lugar para el proceso discursivo. Esto precisamente es lo que ocurre en los ángeles, porque en las cosas que primero conocen naturalmente ven en el acto todo lo que de ellas se puede conocer.

Por eso son llamados *intelectuales,* como también entre nosotros llamamos *entendidas* a aquellas verdades percibidas al instante. También al hábito de los primeros principios se le llama *inteligencia.* En cambio, las almas humanas, que adquieren el conocimiento de la verdad por un determinado proceso discursivo, son llamadas *racionales.* Esto es así por la escasa intensidad de la luz intelectual que hay en ellas; pues si, como los ángeles, poseyeran la plenitud de la luz intelectual, nada más contemplar los primeros principios, al instante comprenderían toda su virtualidad y verían todas las consecuencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El discurso implica un cierto movimiento. Todo movimiento va de algo que está antes a lo que está después. Por lo tanto, habrá conocimiento discursivo cuando de algo previamente conocido se llegue al conocimiento de otra cosa que se conoce después y que antes no se conocía. Pero si al contemplar una cosa en ella se ve simultáneamente otra, como cuando se mira un espejo a un tiempo se ve el espejo y lo reflejado en él, no por esto hay conocimiento discursivo. Así es, precisamente, como los ángeles conocen en la Palabra.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles pueden hacer silogismos en el sentido que conocen el arte del silogismo, como también ven las causas en los efectos y los efectos en las causas. Pero no en el sentido que adquieran el conocimiento de una verdad desconocida pasando de las causas a los efectos y de los efectos a las causas.

3. *A la tercera hay que decir:* Se habla de experiencia en los ángeles y en los demonios por cierta semejanza, debido a que conocen las cosas sensibles presentes, pero sin ningún proceso discursivo.

ARTÍCULO 4

El ángel, ¿conoce o no conoce por composición y división? [c]

Infra. q.85 a.5; *De Malo* q.16 a.6 ad 19.

Objeciones por las que parece que el ángel conoce por composición y divi-

17. *De Cael. Hier.* c.2 § 1: MG 3,137; *De Div. Nom.* c.1 § 4: MG 3,593: S. Th. lect.2.

sita de menos facultades, como se dijo a propósito de q.57 a.2, sino también, y sobre todo, porque el «funcionamiento» de estas facultades es incomparablemente más simple que en el hombre, aunque siempre a infinita distancia de la absoluta simplicidad de Dios.

c. El sentido de *componer* y de *dividir* está bien claro en la objeción tercera. Componer es hacer un juicio o un enunciado afirmativo, por el cual un predicado es atribuido a un sujeto como algo que le pertenece. Dividir, en cambio, es hacer un juicio negativo por el que algo es separado o excluido de otra cosa. Santo Tomás muestra que la necesidad de formar juicios —sean afirmativos o negativos— y la de discurrir proceden de la misma causa. Por tanto, excluido el discurso, se excluye también el juicio. El ángel no necesita comparar dos términos para ver si uno pertenece o no pertenece al otro. En presencia de una realidad intuye de golpe todo su contenido y no necesita indagación alguna para formar juicio, como nos ocurre a nosotros. Al fin del artículo, Santo Tomás hace una observación importante, a saber, que el ángel conoce nuestros razonamientos discursivos y nuestros juicios, pero no por vía de discurso o de juicio, sino por vía de una intuición, que es simple, inmóvil, inmaterial, como corresponde a su naturaleza espiritual.

1. Donde hay multiplicidad de cosas conocidas hay composición de conceptos, como se dice en III *De Anima* [18]. Pero en el entendimiento del ángel hay multiplicidad de conceptos, ya que entiende por diversas especies distintos objetos y no todos a la vez. Por lo tanto, en su entendimiento hay composición y división.

2. Más aún. Más dista la afirmación de la negación que dos naturalezas opuestas, porque la primera de todas las distinciones es la que consiste en afirmar y negar. Pero, tal como dijimos (a.2), hay naturalezas tan distantes, que el ángel no las conoce por una sola especie, sino por especies diversas. Por lo tanto, es necesario que conozca la afirmación y la negación por actos distintos. Por lo tanto, parece que conoce por composición y división.

3. Todavía más. El lenguaje es el signo del pensamiento. Pero los ángeles que hablaron con los hombres anunciaron proposiciones afirmativas y negativas, como encontramos en muchos textos de la Sagrada Escritura. Esto es un signo de que en ellos hay composición y división. Por lo tanto, parece que el ángel entiende componiendo y dividiendo.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[19]: *La virtud intelectual de los ángeles resplandece con la brillante simplicidad de los conceptos divinos.* Pero la simplicidad de la inteligencia excluye la composición y la división, como se dice en III *De anima*[20]. Por lo tanto, el ángel entiende sin composición ni división.

Solución. *Hay que decir:* Así como en el entendimiento que discurre se compara la conclusión con su principio, en el que compone y divide se compara el predicado con el sujeto. Así, pues, si el entendimiento al instante viese en el mismo principio la verdad de la conclusión, nunca entendería discurriendo ni razonando. Por esto mismo, si, al percibir la esencia de alguna cosa adquiriera al instante el conocimiento de todo lo que se le puede atribuir o negar, tampoco entendería nunca componiendo ni dividiendo, sino sólo contemplando *aquello por lo que algo es.*

Así, pues, en nuestro entendimiento el hecho de discurrir y el de componer y dividir proviene de la misma causa, o sea, de que en la primera percepción de objeto que conoce no puede ver en el acto todo lo que virtualmente contiene. Esto es así por la debilidad de la luz intelectual que hay en nosotros, como ya dijimos (a.3). Por eso, como en el ángel la luz intelectual es perfecta, ya que es *espejo puro y limpísimo,* como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[21], se deduce, por lo mismo, que no entiende discurriendo, como tampoco entiende componiendo y dividiendo.

Sin embargo, entiende la composición y la división de las proposiciones como también entiende el razonamiento de los silogismos, puesto que entiende lo compuesto, simplemente; lo móvil, inmutablemente; lo material, inmaterialmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que causa la composición de los conceptos no es una multitud cualquiera, sino la multitud de aquellos conceptos de los cuales uno es atribuido o negado de otro. Pero cuando el ángel entiende la esencia de alguna cosa, entiende a la vez todo lo que se le puede atribuir o negar. Por lo tanto, al entender *aquello que algo es,* entiende por un acto simple de su entendimiento todo lo que nosotros podemos entender componiendo y dividiendo.

2. *A la segunda hay que decir:* En cuanto a la razón de ser, las esencias de las cosas difieren entre sí menos que la afirmación de la negación. Pero, en cuanto a la razón de conocer, la afirmación y la negación se unen, porque en el instante en que se conoce la verdad de una afirmación, se conoce la falsedad de la negación opuesta.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho que los ángeles enuncien proposiciones afirmativas o negativas demuestra que conocen la composición y la división; pero no demuestra que conozcan componiendo y dividiendo, sino conociendo sin más *aquello que algo es.*

18. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 430a27): S. Th. lect.11 n.746. 19. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 20. ARISTÓTELES, l.c. nota 18. 21. § 22: MG 3,724: S. Th. lect.18.

ARTÍCULO 5

En el conocimiento angélico, ¿puede o no puede haber falsedad? [d]

Cont. Gentes 3,108; *De An.* l.3 lect. 11; *De Malo* q.16 a.6; *In Metaphys.* l.9 lect.11.

Objeciones por las que parece que en el conocimiento angélico puede haber falsedad:

1. La depravación pertenece a la falsedad. Pero los demonios tienen *una fantasía desenfocada,* como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[22] Por lo tanto, parece que en el entendimiento de los ángeles puede haber falsedad.

2. Más aún. El desconocimiento causa la falsa apreciación. Pero, como dice Dionisio en el c.6 *Eccl. hier.*[23], *en los ángeles puede haber ignorancia.* Por lo tanto, parece que puede haber falsedad.

3. Todavía más. Todo lo que se aparta de la verdad de la sabiduría y se degenera, en su entendimiento hay falsedad o error. Pero Dionisio en el c.7 *De Div. Nota.*[24] atribuye precisamente esto a los demonios. Por lo tanto, parece que en el entendimiento del ángel puede haber falsedad.

En cambio, el Filósofo, en el III *De anima*[25], dice: *El entendimiento es siempre verdadero.* Y Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[26], dice: *No se entiende más que lo verdadero.* Pero los ángeles no conocen algo más que entendiéndolo. Por lo tanto, en el conocimiento del ángel no puede haber ni engaño ni falsedad.

Solución. *Hay que decir:* La verdad de esta cuestión depende de la precedente, en cierta manera. Hemos dicho (a.4) que el ángel no entiende componiendo y dividiendo, sino entendiendo *aquello que algo es.* Y el entendimiento sobre *aquello que algo es* siempre es verdadero, como lo es el sentido con respecto a su objeto propio, como se dice en III *De anima*[27]. Sin embargo, puede suceder que suframos engaño o falsedad al entender *aquello que algo es,* debido a que lleva adjunta alguna composición, bien porque tomemos la definición de algo por la de otra cosa, o porque no se ajusten unas a otras las distintas partes de una misma definición. Ejemplo: si por definición de una cosa tomáramos la siguiente: *Animal cuadrúpedo volátil* (pues ningún animal es así). Esto sucede cuando se trata de esencias compuestas, cuya definición se toma de elementos diversos, uno de los cuales es material con respecto al otro. Pero al entender las esencias simples no hay falsedad, como se dice en IX *Metaphys.*[28]; porque, o bien no se las concibe totalmente, y en este caso nada se entiende de ellas, o se conocen como ellas son.

Por lo tanto, el error o el engaño no pueden estar en cuanto tales en el entendimiento del ángel, sino sólo accidentalmente. Con todo, de manera distinta que en nosotros, porque nosotros, por medio de la composición y división, llegamos algunas veces al conocimiento de la esencia de algo, como sucede cuando investigamos una definición dividiendo y demostrando, cosa que no sucede en los ángeles, los cuales, por *aquello que algo es,* conocen todas las atribuciones que le corresponden. Es evidente que si la esencia de una cosa puede ser principio de co-

22. §23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 23. §1: MG 3,200. 24. §2: MG 3,868. 25. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430a26): S. Th. lect.11 n.746; c.4 n.10 (BK 433a26): S. Th. lect.15 n.826. 26. Q.32: ML 40,22; Q.44: ML 40,38. 27. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b27): S. Th. lect.11 n.760. 28. ARISTÓTELES, 8 c.10 n.4 (BK 1051b26): S. Th. lect.11 n.1904.

---

d. Es doctrina muy repetida por Santo Tomás la de que la falsedad del conocimiento humano está en el juicio o segunda operación de la mente, que no relaciona con acierto un sujeto y un predicado, porque le atribuye lo que no es o le niega lo que es. En la primera operación de la mente o simple aprensión de una esencia, de suyo, no puede haber error, a no ser por la circunstancia indicada en el artículo. Para ampliar esta doctrina, cf. 1 q.16 a.2; q.85 a.6; *De verit.* q.1 a.3 y 12. Ahora bien, supuesto que el ángel no forma juicios, sino que simplemente intuye, su entendimiento de suyo no puede errar y de hecho no yerra en nada perteneciente al orden natural. Pero el ángel, juntamente con el hombre, ha sido elevado al orden sobrenatural, en el cual el conocimiento, para mantenerse siempre en la verdad, requiere una actitud de conformidad con la voluntad de Dios y de adhesión a sus designios. A los ángeles malos les falta precisamente esta actitud; en ellos domina «la fantasía proterva» (obj.1 y fin del artículo), que les hace incurrir en errores.

nocimiento suficiente con respecto a lo que naturalmente cuadra o es incompatible con ella, no puede serlo respecto de lo que depende de la ordenación sobrenatural. Por lo tanto, los ángeles buenos, cuya voluntad es recta, vista la esencia de una cosa, no juzgan lo que por naturaleza les corresponde a no ser una vez que se ha salvado el ordenamiento divino. Por eso no pueden incurrir en la falsedad o en el error. En cambio, los demonios, que por una voluntad desenfocada no someten su entendimiento a la sabiduría divina, juzgan a veces las cosas simplemente según su condición natural. Entonces ocurre que, con respecto a lo que les es propio por naturaleza, no se engañan; pero sí pueden engañarse en lo que se refiere a lo sobrenatural, como, por ejemplo, si viendo un hombre muerto consideran que no ha de resucitar; o si, al ver al hombre Cristo, consideraran que no era Dios.

Respuesta a las objeciones: La respuesta salta por sí sola después de lo dicho. Pues la degeneración de los demonios consiste en que no se someten a la sabiduría divina. El desconocimiento que hay en los ángeles no se refiere a lo conocido natural, sino a lo sobrenatural. Es evidente que el entendimiento, respecto a *aquello que algo es* es siempre verdadero; pero accidentalmente no lo es cuando indebidamente implica alguna composición o división.

ARTÍCULO 6

En los ángeles, ¿hay o no hay conocimiento matutino y vespertino? [e]

Infra q.62 a.1 ad 3; q.64 a.1 ad 3; *In Sent.* l.2 d.12 a.3; *De Verit.* q.8 a.16; *In Efess.* c.3 lect.3; *De Pot.* q.4 a.2 ad 2.8-10.12-21.24.25.

Objeciones por las que parece que en el conocimiento angélico no hay ni conocimiento matutino ni conocimiento vespertino:

1. *La tarde* y *la mañana* tienen mezcla de tinieblas. Pero el conocimiento del ángel nada tiene de tenebroso, ya que en él no hay ni error ni falsedad. Por lo tanto, el conocimiento del ángel no debe llamarse matutino ni vespertino.

2. Más aún. Entre la tarde y la mañana se interpone la noche. Entre la mañana y la tarde, el mediodía. Así, pues, si en los ángeles hay conocimiento matutino y vespertino, parece que, por lo mismo, debería haber conocimiento *meridiano* y *nocturno.*

3. Todavía más. El conocimiento se distingue con arreglo a la diferencia de objetos conocidos. Por eso dice el Filósofo en III *De Anima*[29] que las ciencias *se dividen como las cosas.* Pero las cosas tienen un triple ser: el que poseen en la Palabra, en su propia naturaleza y en la inteligencia angélica, como dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[30] Por lo tanto, si se admite en los ángeles el conocimiento matutino y el vespertino por razón del ser que tienen en la Palabra y del que tienen en su naturaleza propia, debería admitirse en ellos un tercer conocimiento por razón del ser que tienen en el entendimiento angélico.

En cambio está el hecho que Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[31] y en XI *De Civ. Dei*[32] divide el conocimiento de los ángeles en matutino y vespertino.

Solución. *Hay que decir:* Lo que se dice del conocimiento matutino y vespertino de los ángeles, fue introducido por Agustín[33], quien opina que por los seis días que, según leemos en Gen 1 *Dios hizo todas las cosas,* se entiende no los días corrientes debidos al movimiento circular del sol, hecho en el cuarto día; sino un solo día, que es el conocimiento angélico, puesto en presencia de

29. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 431b24): S. Th. lect.13 n.787. 30. C.8: ML 34,269. 31. C.22: ML 34,312. 32. C.7: ML 41,522. 33. L.c. nota 31.

---

e. Conocimiento *matutino* y conocimiento *vespertino* son expresiones que Santo Tomás encuentra en la tradición teológica de su tiempo y a las que pretende dar una justificación doctrinal por respeto a San Agustín, de quien proceden. Prescindiendo de las denominaciones, el problema de fondo que se ventila en este artículo y en el siguiente, afecta a todos los bienaventurados, los cuales pueden conocer las cosas, a través de las correspondientes especies cognoscitivas o mediante la contemplación de Dios mismo en quien se reflejan. El contenido de estos artículos no es aplicable a los ángeles malos.

los seis géneros de cosas. Pero así como en el día corriente la mañana es principio del día y la tarde su término, así también el conocimiento del ser primordial de las cosas, el que tienen en la Palabra, se llama conocimiento matutino; y el conocimiento del ser de la criatura en cuanto que existe en su propia naturaleza, se llama vespertino. Hay que tener presente que el ser de las cosas emana de la Palabra como de su primordial fuente, y este caudal termina en el ser que tienen las cosas en su naturaleza propia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tarde y la mañana, aplicadas al conocimiento angélico, no se toman en cuanto implican mezcla con las tinieblas, sino en cuanto tienen razón de principio y de término. O también, que nada se opone a que algo se llame luz si se le compara con una cosa, como dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.* [34], y en comparación con otra se llama tinieblas, como, por ejemplo, la vida de los fieles, que en comparación con la de los impíos se llama luz, según aquello de Ef 5,8: *Fuisteis algún tiempo tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor.* Y, sin embargo, comparada con la de la gloria, se llama vida tenebrosa, según aquello de 2 Pe 1,10: *Tenéis la palabra profética a la que hacéis muy bien en atender como a lámpara que luce en lugar tenebroso.* Por lo tanto, el conocimiento con el que conocen los ángeles las cosas en su propia naturaleza, si se compara con la ignorancia o con el error, es día. Pero, comparado con la visión de la Palabra, es oscuridad.

2. *A la segunda hay que decir:* El conocimiento matutino y el vespertino pertenecen al *día,* esto es, a los ángeles iluminados, que son distintos de las *tinieblas,* o sea, los ángeles malos. Los ángeles buenos, cuando conocen a la criatura, no se inclinan a ella, esto constituiría el entenebrecerse y hacerse de noche, sino que convierten este conocimiento en alabanza de Dios, en quien, como en su principio, conocen todas las cosas. Por lo tanto, después de la tarde no hay noche, sino mañana, de manera que la mañana es el final del día anterior y el principio del siguiente, por cuanto que los ángeles usan para alabanza de Dios el conocimiento del día anterior. El *mediodía* está comprendido en el día como algo intermedio entre dos extremos. O también puede referirse al conocimiento de Dios, que no tiene ni principio ni fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles son también criaturas, y, por lo tanto, el ser de las cosas, en la inteligencia angélica está comprendido en el conocimiento vespertino, lo mismo que el ser que tienen en su propia naturaleza.

ARTÍCULO 7

El conocimiento matutino y el vespertino, ¿es o no es el mismo?

De Verit. q.8 a.16; *De Pot.* q.4 a.2 ad 10.19.21.

Objeciones por las que parece que el conocimiento matutino y el vespertino no es el mismo:

1. En Gen 1,5 se dice: *Hubo tarde y mañana. Día primero.* Pero, como dice Agustín [35], *por día se entiende el conocimiento angélico.* Por lo tanto, en los ángeles el conocimiento matutino y vespertino son uno y el mismo.

2. Más aún. Es imposible que una misma potencia tenga simultáneamente dos operaciones. Pero los ángeles están siempre en el acto del conocimiento matutino, porque siempre ven a Dios, según aquello de Mt 18,10: *Sus ángeles ven continuamente la faz de mi Padre.* Por lo tanto, si el conocimiento vespertino fuese distinto del matutino, en modo alguno el ángel podría estar en el acto del conocimiento vespertino.

3. Todavía más. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto.* Pero, si el conocimiento vespertino fuera distinto del matutino, se relacionarían ambos como lo perfecto y lo imperfecto. Por lo tanto, el conocimiento vespertino no puede existir junto con el matutino.

En cambio [36] está lo que dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.* [37]: *Tan grande es la diferencia entre conocer una cosa cualquiera en la Palabra y conocerla en sí misma, que el primer conocimiento pertenece justamente al día y el segundo a la noche.*

34. C.23: ML 34,312. 35. L.c. nota 31.33. 36. En el texto original, y dentro de la estructura del artículo, el *sed contra* figura aquí por *in contrarium.* Ver la nota 3 a la cuestión 3. *(N. del T.)* 37. C.23: ML 34,312.

Solución. *Hay que decir:* Hemos dicho (a.6), que se llama conocimiento vespertino a aquel por el que los ángeles conocen las cosas en su propia naturaleza. Pero esto no puede entenderse como si los ángeles tomasen sus conocimientos de la propia naturaleza de los seres, de manera que la preposición *en* indique relación de principio, como quedó establecido anteriormente (q.55 a.2). Así, pues, hay que concluir que la expresión *en su propia naturaleza* indica el objeto bajo razón de conocido, por cuanto cae bajo el conocimiento. Se llama vespertino al conocimiento del ángel en cuanto que conoce el ser de las cosas que las mismas cosas tienen en su propia naturaleza.

Esto lo conocen por dos medios. Por especies innatas y por la razón de las cosas que hay en la Palabra. Contemplando la Palabra no sólo conocen el ser que las cosas tienen en la Palabra, sino también el que tienen en su propia naturaleza. Lo mismo que Dios, por el hecho de conocerse a sí mismo, conoce el ser que las cosas tienen en su propia naturaleza. Así, pues, si el conocimiento de los ángeles se llama vespertino en cuanto que, contemplando la Palabra, conocen el ser que las cosas tienen en su propia naturaleza, el conocimiento matutino y el vespertino son esencialmente uno y sólo difieren por la razón de lo conocido. En cambio, si se llama vespertino porque los ángeles conocen el ser que tienen las cosas en su propia naturaleza por especies innatas, el conocimiento vespertino es distinto del matutino. Así parece que lo entendió Agustín[38], ya que a un conocimiento lo considera como imperfecto con respecto a otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El número de seis días, tal como lo entiende Agustín, significa los seis géneros de cosas que son conocidas por los ángeles; la unidad de día significa la unidad de lo conocido. Esto no impide que pueda ser conocido con diversos conocimientos.

2. *A la segunda hay que decir:* De una misma facultad pueden proceder simultáneamente dos operaciones si una de ellas está ordenada a la otra, como se observa cuando la voluntad quiere simultáneamente el fin y los medios; y el entendimiento, después de adquirir una ciencia, entiende a la vez los principios y, por los principios, las conclusiones. Pero el conocimiento vespertino está ordenado al matutino, como dice Agustín[39]. Por eso impide que ambos existan simultáneamente en los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Al llegar lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto que se le opone, como, al llegar la visión, desaparecerá la fe, que está centrada en aquello que no se ve. Pero la imperfección del conocimiento vespertino no se opone a la perfección del matutino. Que una cosa sea conocida en sí misma no se opone a que sea conocida en su causa. Tampoco hay inconveniente en que se le conozca por dos medios, uno de los cuales sea más perfecto y el otro menos perfecto, ya que también para deducir una misma conclusión podemos emplear dos medios, el demostrativo y el dialéctico. De forma parecida, el ángel puede saber una misma cosa por la Palabra increada y por especies innatas.

CUESTIÓN 59

Sobre la voluntad de los ángeles [a]

Siguiendo el plan trazado, hay que tratar ahora lo referente a la voluntad de los ángeles. En primer lugar trataremos la voluntad en sí misma; des-

38. Ib. 39. Ib.

a. Aquí Santo Tomás aplica su doctrina psicológica general al caso concreto de los ángeles, sobre la base de que éstos son criaturas puramente espirituales. Como el ángel es superior al hombre, también su libertad es más perfecta que la humana (a.3). El hombre toma sus decisiones libres después de una deliberación o consejo más o menos largo, que viene a ser lo equiva-

pues, su movimiento, que es el amor o la dilección. La cuestión referente a la voluntad de los ángeles en sí misma, plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay voluntad en los ángeles?—2. La voluntad de los ángeles, ¿es su misma naturaleza o también su mismo entendimiento?—3. En los ángeles, ¿hay o no hay libre albedrío?—4. En ellos, ¿se da o no se da lo irascible y lo concupiscible?

ARTÍCULO 1

En los ángeles, ¿hay o no hay voluntad?

De Verit. q.23 a.1; *Cont. Gentes* 2,47.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no hay voluntad:

1. El Filósofo, en III *De anima* [1], dice: *La voluntad está en la razón.* Pero en los ángeles no hay corazón, sino algo superior. Por lo tanto, en los ángeles no hay voluntad, sino algo superior.

2. Más aún. La voluntad está contenida en el apetito, como dice el Filósofo en III *De anima* [2]. Pero el apetito es propio del ser imperfecto, puesto que está ordenado a lo que no se tiene. Por lo tanto, como en los ángeles, y sobre todo en los bienaventurados, no hay imperfección alguna, parece que tampoco hay voluntad en ellos.

3. El Filósofo, en III *De anima* [3], dice que la voluntad es un motor movido por el objeto que aprehende a través del entendimiento. Pero los ángeles son inmóviles, ya que son incorpóreos. Por lo tanto, en ellos no hay voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.* [4]*:* La imagen de la Trinidad se encuentra en nuestra mente según la memoria, el entendimiento y la voluntad. Pero la imagen de Dios no solamente se encuentra en la mente humana, sino también en la angélica, puesto que la mente angélica es capaz de Dios. Por lo tanto, en los ángeles hay voluntad.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que en los ángeles se admita la voluntad. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como todas las cosas proceden de la voluntad divina, a su modo todas tienden al bien en virtud de un apetito, si bien de distintas maneras. Las hay que únicamente tienden al bien por una relación natural, pero sin conocimiento, como es el caso de las plantas y los seres inanimados. Esta tendencia al bien se llama *apetito natural.* Otras tienden al bien por algún conocimiento, pero no por conocer la razón misma de bien, sino porque conocen algún bien particular, como es el caso del sentido, que conoce lo que es dulce, blanco y similares. La tendencia que sigue a este conocimiento se llama *apetito sensitivo.* Otras tienden al bien por un conocimiento que llega a conocer la razón misma de bien. Estas tienden al bien de un modo perfecto, y no simplemente dirigidas al bien por otro, como es el caso de los que carecen de entendimiento; ni solamente a un bien particular, como las que no tienen más conocimiento que el sensitivo; sino que tienden al mismo bien universal. Esta tendencia es llamada *voluntad.* Por lo tanto, como los ángeles por su entendimiento conocen la razón universal de bien, es evidente que en ellos hay voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De una manera supera la razón al sentido; y, de otra, el entendimiento a la razón. La razón supera al sentido porque tiene diferente objeto, puesto que el sentido tiene lo particular; y la razón, lo universal. De donde se sigue que el apetito que tiende al

1. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 2. Ib. 3. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b10): S. Th. lect.15 n.831. 4. C.12: ML 42,984.

---

lente al raciocinio o discurso en el orden del conocimiento; el ángel, en cambio, así como conoce intuitivamente, así también decide instantáneamente (a.3 sol.1). Y esto no es imprudencia, como lo sería en el hombre, sino simple expresión de una naturaleza más perfecta.

bien universal correspondiente a la razón es distinto del que tiende al bien particular correspondiente al sentido. En cambio, la razón y el entendimiento difieren en cuanto al modo de conocer, o sea, porque el entendimiento conoce con una simple mirada, mientras que la razón conoce con proceso discursivo, pasando de una cosa a otra. No obstante, la razón, por el proceso discursivo, llega a conocer lo mismo que el entendimiento conoce sin discurso, esto es, lo universal. Por lo tanto, el objeto propuesto a la facultad apetitiva, tanto si lo propone el entendimiento como si lo hace la razón, es el mismo. Por eso, en los ángeles, que son exclusivamente intelectuales, no hay ningún apetito superior a la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando el nombre de facultad apetitiva está tomado del acto de apetecer lo que no se tiene, no por ello significa esto sólo, sino otras muchas cosas. Pasa lo mismo que con el nombre *piedra* (en latín *lapis),* tomado de *lesiona el pie* (en latín *laedere pedem);* o también con la potencia irascible, tomado de la *ira;* cuando en ella hay otras muchas pasiones, como la esperanza o la audacia.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que la voluntad es un motor movido, en cuanto que el querer, lo mismo que el entender, son un cierto movimiento. No hay inconveniente en que exista en los ángeles, ya que tal movimiento es acto de lo perfecto, como se dice en III *De Anima*[5].

ARTÍCULO 2

En los ángeles, la voluntad, ¿es o no es diferente del entendimiento y de la naturaleza?

In Sent. l.1 d.42 q.1 a.2 ad 3; *De Verit.* q.22 a.10.

Objeciones por las que parece que en los ángeles la voluntad no es diferente del entendimiento y de la naturaleza:

1. El ángel es más simple que los cuerpos físicos. Pero los cuerpos físicos por su propia forma tienden a su fin, que es su bien. Por lo tanto, mucho más los ángeles. Pero la forma del ángel, o es la misma naturaleza en que subsiste, o la especie que hay en su entendimiento. Por lo tanto, el ángel tiende al bien por su naturaleza o por la especie intelectual. Pero esta tendencia pertenece a la voluntad. Por lo tanto, la voluntad del ángel no es otra cosa que su naturaleza o su entendimiento.

2. Más aún. El objeto del entendimiento es la verdad, y el de la voluntad el bien. Pero lo bueno y lo verdadero no difieren en la realidad, sino sólo en el entendimiento. Por lo tanto, la voluntad y el entendimiento no difieren realmente.

3. Todavía más. La distinción entre lo común y lo propio no diversifica las potencias, y, así, la misma potencia visiva tiene por objeto el color y lo blanco. Pero lo bueno y lo verdadero parecen ser entre sí como lo común y lo propio, ya que la verdad es un bien particular, el bien del entendimiento. Por lo tanto, la voluntad, cuyo objeto es el bien, no difiere del entendimiento, cuyo objeto es lo verdadero.

En cambio, la voluntad en los ángeles no tiene más objetos que los bienes. El entendimiento tiene los bienes, y los males, porque conoce a ambos. Por lo tanto, en los ángeles la voluntad es algo distinto del entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad en los ángeles es una virtud o potencia que no es su propia naturaleza, ni tampoco su entendimiento. Que no es su propia naturaleza se comprende observando que la naturaleza o esencia de algo está incluida dentro de ese mismo algo, por lo cual todo lo que se extiende a lo que está fuera de él no pertenece a su esencia. Así, vemos que en los cuerpos físicos la tendencia que tienen al ser no la tienen en virtud de algo añadido al ser, sino en virtud de la materia que tiende al ser antes de tenerlo, y en virtud de la forma, que lo mantiene una vez conseguido. En cambio, la tendencia a algo extrínseco proviene de algo añadido a la esencia. Así, la tendencia al lugar propio se debe al peso o a la ingravidez; y la tendencia a producir algo semejante a sí mismo se debe a las cualidades activas.

La voluntad tiende naturalmente al bien. Por eso, la esencia y la voluntad

5. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765.

solamente se identifican donde la esencia del ser que quiere contiene todo el bien, esto es, en Dios, que nada quiere fuera de sí mismo más que en razón de su bondad. Esto no puede decirse de ninguna criatura debido a que el bien infinito está fuera de la esencia de cualquier ser creado. Por lo tanto, ni la voluntad del ángel ni la de otra criatura puede ser lo mismo que su esencia.

Pero tampoco puede ser lo mismo que el entendimiento, sea el del ángel o el del hombre. El conocimiento se verifica por cuanto lo conocido está en quien conoce. De donde se sigue que el entendimiento de quien conoce se extiende a lo que está fuera de él, en tanto en cuanto aquello que por su esencia está fuera llega de algún modo a estar en él. En cambio, la voluntad se extiende a lo que está fuera de ella, en cuanto que por cierta tendencia, de algún modo se inclina a lo exterior. Ahora bien, que un ser obtenga en sí todo lo que está fuera de él y que tienda a algo exterior a él, son cosas que pertenecen a distintas virtudes. Por lo tanto, en toda criatura es necesario que se distinga el entendimiento de la voluntad. Pero no en Dios, que tiene en sí mismo el ser universal y el bien universal. Por eso, tanto su voluntad como su entendimiento son su misma esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuerpo físico tiende a su ser por la forma sustancial; pero a lo exterior tiende por algo sobreañadido, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Las potencias no se distinguen con arreglo a la distinción material de los objetos, sino conforme a la distinción formal que se fundamenta en la razón de objeto. Por lo tanto, la diversidad entre la razón de bueno y de verdadero es suficiente para que haya diversidad entre el entendimiento y la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo bueno y lo verdadero en realidad son lo mismo; de aquí que lo bueno sea percibido por el entendimiento bajo la razón de verdadero, y lo verdadero sea apetecido por la voluntad bajo la razón de bueno. No obstante, la diversidad de sus razones es suficiente para diversificar las respectivas potencias.

ARTÍCULO 3

En los ángeles, ¿hay o no hay libre albedrío?

In Sent. 1.2 d.25 q.1 a.1; *De Verit.* q.23 a.1; q.24 a.3; *Cont. Gentes* 2,48; *De Malo* q.16 a.5; *Compend. Theol.* c.76.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no hay libre albedrío:

1. El acto del libre albedrío es la *elección.* Pero en los ángeles no puede haber elección, porque la elección es un acto del *apetito que presupone el consejo.* El consejo es una *cierta investigación,* como se dice en III *Ethic.*[6] Los ángeles no conocen investigando, ya que esto pertenece al proceso discursivo de la razón. Por lo tanto, parece que los ángeles no tienen libre albedrío.

2. Más aún. El libre albedrío supone indeterminación entre diversos objetos. Por parte del entendimiento no hay en los ángeles indeterminación, porque, como dijimos (q.58 a.5), su entendimiento no se engaña en lo que por naturaleza entiende. Por lo tanto, por parte del apetito tampoco puede haber en ellos libre albedrío.

3. Todavía más. Lo que por naturaleza compete a los ángeles, les compete en mayor o menor grado, porque la naturaleza intelectual es más perfecta en los ángeles superiores que en los inferiores. Pero el libre albedrío no admite grados. Por lo tanto, en los ángeles no hay libre albedrío.

En cambio, la libertad del albedrío pertenece a la dignidad del hombre. Pero los ángeles tienen mayor dignidad que los hombres. Por lo tanto, si en los hombres hay libertad de albedrío, con mayor motivo la habrá en los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Hay seres que no obran con albedrío, sino como empujados y movidos por otro, como es impulsada la flecha por el arquero. Otros obran en virtud de cierto albedrío, como les sucede a los animales irracionales. La oveja, por ejemplo, huye del lobo en virtud de un cierto juicio

6. ARISTÓTELES, c.2 n.17 (BK 1112 a 15): S. Th. lect.6 n.457; c.3 n.12 (BK 1112b23): S. Th. lect.8 n.476.

por el que estima que para ella es perjudicial. Pero este juicio en ella no es libre, sino dado por la naturaleza. Sólo el ser que tiene entendimiento puede obrar en virtud de un juicio libre, en cuanto que conoce la razón universal del bien por el que puede juzgar esto o aquello como bueno. Por lo tanto, donde hay entendimiento, hay libre albedrío. Por eso resulta claro que en los ángeles hay libre albedrío y que en ellos es más sublime que en los hombres, puesto que es más sublime su entendimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando de la elección en cuanto elección del hombre. Pero, así como en el orden especulativo la apreciación del hombre difiere de la del ángel en que en ésta no hay deliberación y aquélla lo precisa, lo mismo sucede en el orden práctico. Por lo tanto, en los ángeles hay elección, aunque no por deliberación inquisitiva del consejo, sino por aceptación instantánea de la verdad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos (a.2; q.12 a.4), el conocimiento se lleva a cabo por cuanto lo conocido está en quien conoce. Pero que un ser no tenga lo que le corresponde tener, denota imperfección. Por lo tanto, el ángel sería imperfecto en su naturaleza si su entendimiento no estuviera determinado a todas las verdades que puede conocer naturalmente. En cambio, el acto de la facultad apetitiva consiste en que el afecto se incline a algo exterior. Pero la perfección de un ser no depende de todo aquello a que se inclina, sino sólo de lo que le es superior. Por lo tanto, el ángel no es imperfecto porque su voluntad no esté inclinada a las cosas que le son inferiores, aunque lo sería si permaneciera indeterminado respecto a lo que está por encima de él.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío tiene un modo de ser más digno en los ángeles superiores que en los inferiores, como también lo tiene el juicio de su entendimiento. No obstante, es cierto que la libertad, por lo que implica de ausencia de coacción, no admite grados, porque las privaciones y las negaciones no aumentan ni disminuyen de por sí, sino sólo por su causa o por alguna afirmación añadida.

ARTÍCULO 4

En los ángeles, ¿se da o no se da lo irascible y lo concupiscible?

Infra q.82 a.5; *In Sent.* 1.2 d.7 q.2 a.1 ad 1; *De Malo* q.,16 a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que en los ángeles se da lo irascible y lo concupiscible:

1. Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[7], dice que los demonios tienen *un furor irracional y una concupiscencia insensata.* Pero los demonios son de la misma naturaleza que los ángeles, porque el pecado no les hizo cambiar de naturaleza. Por lo tanto, en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

2. Más aún. El amor y el gozo están en el apetito concupiscible, mientras que la ira, la esperanza y el temor están en el irascible. Pero en las Escrituras esto es atribuido tanto a los ángeles buenos como a los malos. Por lo tanto, en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

3. Todavía más. De algunas virtudes se dice que están en el apetito irascible y de otras que están en el concupiscible; como la caridad y la templanza parecen estar en el apetito concupiscible, y, en cambio, la esperanza y la fortaleza, en el irascible. Pero los ángeles tienen estas virtudes. Por lo tanto, en los ángeles hay apetito irascible y concupiscible.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De anima*[8]*:* El apetito irascible y el concupiscible están en la parte sensitiva, que no existe en los ángeles. Por lo tanto, en ellos no hay apetito irascible y concupiscible.

Solución. *Hay que decir:* No es el apetito intelectual el que se divide en irascible y concupiscible, sino sólo el apetito sensitivo. El porqué de esto radica en que como las potencias no se distinguen según la distinción material de sus objetos, sino sólo por la razón formal de su objeto, si a una determinada potencia le corresponde un objeto bajo su razón común, no habrá diversificación de poten-

7. § 23: MG 3,725: S. Th. lect.19.

8. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b6): S. Th. lect.14 n.802.

cias según la diversidad de objetos propios contenidos en aquel objeto común. Ejemplo: si el objeto propio de la potencia visiva es el color, bajo la razón de color no se distinguen muchas potencias visivas por razón del color blanco o del negro. En cambio, si el objeto de alguna potencia visiva fuera el color blanco en cuanto blanco, la potencia visiva de lo blanco se distinguiría de la de lo negro.

Ahora bien, por lo dicho anteriormente (a.1), sabemos que el objeto del apetito intelectual, llamado voluntad, es el bien bajo la razón común de bueno, y que no puede haber potencia alguna si no es del bien. Así, pues, en la parte intelectiva el apetito no se divide según la división de los bienes particulares, que es como se divide el apetito sensitivo, que no mira al bien según su razón común, sino a algún bien particular. Por lo tanto, como en los ángeles no hay más apetito que el intelectivo, éste no se divide en irascible y concupiscible, sino que permanece indiviso y se llama voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que en los demonios hay furor y concupiscencia se dice en sentido metafórico, que es también el sentido en el que se atribuye a Dios la ira, por la semejanza de sus efectos.

2. *A la segunda hay que decir:* El amor y el gozo, en cuanto pasiones, están en el apetito concupiscible; pero en cuanto que sencillamente indican los actos de la voluntad, están en la parte intelectiva, puesto que amar es querer el bien para otro, y gozar significa que la voluntad reposa en el bien poseído. En general, ninguno de estos actos se atribuye a los ángeles en el sentido de pasión, como dice Agustín en IX *De Civ. Dei* [9].

3. *A la tercera hay que decir:* La caridad, en cuanto que es virtud, no está en el apetito concupiscible, sino en la voluntad, puesto que el objeto del apetito concupiscible es el bien que deleita los sentidos. Este no es el bien divino, objeto de la caridad. Por la misma razón, hay que decir que la esperanza no está en el apetito irascible, porque el objeto de este apetito es un cierto penoso bien sensible; y la esperanza, en cuanto virtud, no se centra en este bien, sino en el sublime bien divino. La templanza, en cuanto virtud humana, se centra en los objetos sensibles deleitables, que pertenecen al apetito concupiscible; y la fortaleza, por su parte, tiene por objeto las audacias y los temores, que están en el apetito irascible. Pero no es así como se dan en los ángeles. Ellos no tienen pasiones de concupiscencia, ni de temor, ni de audacia, que sea necesario moderar con la fortaleza y la templanza. Pero sí se les atribuye templanza en cuanto que hacen su voluntad moderadamente siguiendo lo ordenado por la voluntad divina. También la fortaleza, en cuanto que cumplen con entereza la voluntad divina. Todo esto se hace por la voluntad; no por el apetito irascible o el concupiscible.

CUESTIÓN 60

Sobre el amor o dilección de los ángeles

Ahora hay que tratar sobre el acto de la voluntad llamado amor o dilección, pues todo acto de la capacidad apetitiva deriva del amor o dilección. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. En los ángeles, ¿hay o no hay amor natural?—2. ¿Y electivo?—3. ¿Se ama a sí mismo con amor natural y electivo?—4. ¿Ama un ángel a otro con amor natural como se ama a sí mismo?—5. Un ángel, ¿ama o no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo?

9. C.5: ML 41.261.

ARTÍCULO 1

En el ángel, ¿hay o no hay amor o dilección natural? [a]

1-2 q.10 a.1; *In Sent.* 1.3 a.27 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que en el ángel no hay amor o dilección natural:

1. El amor natural se contrapone al intelectual, como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[1] Pero el amor del ángel es intelectual. Por lo tanto, no es natural.

2. Más aún. Los seres que aman con amor natural, más que obrar, están sometidos a la acción de otro, ya que nadie posee el dominio de su propia naturaleza. Pero los ángeles no son actuados, sino que actúan, ya que tienen libre albedrío, como quedó demostrado (q.59 a.3). Por lo tanto, en los ángeles no hay amor o dilección natural.

3. Todavía más. El amor o es recto o no lo es. Pero el amor recto pertenece a la caridad. El que no lo es, a la iniquidad. Ni uno ni otro pertenecen a la naturaleza, porque la caridad está por encima de la naturaleza, y la iniquidad se le opone. Por lo tanto, en los ángeles no hay amor natural alguno.

En cambio está el hecho de que el amor sigue al conocimiento, pues nada es amado si no es conocido, como dice Agustín en X *De Trin.*[2] Pero en los ángeles hay conocimiento natural. Por lo tanto, también hay en ellos amor natural.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario atribuir amor natural a los ángeles. Para demostrarlo, hay que tener presente que lo anterior siempre se mantiene en lo posterior. La naturaleza es anterior al entendimiento, porque la naturaleza de un ser es su esencia. Por eso, lo que pertenece a la naturaleza es necesario que se mantenga también en el ser dotado de entendimiento. Es común a toda naturaleza tener alguna tendencia, que es el apetito natural o el amor. Sin embargo, dicha tendencia no se encuentra de la misma manera en todas las naturalezas, sino que en cada una está según su propio modo de ser. De aquí que en la naturaleza intelectual se encuentre una tendencia natural según la voluntad. En la sensitiva, según el apetito sensitivo. En la que carece de conocimiento, sólo según su natural ordenación. Por lo tanto, como el ángel es naturaleza intelectual, es necesario que en su voluntad esté el amor natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor intelectual se opone al natural que es solamente natural, esto es, al que pertenece a una naturaleza que no añade a la razón de naturaleza la perfección del sentido o del entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo lo que hay en el mundo está sometido a la acción de algo, excepción hecha del agente primero, que actúa de tal forma que, de ninguna manera, está sometido a la acción de otro, y en el que naturaleza y voluntad son lo mismo. Por lo tanto, nada impide que el ángel esté sometido a la acción de otro, en cuanto que la tendencia natural le ha sido infundida por el Autor de su naturaleza. Sin embargo, no está sujeto a la acción de otro de forma que él no actúe, pues tiene libre voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el conocimiento natural es siempre verdadero, el amor natural es siempre recto, ya que el amor natural no es más que la tendencia de la naturaleza, ten-

1. § 15: MG 3,713: S. Th. lect.12. 2. L.8 c.4: ML 42,951; 1.10 c.1.2: ML 42,973-975.

---

a. La expresión *amor natural* requiere un poco de atención para no errar en la lectura. Casi instintivamente lo *natural* se contrapone a lo *sobrenatural,* a los dones de gracia que rebasan todas las posibilidades de la naturaleza o ser de una cosa. A través de la cuestión, aparece alguna vez esta contraposición (cf. sol.3 y a.5 sol.4). Pero aquí, en este artículo y reiteradamente en los restantes, *natural* equivale a *necesario* y se contrapone a *libre* o *electivo.* Santo Tomás afirma que el ángel ama *necesariamente* o por exigencia de su naturaleza, es decir, que *no se puede pensar* que exista un ángel y a la vez que este ángel no ame. Este amor *natural,* el que brota necesariamente de la naturaleza angélica, es siempre recto, pero con una rectitud que no siempre va unida a la caridad (cf. sol.3; a.5 sol.4).

dencia que ha sido infundida por su Autor. Así, pues, decir que la tendencia natural no es recta, es derogar al Autor de la naturaleza. Sin embargo, la rectitud del amor natural es distinta de la rectitud de la caridad y de la virtud, porque una perfecciona a la otra. También la verdad del conocimiento natural es distinta de la verdad del conocimiento infuso o adquirido.

ARTÍCULO 2

En el ángel, ¿hay o no hay amor electivo?[b]

1-2 q.10 a.1; *De Verit.* q.22 a.5.

Objeciones por las que parece que en el ángel no hay amor electivo:

1. El amor electivo parece ser un amor racional, ya que la elección sigue al consejo, y el consejo es una deliberación, como se dice en III *Ethic.*[3] Pero el amor racional se contrapone al intelectual, que es el propio de los ángeles, como se dice en el c.4 *De Div. Nom.*[4] Por lo tanto, en los ángeles no hay amor electivo.

2. Más aún. En los ángeles, aparte del conocimiento infuso, no hay más conocimiento que el natural, porque no parten de los principios para llegar a las conclusiones. Su entendimiento es, con respecto a todo lo que naturalmente pueden conocer, lo que nuestro entendimiento con respecto a los primeros principios, que puede conocer naturalmente. Pero, tal como dijimos (a.1), el amor sigue al conocimiento. Por lo tanto, en los ángeles, fuera del amor gratuito, no hay más amor que el natural. Por lo tanto, no hay el electivo.

En cambio, con los actos naturales ni merecemos ni desmerecemos. Pero los ángeles, por su amor, merecen y desmerecen. Por lo tanto, en ellos hay algún amor electivo.

Solución. *Hay que decir:* En los ángeles hay un amor natural y otro electivo. En ellos, el natural es principio del electivo. Lo que pertenece a lo primero tiene siempre razón de principio. Pero como lo primero que hay en cada ser es la naturaleza, es necesario que lo perteneciente a la naturaleza de cada ser tenga razón de principio.

Esto se da en el hombre, como podemos observar, tanto en cuanto al entendimiento como en cuanto a la voluntad. El entendimiento conoce naturalmente los principios, y este conocimiento causa la ciencia de las conclusiones, que el hombre no conoce de modo natural, sino por hallazgo o por doctrina. Tratándose de la voluntad, el fin es, respecto a ella, lo que son los principios con respecto al entendimiento, como se dice en II *Physic.*[5] Por eso la voluntad tiende naturalmente al fin último; pues, por naturaleza, todo hombre quiere la felicidad. De esta voluntad natural proceden, como de su causa, todas las demás, ya que todo cuanto el hombre quiere lo quiere por el fin. Por lo tanto, el amor del hombre quiere naturalmente el fin; y todo amor derivado de éste y que se refiere a un bien querido por razón del fin, es amor electivo.

Sin embargo, aquí hay diferencia por parte del entendimiento y por parte de la voluntad. Como dijimos (q.59 a.2), el conocimiento se realiza según que las cosas conocidas estén en quien conoce. Por lo tanto, es una imperfección que la naturaleza intelectual del hombre no tenga naturalmente desde el principio todas las cosas que puede conocer, sino sólo algunas, a partir de las cuales inicia un

3. ARISTÓTELES, c.2 n.17 (BK 1112a15): S. Th. lect.6 n.457. 4. DIONISIO, § 16: MG 3,713: S. Th. lect.12. 5. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a22): S. Th. lect.15 n.5.

---

b. En el ángel hay también amor *electivo,* fruto de una decisión libre, el cual recae sobre aquello que ni es fin último ni tiene conexión necesaria con el fin. El ángel es movido por Dios, pero al mismo tiempo conserva su libertad de opción respecto de bienes subordinados. Es importante anotar que el amor electivo tiene su origen y razón de ser en el natural o necesario. En la criatura, el ámbito de lo necesario tiene mayor profundidad y consistencia que lo libre o electivo; lo cual es de la mayor trascendencia para organizar correctamente el ejercicio de la libertad y permite ver en ésta como primario no la exención respecto de algo, sino la responsabilidad para contribuir a algo. En el fondo, Santo Tomás se limita a aplicar su doctrina general sobre las relaciones entre voluntad creada y bondad.

proceso discursivo para llegar a otras. En cambio, el acto de la facultad apetitiva se verifica en sentido inverso: va del que apetece a lo apetecido. De entre lo apetecido, algo es bueno por sí mismo, siendo apetecible en cuanto tal; y algo tiene su razón de bondad por su referencia a otro, y, por eso, es apetecible por otro. De ahí se sigue que en nada afecta a la perfección de quien apetece el que quiera naturalmente una cosa como fin, y, por elección, quiera otra en cuanto ordenada al fin. Así, pues, como la naturaleza intelectual en los ángeles es perfecta, sólo tienen conocimiento natural y no discursivo, y, sin embargo, en ellos hay amor natural y amor electivo.

En lo dicho hemos prescindido de lo que supera la naturaleza, en lo que esta no es su principio suficiente. De ello trataremos más adelante (q.62).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todo amor electivo es amor natural en el sentido en que el amor racional se contrapone al intelectual. Amor racional se llama al que sigue al conocimiento discursivo, y, como dijimos anteriormente al hablar del libre albedrío (q.59 a.3 ad 1), no toda elección es consecuencia de un proceso discursivo racional; sólo la elección del hombre lo es. Por lo tanto, aquel argumento no es válido.

2. *A la segunda hay que decir:* En lo dicho (sol.) está incluida la respuesta.

ARTÍCULO 3

Un ángel, ¿se ama o no se ama a sí mismo con amor natural y electivo?

1-2 q.26 a.4; q.29 a.4; *In De Div. Nom.* c.4 lect.9.10.

Objeciones por las que parece que el ángel no se ama a sí mismo con amor natural y electivo:

1. Como dijimos (a.2), el amor natural tiene por objeto el fin, y el electivo, los medios. Pero una misma cosa no puede ser fin y medio para adquirirlo. Por lo tanto, una misma cosa no puede ser amada con amor natural y con amor electivo.

2. Más aún. Como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[6], *el amor es una fuerza que acerca y une.* Pero acercar y unir suponen diversidad entre lo que queda reducido a uno. Por lo tanto, el ángel no puede amarse a sí mismo.

3. Todavía más. El amor es un cierto movimiento. Pero todo movimiento tiende hacia algo. Por lo tanto, parece que el ángel no puede amarse a sí mismo, ni con amor natural ni con amor electivo.

En cambio está lo que dice el Filósofo en IX *Ethic.*[7]: *Las relaciones de amor con los demás surgen de las relaciones de amor con uno mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Puesto que el amor tiene por objeto el bien, y el bien reside en la sustancia y en el accidente, como resulta claro en I *Ethic.*[8], algo se puede amar de dos maneras. Como bien subsistente o como bien accidental e inherente. Algo es amado como bien subsistente cuando, de tal manera se ama, que se quiere su bien. Por el contrario, como bien accidental o inherente se ama lo que se desea para otra cosa, como se ama la ciencia, no para que sea buena, sino para poseerla. Este segundo amor es llamado por algunos *concupiscencia*. El primero, *amistad.*

Es evidente que entre los seres carentes de conocimiento, cada cosa apetece, por naturaleza, conseguir lo que es el bien para ella, como el fuego tiende a la altura. El hombre y el ángel apetecen naturalmente su bien y su perfección, y en esto consiste amarse a sí mismos. Por lo tanto, el hombre y el ángel se aman a sí mismos naturalmente, por cuanto tienden a desear algún bien para sí. En cambio, en cuanto por elección se desean a sí mismos el bien, se aman con amor electivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Tal como hemos dicho (sol.), el hombre y el ángel no se aman a sí mismos con amor natural y electivo respecto al mismo bien, sino respecto a bienes distintos.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como ser uno es más que estar unido, así también el amor que alguien se tiene a sí mismo es más uno que el amor que tiene a lo que se le une. Si Dionisio em-

6. L.c. nota 1. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1): S. Th. lect.4 n.1797. 8. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1096a19): S. Th. lect.6 n.79.

pleó las palabras *acercarse* y *unirse,* fue para dar a entender que el amor pasa de sí mismo a otro, y que de *uno* viene *unión.*

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el amor es una acción que permanece en el agente, así también hay un movimiento que permanece en quien ama, y que no tiende necesariamente a nada exterior, sino que puede reflejarse sobre el propio amante para que se ame a sí mismo, lo mismo que se refleja el conocimiento sobre quien conoce para que se conozca a sí mismo.

ARTÍCULO 4

Un ángel, ¿ama o no ama a otro con amor natural como se ama a sí mismo?

In De Div. Nom. c.4 lect.9.

Objeciones por las que parece que un ángel no ama a otro con amor natural como se ama a sí mismo:

1. El amor sigue al conocimiento. Pero un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque, como dijimos (q.56 a. 1.2), a sí mismo se conoce por la propia esencia, y a otro por su imagen. Por lo tanto, parece que un ángel no ama a otro como a sí mismo.

2. Más aún. La causa es superior a lo causado; y el principio, a lo que de él se deriva. Pero el amor a otro se deriva del amor a sí mismo, como dice el Filósofo en IX *Ethic.*[9] Por lo tanto, un ángel no ama a otro como a sí mismo, sino que se ama más a sí mismo.

3. Todavía más. El amor tiene por objeto el fin y no puede desaparecer. Pero un ángel no es el fin de otro, y, además, su amor puede desaparecer, como se ve en los demonios, que no aman a los ángeles buenos. Por lo tanto, un ángel no ama con amor natural a otro como a sí mismo.

En cambio está el hecho de que lo que se encuentra en todos los seres, incluso en los carentes de razón, parece ser natural. Pero, como se dice en Ecl 13,19: *Todo animal ama a su semejante.* Por lo tanto, un ángel ama naturalmente a otro como a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.3), el ángel y el hombre por naturaleza se aman a sí mismos. Pero lo que es uno con algún ser, es aquel ser. De aquí proviene el que cada ser ama lo que es uno con él. Si es uno con él con unión natural, lo ama con amor natural; y si lo es con unión no natural, lo ama con amor no natural. Por eso, el hombre ama a su conciudadano con amor social; y, en cambio, a un consanguíneo lo ama con amor natural, por cuanto es uno con él en el principio de la generación natural.

Es evidente que aquello que es uno con algún ser en cuanto al género o a la especie, es uno con él por naturaleza. Por lo tanto, todo ser, por lo mismo que ama a su especie, ama con amor natural lo que en especie es uno con él. Esto lo vemos también en los seres carentes de conocimiento, como el fuego, que tiende por naturaleza a comunicar su forma, que es su bien, en torno suyo, como asimismo tiende naturalmente a buscar lo que le es peculiar, subir a lo alto.

Por lo tanto, hay que decir: Un ángel ama a otro con amor natural por cuanto coincide con él en la misma naturaleza, pero que, en cuanto coincide o también en cuanto difiere de él en algunas otras cosas, no lo ama con amor natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La expresión *como a sí mismo* puede, en un sentido, designar el conocimiento o el amor por parte de lo conocido o amado. En este sentido, un ángel conoce a otro como a sí mismo, porque conoce que el otro existe, como conoce que existe él. En otro sentido, puede designar el conocimiento y el amor por parte de quien ama y conoce. En este caso un ángel no conoce a otro como a sí mismo, porque a sí mismo se conoce por su esencia y al otro no lo conoce por la suya, y, por lo mismo, tampoco le ama como a sí mismo, porque a sí mismo se ama con su propia voluntad, y al otro no lo ama con la suya.

2. *A la segunda hay que decir:* El adverbio *como* no expresa igualdad, sino semejanza. Como el amor natural se fundamenta en la unidad natural, un ser por naturaleza ama menos lo que es menos

9. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 1166a1): S. Th. lect.4 n.1797.

uno con él. Por esto ama por naturaleza más lo que es más uno con él en número que aquello que sólo lo es en especie o en género. Pero es también natural que tenga a otro un amor semejante al que se tiene a sí mismo, debido a que, así como se ama a sí mismo en cuanto que quiere el bien para sí, así también ama a otro en cuanto que quiere el bien del otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice que el fin se ama con amor natural, no se entiende que se quiera para él un bien, sino que él es el bien que queremos para nosotros, y, por lo mismo, para otro en cuanto que es uno con nosotros. Este amor natural no puede desaparecer ni siquiera en los ángeles malos, los cuales no dejan de tener amor natural a los otros ángeles, en cuanto que coinciden con ellos en naturaleza, a pesar de que los odian en cuanto que difieren de ellos como la justicia de la injusticia[c].

ARTÍCULO 5

Un ángel, ¿ama o no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo?

1-2 q.109 a.3; 2-2 q.26 a.3; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.[a] q.3; l.3 d.29 a.3; *In De Div. Nom.* c.4 lect.9.10; *Quodl.* 1 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que el ángel no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo:

1. Como dijimos (a.4), el amor natural se fundamenta en la unión natural. Pero la naturaleza divina está a infinita distancia de la angélica. Por lo tanto, el ángel ama con amor natural a Dios menos que a sí mismo, y también menos que a otro ángel.

2. Más aún. *Lo que es la razón de ser de algo, le es superior.* Pero con amor natural un ser ama a otro por razón de sí mismo, ya que cada cual ama alguna cosa en cuanto que es un bien para él. Por lo tanto, el ángel no ama con amor natural más a Dios que a sí mismo.

3. Todavía más. La naturaleza se repliega sobre sí misma, pues vemos que todo agente obra naturalmente para su propia conservación. Si la naturaleza tendiera a algo que no fuera ella misma, se replegaría sobre sí misma. Por lo tanto, el ángel con amor natural no ama más a Dios que a sí mismo.

4. Y también. Lo propio de la caridad parece ser que alguien ame a Dios más que a sí mismo. Pero el amor de caridad no es natural en los ángeles, sino que *es difundido en sus corazones por el Espíritu Santo, que les ha sido dado,* como dice Agustín en XII *De civ. Dei.*[10] Por lo tanto, con amor natural el ángel no ama más a Dios que a sí mismo.

5. Por último. El amor natural permanece mientras dura la naturaleza. Pero el hecho de amar a Dios más que a sí mismo no permanece en el ángel ni en el hombre que peca, porque, como dice Agustín en XIV *De civ. Dei.*[11]*: hicieron dos ciudades con dos amores, o sea, la terrena con el amor de sí mismo hasta llegar al desprecio de Dios, y la celestial con el amor de Dios hasta llegar al desprecio de sí mismo.* Por lo tanto, amar a Dios más que a sí mismo no es natural.

En cambio, todos los preceptos morales de la ley son de ley natural. Pero el precepto de amar a Dios más que a sí mismo es un precepto moral de la ley. Por lo tanto, es de ley natural. Así, pues, el ángel ama con amor natural a Dios más que a sí mismo.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[12] dijeron que el ángel por naturaleza ama a Dios más que a sí mismo con amor de concupiscencia, debido a que apetece para sí el bien divino más que el propio. De algún modo también con amor de amistad, en cuanto que naturalmente quiere para Dios un mayor bien que para sí mismo, ya que naturalmente quiere que Dios sea Dios, y respecto a sí mismo quiere tener su propia naturaleza.

10. C.9: ML 41,357. 11. C.28: ML 41,436. 12. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* l.2 tr.1 c.4 (fol.36rb); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.3 a.18 (BO 27,98).

---

c. El amor natural o necesario de unos ángeles a otros es tan fuerte que no desaparece ni siquiera con el pecado de los malos. El pecado no destruye la naturaleza, pero introduce desórdenes de donde procede un odio que no debería existir nunca. También en el hombre la naturaleza queda fuertemente desordenada por el pecado (cf. 1-2 q.83 a.3-4; q.85 a.1-3).

Pero, en resumidas cuentas[13], con amor natural se ama más a sí mismo que a Dios, porque a sí mismo se ama naturalmente con más predilección y mayor intensidad que a Dios.

Pero la falsedad de esta opinión salta a la vista de quien considere a qué cosas tienden naturalmente los seres de la naturaleza; pues la tendencia natural que hay en los carentes de razón manifiesta la tendencia natural de la voluntad de la naturaleza intelectual. En los seres de este mundo observamos que aquello cuyo ser pertenece por naturaleza a otro, tiende preferentemente y más a otro que a sí mismo. Esta tendencia natural se observa en los fenómenos naturales, porque, como se dice en II *Physic.*[14], *lo que naturalmente se hace en cada ser debe ser hecho así.* En efecto, vemos que la parte por naturaleza se expone al peligro para conservar el todo. Ejemplo: la mano, sin deliberación, se expone a herirse para conservar todo el cuerpo. Y como quiera que la razón imita a la naturaleza, encontramos también esta tendencia en las virtudes sociales. Así, lo propio del ciudadano virtuoso es exponerse al peligro de la muerte para la conservación de todo el Estado. Y si el hombre fuera parte natural de su ciudad, esta tendencia sería natural.

Así, pues, porque el bien universal es el mismo Dios, y bajo este bien están contenidos el ángel, el hombre y todas las criaturas; porque toda criatura, con todo su ser pertenece naturalmente a Dios, hay que concluir que también el ángel y el hombre con amor natural aman preferentemente y más a Dios que a sí mismos. Si, por el contrario, naturalmente se amasen más a sí mismos que a Dios, habría que concluir que el amor natural es perverso y que la caridad no lo perfecciona, sino que lo destruye [d].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento es válido cuando se trata de cosas que se dividen por igual, y una de ellas no es la razón de la existencia y bondad de la otra, pues sabemos que cada uno se ama naturalmente más a sí mismo que a otro, porque consigo mismo es más uno que con otro. Pero cuando uno de ellos es toda la razón de la existencia y de la bondad de otro, éste naturalmente le ama más que a sí mismo, como la parte ama naturalmente al todo más que a sí misma, como dijimos (sol.) y todo ser ama naturalmente más el bien de su especie que el bien particular. Pero Dios no solamente es el bien de una especie, sino el mismo bien universal y absoluto. Por lo tanto, todo lo que existe, cada cosa a su manera, ama naturalmente más a Dios que a sí misma.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice que Dios es amado por el ángel en cuanto que es para él un bien, si la expresión *en cuanto* implica la razón de fin, la proposición es falsa, porque naturalmente el ángel no ama a Dios por el propio bien, sino por el mismo Dios. Si, por el contrario, implica la razón de amor por parte del que ama, es verdadera, porque no estaría en la naturaleza de un ser el que amase a Dios si no fuera porque depende del bien que es Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* La naturaleza se repliega sobre sí misma no sólo en cuanto a lo que en ella es singular, sino, y mucho más, en cuanto a lo que tiene de común. Todo ser tiende naturalmente a conservar no sólo el propio individuo, sino también su especie. Y tiene una mayor tendencia natural a aquello que es el bien universal absoluto.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dios, bien universal del que depende todo bien natural, es amado por todos con

13. El original latino utiliza la expresión: *Simpliciter loquendo.* Véase sobre el particular la nota 21 a la cuestión 25 *(N. del T.)* 14. ARISTÓTELES, c.8 n.4 (BK 199a9): S. Th. lect.13 n.3.

d. De nuevo este artículo proclama vigorosamente la comprensión teologal que Santo Tomás tiene del universo. «Por propia naturaleza, toda criatura, en todo lo que es, es de Dios». Y esto no es mera teoría, porque repercute inmediatamente en algo tan decisivo como el amor. Por impulso natural o necesario, el ángel se orienta hacia Dios con un amor superior al que se tiene a sí mismo; la «naturaleza» es recta y por eso precisamente pone a Dios en primer término. Así se comprende que la caridad no sólo no destruye la naturaleza, sino que la asume, transforma y eleva. En el ángel se da la expresión primigenia tanto de la creaturalidad como de las relaciones entre naturaleza y gracia.

amor natural. En cuanto bien que hace naturalmente bienaventurados a todos con bienaventuranza sobrenatural, es amado con amor de caridad.

5. *A la quinta hay que decir:* Como la sustancia divina y el bien común en Dios son una misma cosa, todos los que ven la esencia divina se encaminan con un solo movimiento de amor hacia la misma esencia de Dios en cuanto que es distinta de las demás y en cuanto es el bien común. Y porque en cuanto bien común es amado naturalmente por todos los que ven a Dios, por esencia es imposible que no le amen. Pero quienes no ven su esencia le conocen por algunos efectos particulares, que son contrarios, a veces, a su propia voluntad. De esta manera se dice que odian a Dios, a pesar de que, en cuanto es bien común de todos, cada uno ame naturalmente más a Dios que a sí mismo [e].

CUESTIÓN 61

Sobre la producción de los ángeles en su ser natural

Después de lo que ha sido establecido sobre la naturaleza de los ángeles, sobre su conocimiento y voluntad, ahora falta por tratar lo referente a su creación o, en general, a su origen. Dicho estudio abarcará tres partes: Pues primero trataremos lo referente a cómo son producidos en su ser natural; segundo, cómo son perfectos en gracia o gloria; tercero, cómo algunos de ellos se hicieron malos. La cuestión referente a la producción de los ángeles en su ser natural plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El ángel, ¿es o no es causado?—2. El ángel, ¿existe o no existe desde la eternidad?—3. El ángel, ¿ha sido o no ha sido creado antes que la criatura corporal?—4. Los ángeles, ¿fueron o no fueron creados en el cielo empíreo?

ARTÍCULO 1

Los ángeles, ¿son o no son causados?

Supra q.44 a.1 *De Subst. Separat.* c.9.17

Objeciones por las que parece que los ángeles no tienen causa de su existir:

1. En Gen 1 se trata de lo que fue creado por Dios. Pero no se hace ninguna mención de los ángeles. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados por Dios.

2. Más aún. El Filósofo, en VIII *Metaphys.*[1], dice: Si una sustancia es for-

1. ARISTÓTELES, 7 c.6 n.5.6 (BK 1045a36-b7): S. Th. lect.5 n.1762.

---

e. En las relaciones entre naturaleza y gracia, el misterio introduce siempre algún elemento para nosotros desconcertante. La tiniebla se hace más densa en el caso del pecado, que implica ya constitutivamente un rechazo de la luz. El ángel malo, por una parte, se siente impulsado hacia Dios con todo su ser y, por otra, al experimentar el castigo de su propia culpa, lo odia. La modalidad bajo la cual Dios es amado y odiado no es la misma; pero para la mente humana resulta bien difícil comprender la coexistencia de estos dos sentimientos. En todo caso, aquí se puede apreciar que el estado de condenación implica un auténtico «descoyuntamiento» de la psicología de la criatura. La bienaventuranza es quietud y placidez; la condenación, en cambio, desgarro.

Todo lo dicho en esta cuestión, que se completa con q.56 a.3, muestra que en los ángeles no puede darse el fenómeno de ateísmo; pero el razonamiento de Santo Tomás sirve para explicar algunos ateísmos, al menos prácticos, entre los hombres. Dios castiga; otras veces, sin tratarse de castigo, permite males que hacen sufrir, acaso dramáticamente. El hombre, envuelto en estas aflicciones cuya razón o desconoce, o no alcanza, o no quiere ver, opta por la negación de Dios con una frecuencia que en nuestro tiempo adquiere proporciones alarmantes. Pero en medio de tantos desastres queda siempre una ventana abierta a la esperanza, no sólo a la teologal, que no defrauda, sino también a la humana: la naturaleza, aunque dañada por el pecado, es buena, y esta bondad constituye un principio de rectificación. El tema «Dios» no puede menos de «inquietar» y la «inquietud» algún día fructificará.

ma sin materia, *tiene al momento ser y unidad, y no tiene causa que la haga ser y una.* Pero los ángeles son formas inmateriales, como ya quedó demostrado (q.50 a.2). Por lo tanto, no tienen causa de su ser.

3. Todavía más. Todo lo que es producido por algún agente, por el hecho de ser producido, recibe del agente una forma. Pero los ángeles, precisamente porque son formas, no reciben del agente forma alguna. Por lo tanto, no tienen causa eficiente.

En cambio está lo que se dice en el Sal 148,2: *Alabadle vosotros, sus ángeles todos.* Y añade: *Porque Él lo dijo y fueron hechos.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que los ángeles y todo lo que no es Dios, ha sido hecho por Dios. Sólo Dios es su ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia, como dijimos (q.3 a.4; q.7 a.1 ad 3; q.44 a.1). Por eso resulta evidente que sólo Dios es ser por esencia y que todos los demás seres lo son por participación. Pero todo lo que es por participación tiene por causa lo que es por esencia, como todo lo que se quema es causado por el fuego. Por lo tanto, es necesario que los ángeles hayan sido creados por Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín, en XI *De civ. Dei*[2], dice que los ángeles no fueron omitidos al describir aquella primera creación de las cosas, sino indicados con los nombres *cielo* y *luz*. Pero la razón de que fueran omitidos o indicados con nombres de seres corpóreos fue porque Moisés hablaba a un rudo pueblo que aún no podía concebir la naturaleza incorpórea; y si les hubiera dicho claramente que hay algunos seres superiores a la naturaleza corporal, hubiera dado ocasión para caer en la idolatría, a la que eran tan propensos y de la que Moisés intentaba preservarlos.

2. *A la segunda hay que decir:* Las sustancias que son formas subsistentes no tienen ninguna causa formal de su ser ni de su unidad, como tampoco tienen causa eficiente que las produzca alterando la materia de la potencia al acto. Pero, en cambio, sí tienen causa productora de toda su sustancia.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 2

El ángel, ¿es o no es producido por Dios desde la eternidad?

Objeciones por las que parece que el ángel ha sido producido por Dios desde la eternidad:

1. Dios es causa del ángel por su ser, puesto que no obra por algo añadido a su esencia. Pero su ser es eterno. Por lo tanto, produjo a los ángeles desde la eternidad.

2. Más aún. Todo lo que en un momento existe y en otro no, está sujeto al tiempo. Pero el ángel está *por encima del tiempo,* como se dice en el libro *De causis*[3]. Por lo tanto, no hay un momento en el que el ángel existe y otro en el que no existe, sino que existe siempre.

3. Todavía más. Agustín[4] deduce la incorruptibilidad del alma del hecho de que por el entendimiento es capaz de alcanzar la verdad. Pero así como la verdad es incorruptible, así también es eterna. Por lo tanto, la naturaleza intelectual del alma y del ángel no solamente es incorruptible, sino también eterna.

En cambio está lo que se dice en Prov 8,22 de la persona de la Sabiduría engendrada: *El Señor me tuvo desde el primer instante, al principio, antes de sus obras.* Pero, como dijimos (a.1), los ángeles fueron creados por Dios. Por lo tanto, en algún momento no existieron.

Solución. *Hay que decir:* Sólo Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo son eternos. Esto la fe católica lo tiene por indudable. Lo que se le opone debe ser desechado por herético. Pues de tal manera produjo Dios a las criaturas que las hizo *a partir de la nada,* esto es, después *de que no hubiera nada.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser de Dios es también su querer. Por lo tanto, el que Dios haya producido a los ángeles y a las demás criaturas no excluye que las haya producido por su voluntad. Pero la

2. C.9.33: ML 41,323.347. 3. § 2 (BA 165). 4. *Soliloq.* l.2 c.19: ML 32,901.

voluntad de Dios no produce a las criaturas por necesidad, como ya dijimos (q. 19 a.3; q.46 a.1). Por lo tanto, produjo lo que quiso y cuando quiso.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel está por encima del tiempo que mide el movimiento del cielo, ya que está sobre todos los movimientos de la criatura corporal. Pero, en cambio, no está por encima del tiempo que mide la sucesión del ser, ni del que mide la sucesión que hay en sus operaciones. Por eso Agustín, en VIII *Super Gen. ad litt.*[5], dice: *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles y las almas dotadas de inteligencia son incorruptibles por tener una naturaleza capaz de alcanzar la verdad. Pero esta naturaleza no la tienen desde la eternidad, sino que Dios se la dio cuando quiso. Por lo tanto, no se sigue que los ángeles existan desde la eternidad.

ARTÍCULO 3

Los ángeles, ¿han sido o no han sido creados antes que el mundo corpóreo?

In Sent. d.2 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo:

1. Dice Jerónimo en *Super Epistolam ad Titum*[6]: *Todavía no han transcurrido seis mil años de nuestro tiempo, pero ¿cuántos tiempos y cuántas sucesiones de siglos se deben suponer durante los cuales los ángeles, los tronos, las dominaciones y los demás órdenes sirvieron a Dios?* Y el Damasceno en el l.II dice[7]: *Algunos sostienen que los ángeles fueron engendrados antes de toda creación, como Gregorio el Teólogo cuando afirma*[8]*: Pensó ante todo en las virtudes angélicas y celestiales y el pensamiento fue su obra.*

2. Más aún. La naturaleza angélica ocupa el lugar medio entre la divina y la corpórea. Pero la naturaleza divina existe desde le eternidad, y la corpórea en el tiempo. Por lo tanto, la naturaleza angélica fue hecha antes que el tiempo y después de la eternidad.

3. Todavía más. Más distancia hay entre la naturaleza angélica y la corpórea que entre dos naturalezas corpóreas. Pero unas naturalezas corpóreas fueron hechas antes que otras, por lo cual al principio del *Génesis* se describe la producción de las cosas en seis días. Por lo tanto, con mayor motivo fue hecha la naturaleza angélica antes que la corpórea.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero esto no sería verdad si antes hubiera creado algo. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados antes que la naturaleza corpórea.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema, entre los santos doctores encontramos dos opiniones, pero la que parece más probable es que los ángeles fueran creados a la vez que las criaturas corpóreas. El porqué de esto radica en que ángeles son una parte del universo, pues ellos solos no constituyen un universo aparte, sino que ellos, junto con las criaturas corpóreas, constituyen un universo. Esto resulta claro por el orden existente entre las criaturas, pues el bien del universo consiste en el orden que las cosas guardan entre sí. Pero ninguna parte es perfecta si se separa del todo. Así, pues, no es probable que Dios, *cuyas obras son perfectas,* según Dt 32,4, crease por separado la naturaleza angélica antes que las demás criaturas. A pesar de esto, no se debe considerar como errónea la opinión contraria; lo digo, sobre todo, por la opinión de Gregorio de Nacianzo[9], cuya autoridad en la doctrina cristiana es tanta, que, como dice Jerónimo[10], nadie ha levantado calumnias contra ninguno de sus escritos, como tampoco contra los de Atanasio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Jerónimo está hablando de acuerdo con la opinión de los doctores griegos, los cuales, unánimemente, piensan que los ángeles fueron creados antes que el mundo corpóreo.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no es una parte del universo, sino que está por encima de él, reuniendo en sí toda la perfección del mundo de un modo más

5. C.20.22: ML 34,388.389. 6. ML 26,594. 7. *De Fide Orth. 2* c.3: MG 94,873. 8. GREGORIO DE NAZIANZO, O. *38 in Theoph.:* MG 36,320. 9. Ib. 10. Cf. RUFINO, *Prol. in* Orat. *Gregorii Naz.:* MG 35,305.

sublime. En cambio, el ángel es parte del universo. Por lo tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las criaturas corpóreas tienen en común la materia, pero los ángeles y la criatura corpóreo no tienen en común la materia. Por eso, hay que deducir que, creada la materia de la criatura corpórea, en cierto modo fueron creados todos los cuerpos; y, en cambio, producidos los ángeles, no habría sido creado este universo.

Si alguien opinase lo contrario, el texto de Gen 1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* puede exponerse diciendo: *En el principio,* esto es, *en el Hijo;* o también, *en el principio del tiempo.* Pero no *en el principio* esto es, *antes que nada existiese,* a no ser que se añadiera: *antes que nada existiese en el género de las criaturas corpóreas.*

ARTÍCULO 4

Los ángeles, ¿fueron o no fueron creados en el cielo empíreo?

Infra q.102 a.2 ad 1; *In sent.* l.2 d.6 a.3

Objeciones por las que parece que los ángeles no han sido creados en el cielo empíreo:

1. Los ángeles son sustancias incorpóreas. Pero la sustancia incorpórea no depende del cuerpo en cuanto a su ser, y, así, tampoco en cuanto a su producción. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo.

2. Agustín en III *Super Gen. ad litt.* [11], dice: Los ángeles fueron creados en la parte superior del aire. Por lo tanto, no en el cielo empíreo.

3. Todavía más. Se llama cielo empíreo al cielo superior. Así, pues, si los ángeles hubieran sido creados en el cielo empíreo, no les habría correspondido subir a otro más alto. Esto se opone a lo que en persona del ángel pecador se dice en Is 14,13: *Subiré al cielo.*

En cambio está lo que dice Estrabón [12] comentando Gen 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra: Llama aquí cielo no al firmamento que vemos, sino al empíreo, o sea al ígneo o intelectual, llamado así no por su ardor, sino por su resplandor, y que, apenas hecho, fue llenado de ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.3), las criaturas corpóreas junto con las espirituales forman un solo universo. De aquí que las criaturas espirituales hayan sido creadas de modo que tengan algún orden con la corpóreo y presidan todo el mundo corpóreo. De aquí la conveniencia de que los ángeles fueran creados en el cuerpo superior, llámese cielo empíreo o llámese de cualquier otra forma. Por eso, Isidoro [13] comentando Dt 10,14: *Del Señor tu Dios es el cielo y el cielo de los cielos,* dice que el cielo superior es el de los ángeles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los ángeles no fueron creados en un lugar corpóreo porque dependen del cuerpo en cuanto a su ser o en cuanto a su producción, ya que Dios hubiera podido crear ángeles antes de haber producido ninguna criatura corporal, como sostienen muchos santos doctores; sino que fueron hechos en un lugar corpóreo para dar a entender el orden que tienen con la naturaleza corporal, y también porque tienen contacto virtual con los cuerpos.

2. *A la segunda hay que decir:* Quizás Agustín por parte superior del aire entienda la parte más alta del cielo, con el que el aire tiene cierta afinidad por lo sutil y transparente. O está hablando no de todos los ángeles, sino de los que pecaron, los cuales, según dicen algunos, pertenecían a los órdenes inferiores. Nada impide decir que los ángeles superiores, que tienen sobre todos los cuerpos un poder más soberano y universal, hayan sido producidos en la parte más alta de la criatura corpórea, y, en cambio, los otros, que tienen poderes más limitados, lo fuesen en los cuerpos inferiores.

3. *A la tercera hay que decir:* En aquel texto se habla no de cielo alguno corpóreo, sino del cielo de la santa Trinidad, al que pretendió subir el ángel pecador cuando de alguna manera quiso ser igual a Dios. Más adelante lo estudiaremos (q.63 a.3).

11. C.10: ML 34,284; l.8 c.20: ML 34,388. 12. Cf. *Glossa ordin.* a Gén 1,1 (1,23F); cf. BEDA, *Hexaemeron* 1: ML 91,13. 13. *De Ord. creatur.* c.6: ML 83,927; cf. *Glossa ordin.* a Dt 10,14 (1,343A).

CUESTIÓN 62

Sobre la perfección de los ángeles en gracia y gloria [a]

Siguiendo el plan trazado, hay que tratar ahora lo referente a los ángeles en su estado de gracia y de gloria. Esta cuestión plantea y exige respuesta a nueve problemas:

1. Los ángeles, desde el momento de su creación, ¿fueron o no fueron bienaventurados?—2. ¿Necesitaron o no necesitaron de la gracia para volverse a Dios?—3. ¿Fueron o no fueron creados en gracia?—4. ¿Merecieron o no merecieron su bienaventuranza?—5. ¿Alcanzaron o no alcanzaron la bienaventuranza inmediatamente después de merecerla?—6. ¿Recibieron o no recibieron la gracia y la gloria según su capacidad natural?—7. Una vez conseguida la gloria, ¿permaneció o no permaneció en ellos su amor y conocimiento natural?—8. Después, ¿pudieron o no pudieron pecar?—9. Una vez alcanzada la gloria, ¿pudieron o no pudieron progresar?

ARTÍCULO 1

Los ángeles, desde el momento de su creación, ¿fueron o no fueron bienaventurados?

In Sent. l.2 d.4 a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles, desde el momento de su creación, fueron bienaventurados:

1. En el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*[1], se dice: *Los ángeles que perseveraron en la bienaventuranza en que fueron creados no tienen por naturaleza el bien que poseen.* Por lo tanto, los ángeles fueron creados en estado de bienaventuranza.

2. Más aún. La naturaleza angélica es más digna que la criatura corporal. Pero la criatura corporal salió formada y perfecta desde el momento de su creación, y en ella el estado informe no precedió a la formación con anterioridad temporal, sino sólo natural, como dice Agustín en I *Super Gen. ad litt.*[2] Por lo tanto, tampoco creó Dios la naturaleza angélica informe e incompleta. Pero su formación y perfección consiste en la bienaventuranza, por la que disfruta de Dios. Por lo tanto, fue creada bienaventurada.

3. Todavía más. Según Agustín, en *Super Gen. ad litt.*[3], las cosas que se lee haber sido hechas con la obra de los seis días, fueron hechas simultáneamente; así, es necesario que aquellos seis días hayan existido inmediatamente desde el principio de la creación de los seres. Pero, siguiendo su comentario[4], en aquellos seis días *la mañana* fue el conocimiento por el que los ángeles conocieron la Palabra y las cosas en la Palabra. Por lo tanto, conocieron la Palabra y las cosas en la Palabra inmediatamente desde el primer momento de la creación. Pero los ángeles son bienaventurados precisamente porque ven en la Palabra. Por lo tanto,

1. GENADIO, c.59: ML 58,995. 2. C.15: ML 34,257. 3. L.4 c.34: ML 34,319. 4. L.4 c.22: ML 34,312.

a. Esta cuestión es de las más características para presentar el pensamiento de Santo Tomás sobre las relaciones entre naturaleza y gracia, o análogamente, entre bienaventuranza natural y bienaventuranza sobrenatural. Como se puede observar, Santo Tomás distingue netamente ambos órdenes; pero no los separa, sino que los integra y armoniza orgánicamente o desde dentro, presentando una naturaleza que Dios trae a la existencia con la intención precisa de otorgarle la gracia. Aunque sobre el momento en que los ángeles recibieron la gracia no se puede afirmar nada con certeza, Santo Tomás siempre pensó que la recibieron en el primer instante de su existencia o al ser creados (a.3); piensa también que hay correspondencia o analogía entre el grado de perfección natural de los ángeles y el de la gracia, de modo que los que son más perfectos en naturaleza recibieron una gracia más alta (a.6). Un último tema en que la integración adquiere gran relieve es el tratado en el a.7.

inmediatamente desde el primer momento de su creación fueron bienaventurados.

En cambio, al concepto de bienaventuranza pertenece la estabilidad y la confirmación en el bien. Pero los ángeles no fueron confirmados en el bien inmediatamente después de haber sido creados, como lo demuestra la caída de algunos. Por lo tanto, no fueron bienaventurados en el instante de su creación.

Solución. *Hay que decir* [b]*:* Con el nombre *bienaventuranza* se entiende la perfección última de la naturaleza racional o intelectual; y de aquí viene que se la desee naturalmente, porque todo ser desea naturalmente su última perfección. Pero la naturaleza racional o intelectual tiene dos perfecciones últimas. 1) *Una,* la que puede alcanzar con sus solas fuerzas naturales, y que, de algún modo, puede llamarse bienaventuranza o felicidad. Por eso dice Aristóteles[5] que el acto más perfecto de la contemplación humana por el que se puede contemplar en esta vida el inteligible supremo, Dios, constituye la suprema felicidad del hombre. Pero por encima de esta felicidad hay 2) *otra* que esperamos para más adelante, por la que *veremos a Dios tal cual es* (1 Jn 3,2). Esta, como quedó demostrado (q.12 a.4), supera la capacidad de cualquier entendimiento creado.

Así, pues, hay que decir: Respecto a la primera bienaventuranza que el ángel pudo tener con sus fuerzas naturales, fue creado bienaventurado. Porque el ángel no adquiere esta perfección por proceso discursivo, como es el caso del hombre, sino que, por la dignidad de su naturaleza, la posee inmediatamente, como ya dijimos (q.58 a.3). Pero la última bienaventuranza, que excede sus fuerzas naturales, no la obtuvieron desde el primer momento de su creación, porque esta bienaventuranza no pertenece a alguna naturaleza, sino que es el fin de la naturaleza. Por eso, no debieron tenerla inmediatamente desde el principio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En aquel texto, la bienaventuranza es tomada en el sentido de la perfección natural que tuvo el ángel en el estado de inocencia.

2. *A la segunda hay que decir:* La criatura corpórea no pudo tener inmediatamente, desde el principio de su creación, la perfección que adquiere con sus actos. Por eso Agustín[6] piensa que la germinación de las plantas no se produjo inmediatamente al principio de la obra de los seis días, en los que a la tierra no se la dio más que la capacidad germinativa. Por algo parecido, la criatura angélica desde el principio de su creación tuvo la perfección de su naturaleza, pero no la que debe adquirir actuando.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel tiene un doble conocimiento de la Palabra: el natural y el glorioso. Con el natural conoce la Palabra por su imagen reflejada en su propia naturaleza. Con el glorioso conoce la Palabra por la esencia de la Palabra. Conoce las cosas en la Palabra por uno y otro conocimiento; pero, por el natural, con conocimiento imperfecto; y, en cambio, por el glorioso, con conocimiento perfecto. Por lo tanto, el ángel tuvo conocimiento de las cosas en la Palabra desde el principio de su creación, pero el segundo no lo tuvo hasta que fue hecho bienaventurado por su conversión al bien. Este es, propiamente, el llamado conocimiento matutino.

5. *Ethic* 10 c.7 n.1 (BK 1177a12): S. Th. lect.10 n.2080-2085. 6. *De Gen. ad litt.* l.5 c.4: ML 34,324.

b. Santo Tomás formula en términos explícitos la distinción entre bienaventuranza natural y bienaventuranza sobrenatural. Las dos pertenecen al orden del conocimiento contemplativo de Dios (cf. 1 q.12 a.1-2; 1-2 c.3). Pero difieren o distan entre sí como la naturaleza y la gracia. La bienaventuranza natural consiste en el conocimiento de Dios que el ángel tiene a través de su propia sustancia, en la que Dios se refleja (cf. q.56 a.3). Este conocimiento lo posee el ángel ya en el momento mismo de la creación; lo cual implica que el ángel fue creado en estado de bienaventuranza o felicidad natural; en cambio, la sobrenatural o visión directa de Dios cara a cara, sin ningún intermedio de creatura, no la posee desde el principio, porque, de haberla poseído, no habría podido pecar (cf. a.8). El hecho del pecado muestra que hubo algún intervalo entre el comienzo de la existencia del ángel y su glorificación sobrenatural.

ARTÍCULO 2

¿Necesitaron o no necesitaron de la gracia para volverse a Dios? [c]

In Sent. l.2 d.5 q.2 a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles no necesitaron de la gracia para volverse a Dios:

1. Para lo que se puede hacer naturalmente, no es necesaria la gracia. Pero el ángel naturalmente puede volverse a Dios, porque, como dijimos (q.60 a.5), ama a Dios con amor natural. Por lo tanto, no necesita la gracia para volver a Dios.

2. Más aún. Sólo para lo que es difícil se precisa ayuda. Pero volverse a Dios no es difícil para el ángel, puesto que nada hay en él que se oponga a tal conversión. Por lo tanto, no necesita la ayuda de la gracia para volverse a Dios.

3. Todavía más. Volverse a Dios es prepararse para la gracia. Por eso en Zac 1,3 se dice: *Volveos a mí y yo me volveré a vosotros.* Pero nosotros no tenemos necesidad de la gracia para prepararnos para la gracia, porque esto sería iniciar un proceso indefinido. Por lo tanto, el ángel no necesita la gracia para volverse a Dios.

En cambio, el ángel llegó a la bienaventuranza por su conversión a Dios. Así, pues, si para convertirse a Dios no hubiera necesitado la gracia, habría que concluir que no necesitaba la gracia para alcanzar la vida eterna. Esto se opone a aquello del Apóstol cuando dice en Rom 6,23: *La gracia de Dios es la vida eterna.*

Solución. *Hay que decir* [b]*:* Los ángeles necesitaron la gracia para convertirse a Dios en cuanto al objeto de la bienaventuranza. Como dijimos anteriormente (q.60 a.2), el movimiento natural de la voluntad es el principio de todo lo que queremos. Pero la tendencia natural de la voluntad tiene por objeto lo conveniente según su naturaleza. Por lo tanto, si algo supera la naturaleza, la voluntad no puede tender hacia ello a no ser ayudada por algún principio sobrenatural. Ejemplo: comprobamos que el fuego tiene una tendencia natural a calentar y producir fuego. Pero producir carne es algo que supera su capacidad natural. Por eso no tiene ninguna tendencia a hacerlo, a no ser en cuanto instrumento movido por el alma nutritiva.

Ya quedó demostrado (q.12 a.4), al hablar del conocimiento de Dios, que ver a Dios por esencia, y en esto consiste la última bienaventuranza de la criatura racional, supera la naturaleza de todo entendimiento creado. Por eso, la criatura racional no puede tener ordenado su movimiento de la voluntad a esta bienaventuranza, a no ser en cuanto que es movida por un agente sobrenatural. Esto es, precisamente, lo que llamamos ayuda de la gracia. Por lo tanto, hay que decir: El ángel no puede volverse a aquella bienaventuranza por su voluntad a no ser ayudada por la gracia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ángel ama naturalmente a Dios en cuanto que es principio del ser natural. Aquí estamos hablando de la conversión a Dios en cuanto que da la bienaventuranza por la visión de su esencia.

2. *A la segunda hay que decir: Difícil* es lo que excede a la potencia. Pero esto puede ocurrir de dos maneras. 1) *Una,* porque la exceda según su orden natural. En este caso lo que se puede conseguir con alguna ayuda se llama simple-

c. Convertirse a Dios es volverse o dirigirse a Él en cuanto fin sobrenatural. Para un acto así, el ángel necesitaba un don de gracia, sin la cual toda su actividad quedaría en un orden inferior, desproporcionado a dicho fin. El hecho de que el ángel sea una criatura espiritual nos induce a pensar, al menos subconscientemente, que no necesitaba gracia; pero semejante idea, si alguno se la forma, es falsa. Entre el orden natural y el sobrenatural hay una distancia que se sobrepone a las posibilidades de toda criatura y que sólo Dios puede superar concediendo un don gratuito. Santo Tomás precisa su pensamiento en la solución segunda. Su idea central podría resumirse diciendo que el hombre, en la actual situación de culpa, necesita de la gracia *para más cosas,* es decir, para que se le perdone el pecado y para dirigirse a Dios; pero *no tiene de la gracia una necesidad mayor* que la del ángel, porque para ambos, sin la gracia, es igualmente imposible dirigirse u orientarse a Dios como a fin sobrenatural. En el hombre la gracia tiene una función *sanante* y otra *elevante;* pero la primera es, en el fondo, accidental; lo verdaderamente propio de la gracia es elevar o capacitar para encaminarse a Dios en cuanto fin sobrenatural. Y de esta elevación el ángel tiene la misma necesidad que el hombre.

mente *difícil.* Y si no se puede conseguir de ningún modo, se llama *imposible.* Ejemplo: es imposible que el hombre vuele. 2) *La otra,* porque le exceda, no en cuanto a su orden natural, sino por algún impedimento que haya en ella. Ejemplo: el hecho de elevarse no se opone al orden natural de la potencia motriz del alma, que, en cuanto tal, puede moverse en todas direcciones, pero se encuentra impedida por el peso del cuerpo. Por eso es *difícil* para el hombre volar. Por lo tanto, volverse a la última bienaventuranza es *difícil* para el hombre, porque excede su naturaleza. También, porque el hombre alberga obstáculos que provienen de la debilidad del cuerpo y de la carcoma del pecado. En cambio, para el ángel sólo es *difícil* porque es sobrenatural.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo movimiento de la voluntad hacia Dios puede llamarse *conversión.* Hay tres tipos de conversión. 1) *La primera,* por el amor perfecto. Esta es la que tiene la criatura que disfruta de Dios. Para ello se requiere la gracia consumada. 2) *La segunda,* la que merece la bienaventuranza. Para ésta se requiere la gracia habitual, que es el principio del merecimiento. 3) *La tercera* es aquella por la que alguien se prepara para obtener la gracia. Para esta no se precisa la gracia habitual, sino una acción de Dios volviendo al alma hacia sí, según aquellas palabras de *Thren.* 5,21: *Conviértenos a ti, Señor, y nos convertiremos.* Por lo tanto, no hay proceso indefinido.

ARTÍCULO 3

¿Fueron o no fueron creados en gracia?

In Sent. l.2 d.4 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles no fueron creados en gracia:

1. Dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[7] que la naturaleza angélica primero fue creada en estado informe y llamada *cielo.* Después, fue formada y llamada *luz.* Pero esta formación fue obra de la gracia. Por lo tanto, los ángeles no fueron creados en gracia.

2. Más aún. La gracia hace que la criatura racional tienda a Dios. Así, pues, si el ángel hubiera sido creado en gracia, ninguno se habría apartado de Dios.

3. Todavía más. La gracia ocupa el lugar medio entre la naturaleza y la gloria. Pero los ángeles no fueron bienaventurados en su creación. Por lo tanto, parece que tampoco fueron creados en gracia, sino que primeramente lo fueron en su naturaleza pura; después consiguieron la gracia; por último, la gloria.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[8]: *¿Quién hizo la buena voluntad de los ángeles sino aquel que los creó con la voluntad que tienen, esto es, con el casto amor con que se adhieren a Él, dándoles la naturaleza e infundiéndoles al mismo tiempo la gracia?*

Solución. *Hay que decir:* Aun cuando en esta materia que estamos tratando hay diversidad de opiniones, pues según algunos[9] los ángeles fueron creados en estado de naturaleza pura; según otros[10], en estado de gracia, lo que parece más probable y lo que está más en armonía con la doctrina de los Santos es que fueron creados en estado de gracia santificante[d]. Vemos que todo lo que en el transcurso del tiempo fue producido por obra de la providencia divina con la intervención de la criatura, obrando bajo la acción de Dios, en la primera producción de las cosas fue hecho según ciertas razones seminales, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[11] Esto fue lo que sucedió con los árboles, los animales, etc. Pero es evidente que la gracia santifican-

7. C.8: ML 34,269. 8. C.9: ML 41,357. 9. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* l.2 tr.1 c.1 (fol.35rb); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.100 (QR 2,126); BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.4 a.1 q.2 (QR 2,134). 10. Cf. PREPOSITINO, *Summa 2,* cod.71 (fol.88 D); citado en *Summae Theol. Alexandri Halensis* (QR 2,125 nota 2); cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.3 a.12 (BO 27,85). Cf. infra q.95 a.1. 11. L.8 c.3: ML 34,374; l.5 c.4: ML 34,324; c.23: ML 34,338.

d. Santo Tomás considera más probable que los ángeles fueron creados en estado de gracia santificante, con que pudieron merecer la bienaventuranza sobrenatural; reconoce, sin embargo, que no se puede hablar con certeza, porque «los santos», es decir, los Padres y Doctores de

te es, con respecto a la bienaventuranza, lo que la razón seminal con respecto a su efecto natural. Por eso, en 1 Jn 3,9, la gracia es llamada *simiente de Dios.* Así, pues, de acuerdo con la opinión de Agustín se admite que, así como en la primera producción de la criatura corporal inmediatamente se depositaron en ella las razones seminales de todos los efectos naturales, así también los ángeles fueron creados en gracia desde el primer momento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El estado informe del ángel puede entenderse o bien comparándolo con la formación de la gloria, y en este caso precedió temporalmente a la formación, o con la formación de la gracia, y entonces no hubo prioridad temporal, sino, sólo de naturaleza. Esto mismo lo admite Agustín[12] para la formación del mundo corporal.

2. *A la segunda hay que decir:* Toda forma inclina a su sujeto conforme al modo de su naturaleza. Pero el modo de la naturaleza intelectual es que tienda libremente a lo que quiere. Por lo tanto, la inclinación de la gracia no impone necesidad alguna, sino que, quien la posee, puede no usarla y pecar.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando la gracia ocupa un lugar medio entre la naturaleza y la gloria, en la naturaleza creada la gloria no debió coexistir con la naturaleza en el orden temporal, porque es el fin de la acción de la misma naturaleza apoyada por la gracia. La gracia, en cambio, no es el fin de la operación que no procede de ella, sino que es el principio de obrar bien. Por lo tanto, fue conveniente que se infundiera al dar la naturaleza.

ARTÍCULO 4

Los ángeles bienaventurados, ¿merecieron o no merecieron su bienaventuranza?

In Sent. l.2 d.5 q.2 a.2; *Quodl.* 9 q.4 a.3.

Objeciones por las que parece que los ángeles bienaventurados no merecieron su bienaventuranza:

1. El mérito proviene de la dificultad del acto meritorio. Pero los ángeles no experimentaron dificultad alguna para obrar bien. Por lo tanto, sus acciones no fueron meritorias.

2. Más aún. Lo que es natural no se merece. Pero en el ángel es natural que vuelva a Dios. Por lo tanto, por ello no mereció la bienaventuranza.

3. Todavía más. Si el ángel bienaventurado mereció su bienaventuranza, o la mereció antes de tenerla, o después. Pero no pudo ser antes porque, antes, según una extendida opinión, no tuvo la gracia, sin la cual no hay mérito alguno. Y tampoco la tuvo después, porque, de ser así, todavía continuaría mereciendo, lo cual parece falso, ya que, de darse tal hipótesis, el ángel inferior podría, por sus merecimientos, alcanzar el grado del ángel superior, y, así, no serían estables las diferencias entre los grados de gracia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, el ángel bienaventurado no mereció su bienaventuranza.

En cambio, en Apoc 21,17 se dice: *La medida del ángel,* en la Jerusalén celestial, *es la medida del hombre.* Pero el hombre no puede alcanzar la bienaventuranza si no es por el mérito. Por lo tanto, tampoco el ángel.

Solución. *Hay que decir:* Sólo en Dios es natural la bienaventuranza perfecta, porque en Él ser y ser bienaventurado

12. *De Gen. ad litt.* l.1 c.15: ML 34,257.

la Iglesia expresaron pareceres distintos acerca del particular. Para explicar su pensamiento, Santo Tomás recurre a la conocida teoría de San Agustín, según la cual, todos los seres corpóreos existen ya desde el principio en sus «raciones seminales», es decir, en sus gérmenes que irán desarrollándose a través de la historia. Parece que esta ley debe realizarse también en el orden sobrenatural, en el cual la gracia es «semilla» de la gloria o bienaventuranza última. Supuesta la analogía, habría que decir que los ángeles tuvieron la gracia desde el principio o desde el instante de la creación. Pero esto no pasa de ser una analogía, vinculada a una comprensión de lo corpóreo, propia de una determinada época. La verdadera razón hay que verla en el designio de Dios de crear los ángeles con la finalidad de abrirles el camino hacia la bienaventuranza sobrenatural (cf. a.6). La acción de la gracia no sólo no suprime, sino que facilita el ejercicio de la voluntad (cf. sol.2; a.8 sol.3).

son lo mismo. En la criatura, ser bienaventurada no es la naturaleza, sino el último fin. Cada ser consigue su último fin por la acción. La acción que conduce al fin, o bien lo produce, cuando no excede la capacidad del que actúa para conseguirlo, como la medicación produce la salud; o bien lo merece, cuando el fin excede la capacidad del que actúa para conseguirlo, y, por lo tanto, lo espera como dado por otro. Pero la última bienaventuranza supera tanto la naturaleza angélica como la humana, según dijimos anteriormente (a.1 q.12 a.4). Por lo tanto, hay que concluir que tanto el ángel como el hombre merecen su bienaventuranza[e].

Ahora bien, si el ángel fue creado en gracia, sin la cual no hay mérito alguno, nada impide que se admita que mereció su bienaventuranza. Lo mismo puede decir todo el que admita que el ángel poseyó la gracia antes que la gloria.

Pero si no poseyó la gracia antes de ser bienaventurado, hay que decir que consiguió la bienaventuranza sin méritos, que es como nosotros alcanzamos la gracia. Sin embargo, esto se opone al concepto de bienaventuranza, que tiene *razón de fin y es el premio a la virtud,* como también dice el Filósofo en I *Ethic.* [13].

O también puede decirse, como sostuvieron algunos, que los ángeles merecieron la bienaventuranza por el ejercicio de los ministerios divinos a los que se dedicaron después de ser bienaventurados. Pero esto se opone al concepto de mérito, ya que el mérito tiene razón de medio que lleva al fin; y nadie que está en el fin se mueve para lograrlo, pues ya lo tiene.

O, también, habría que decir que el mismo acto de conversión a Dios, como procedente del libre albedrío, es meritorio; y, en cuanto alcanza el fin, es goce beatífico. Pero tampoco esto parece admisible, porque el libre albedrío no es causa suficiente del mérito. Por eso, el acto no puede ser meritorio en cuanto que procede del libre albedrío, sino en cuanto que está informado por la gracia. Y no puede estar informado, a la vez, por la gracia imperfecta, que es el principio del merecer, y por la perfecta, que es el principio del gozar. Así, no parece posible que, simultáneamente, goce y merezca su gozo.

Por lo tanto, es mucho mejor decir que el ángel, antes de ser bienaventurado, poseyó la gracia por la que mereció la bienaventuranza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La dificultad para obrar bien, en los ángeles no radica en ninguna contrariedad o impedimento natural, sino que algunas acciones superan su capacidad natural.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel no mereció la bienaventuranza por su conversión natural a Dios, sino por el movimiento del amor, que procede de la gracia.

3. *A la tercera hay que decir:* En lo dicho está incluida la respuesta.

ARTÍCULO 5

¿Alcanzaron o no alcanzaron la bienaventuranza inmediatamente después de merecerla?

Objeciones por las que parece que inmediatamente después de un acto meritorio no recibieron la bienaventuranza:

1. Obrar bien es más difícil para el hombre que para el ángel. Pero el hombre no recibe el premio nada más hacer un acto meritorio. Por lo tanto, tampoco el ángel.

2. Más aún. Desde el momento de. su creación, el ángel pudo haber realizado un acto meritorio inmediatamente, ya que hasta los cuerpos naturales empiezan a moverse en el mismo instante de su creación; y si su movimiento pudiera ser instantáneo, como el del entendimiento y el de la voluntad, tendrían movimiento desde el primer instante de su generación. Así, pues, si el ángel mereció la bienaventuranza con un solo movimien-

13. ARISTÓTELES c.7 n.4 (BK 1097a34): S. Th. lect.14 n.169. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.5 c.6 (QR 1,329); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.5 a.7 (BO 27,124).

e. Para el ángel, «convertirse a Dios» por la gracia es acto meritorio de la bienaventuranza. El mérito se vincula particularmente a la caridad (cf. a.9 sol.1; 1-2 q.114 a.4). Lo cual quiere decir que, en los ángeles que se convirtieron a Dios, su conversión fue un acto de caridad.

to de su voluntad, la mereció en el mismo instante de su creación. Por lo tanto, su bienaventuranza no se retrasó, sino que el ángel fue bienaventurado desde el primer momento.

3. Todavía más. Entre las cosas lejanas entre sí, es necesario que haya otras muchas intermedias. Pero el estado de bienaventuranza de los ángeles dista mucho de su estado de naturaleza. Entre ambos estados, el medio es el mérito. Así, pues, fue necesario que llegase a la bienaventuranza pasando por muchos medios.

En cambio, el alma humana y el ángel están ordenados por igual a la bienaventuranza. Por eso a los santos se les promete la igualdad con los ángeles. Pero si el alma separada del cuerpo ha merecido la bienaventuranza, la consigue directamente, a no ser que se interponga algo. Por lo tanto, y por lo mismo, también el ángel. Pero el ángel inmediatamente después del primer acto de amor mereció la bienaventuranza. Por lo tanto, como en él no hay ningún impedimento, alcanzó la bienaventuranza al momento y por un solo acto meritorio.

Solución. *Hay que decir:* Después que el ángel realizó el primer acto de amor por el que mereció la bienaventuranza, inmediatamente fue bienaventurado[f]. El porqué de esto radica en que la gracia perfecciona la naturaleza según el modo de ser de cada naturaleza, ya que toda perfección es recibida por lo perfectible según su modo de ser. Pero, como quedó demostrado (q.58 a.3), lo propio de la naturaleza angélica es que no adquiere su perfección natural por un proceso discursivo, sino que la alcanza inmediatamente por naturaleza. Por lo tanto, lo mismo que el ángel, por su naturaleza, está ordenado a la perfección natural, así también, por el mérito, está orientado a la gloria. Por eso, inmediatamente después de merecerla, la tuvo. Pero no solamente el ángel, sino también el hombre puede merecer la bienaventuranza con un solo acto, porque la merece por cada acto informado por la caridad. Por lo tanto, hay que concluir que inmediatamente después de un acto informado por la caridad, el ángel fue bienaventurado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por su naturaleza, el hombre, al igual que el ángel, no es capaz de conseguir la última perfección inmediatamente. Por eso, para merecer la bienaventuranza le ha sido dado un camino más largo que al ángel.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel está por encima del tiempo de lo corporal. Por eso, en el ángel los diversos instantes son tomados como sucesión de actos. Pero el acto de merecer la bienaventuranza no pudo ser en ellos simultáneo con el de ser bienaventurados, consistente en el disfrute, ya que uno es acto de la gracia imperfecta, y el otro, de la gracia consumada. Por lo tanto, hay que concluir: Es necesario admitir diversos instantes. En uno merecieron la bienaventuranza; en otro, fueron bienaventurados.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo propio de la naturaleza del ángel es que adquiere inmediatamente la perfección a la que está ordenado. Por eso no necesita

f. El artículo intenta precisar la duración del estado de vía o de prueba para los ángeles *buenos.* En la cuestión siguiente se verá que el caso de los ángeles malos es distinto. El razonamiento parte de dos principios. El primero es que un acto no puede estar informado a la vez por la gracia imperfecta, propia del estado de vía en el cual se merece, y por la gracia perfecta o definitiva, propia de la bienaventuranza (cf. a.4). En el ángel bueno hay que poner alguna sucesión de «momentos» o un «tiempo» de prueba para dar lugar al mérito. El otro principio se toma de la naturaleza del ángel, a la cual se acomoda el «funcionamiento» de la gracia. Tratando del conocimiento, ya se dijo que el ángel no discurre ni formula juicios, sino que de un solo golpe intuye o aprehende todo lo que puede conocer de una cosa. Con un solo acto, el ángel llega desde el principio hasta el fin. La voluntad del ángel es también instantánea; para elegir o tomar una decisión no necesita, como la nuestra, tomar consejo o deliberación (cf. 59, a.3 sol.1); llega también de un solo golpe desde el principio hasta el fin. En conclusión, Santo Tomás piensa que el estado de vía para los ángeles buenos duró *un solo instante* y que inmediatamente después les fue otorgada la bienaventuranza, añadiendo que el instante angélico no puede ser pensado al modo del temporal, a que nosotros estamos acostumbrados (cf. sol.2 y 3). Todo esto acorta el estado de vía angélico hasta límites para cuya representación nosotros no tenemos conceptos apropiados.

más que un solo acto meritorio, que puede llamarse medio, ya que por él el ángel se está ordenando a la bienaventuranza.

ARTÍCULO 6

Los ángeles, ¿recibieron o no recibieron la gracia y la gloria según su capacidad natural?

In Sent. l.1 d.17 q.1 a.3 ad 4; l.2 d.3 p.1.ª exp. text; l.4 d.4 q.2 a.3 q.ª3 ad 1; *In Math.* c.25.

Objeciones por las que parece que los ángeles no recibieron la gracia y la gloria según su capacidad natural:

1. La gracia depende de la mera voluntad de Dios. Por lo tanto, la cantidad de gracia depende de la voluntad de Dios y no de la cantidad de dotes naturales.

2. Más aún. Más cerca de la gracia parece estar el acto del hombre que su naturaleza, ya que el acto humano es preparatorio para la gracia. Pero la gracia no *proviene de las obras,* como se dice en Rom 11,6. Por lo tanto, con mucho menor motivo la cantidad de la gracia en los ángeles se deberá a la cantidad de sus dotes naturales.

3. Todavía más. El hombre y el ángel están igualmente ordenados a la bienaventuranza y a la gracia. Pero el hombre no recibe más gracia por tener mejores dotes naturales. Por lo tanto, tampoco el ángel.

En cambio está lo que dice el Maestro en II *Sent.* d.3[14]: *Los ángeles, que fueron creados con naturaleza más sutil y entendimiento más perspicaz, fueron también dotados con mayores dones de gracia.*

Solución. *Hay que decir:* Es razonable suponer que los ángeles recibieron los dones de la gracia y la perfección de la bienaventuranza conforme al grado de su perfección natural. Para esto hay un doble motivo. 1) *Primero,* por parte del mismo Dios, el cual, según el orden de su sabiduría, estableció distintos grados en la naturaleza angélica. Ahora bien, así como la naturaleza del ángel fue hecha por Dios para que alcanzara la gracia y la bienaventuranza, así también los grados de esta naturaleza parecen haber sido ordenados a diversos grados de gracia y de gloria. Ejemplo: un cantero pulimenta piedras para levantar una casa. Si talla algunas con mayor arte y esmero, parece que éstas son las destinadas a la parte más apropiada de la casa. Así, pues, parece que Dios a los ángeles que hizo de naturaleza más perfecta los destinó para recibir mayores dones de gracia y más intensa bienaventuranza.

2) *Segundo,* por parte del ángel. El ángel no está compuesto de diversas naturalezas, de forma que la tendencia de una retarde la tendencia de la otra, como ocurre en el hombre, en el cual el movimiento de la parte intelectiva se retarda o impide con la tendencia de la parte sensitiva. Así, pues, cuando nada hay que retarde o impida, la naturaleza se mueve con todo el ímpetu de su capacidad. Por eso, es razonable admitir que los ángeles de naturaleza más perfecta se volvieron a Dios con mayor intensidad y eficacia. Esto ocurre también en los hombres, a los cuales se les da mayor gracia y gloria cuanto más intensa sea su conversión a Dios. Por lo tanto, parece que los ángeles que poseyeron mejores dotes naturales recibieron más gracia y más gloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si la gracia depende de la mera voluntad de Dios, de ella depende también la naturaleza del ángel. Y si la voluntad de Dios es la que ordena la naturaleza a la gracia, ella es también la que ordena los grados de naturaleza a los grados de gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Los actos de la criatura racional provienen de ella, y, en cambio, la naturaleza proviene directamente de Dios. Por lo tanto parece, más bien, que la gracia se da con arreglo a los grados de naturaleza que no como consecuencia de las obras.

3. *A la tercera hay que decir:* La diversidad de dotes naturales no es la misma en los ángeles, que difieren en especie, que en los hombres, que difieren sólo en número. Pues la diferencia en especie se toma del fin, y la diferencia en número se toma de la materia. Además, en el hombre hay algo que puede impedir o retardar el movimiento de la naturaleza intelectual, y en el ángel no lo hay. Por lo tanto, no hay paridad entre ellos.

14. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.3 c.2 (QR 1,318).

ARTÍCULO 7

Una vez conseguida la gloria, ¿permaneció o no permaneció en ellos su amor y conocimiento naturales?

Objeciones por las que parece que, una vez conseguida la bienaventuranza, no permanecen en ellos el amor y el conocimiento naturales:

1. Se dice en 1 Cor 13,10: *Cuando llegue lo perfecto, desaparecerá lo imperfecto.* Pero el conocimiento y el amor natural, comparados con el beatífico, son imperfectos. Por lo tanto, con la llegada de la bienaventuranza cesan el conocimiento y el amor naturales.

2. Más aún. Allí donde una sola cosa es suficiente, cualquier otra es banal. Pero en los ángeles bienaventurados es suficiente el conocimiento y el amor de la gloria. Por lo tanto, sería banal que en ellos permanecieran el conocimiento y el amor naturales.

3. Todavía más. Una misma potencia no ejecuta simultáneamente dos actos, como tampoco una línea termina por el mismo lado en dos puntos. Pero los ángeles bienaventurados están siempre en el acto del conocimiento y del amor beatíficos. La bienaventuranza no consiste en un hábito, sino en un acto, como se dice en I *Ethic.*[15] Por lo tanto, en los ángeles nunca puede haber conocimiento y amor naturales.

En cambio, mientras dura una naturaleza, su acción permanece. Pero la bienaventuranza no destruye la naturaleza, ya que es su perfección. Por lo tanto, no destruye el conocimiento ni el amor naturales.

Solución. *Hay que decir:* En los ángeles bienaventurados permanecen el conocimiento y el amor natural. La razón es porque las operaciones guardan entre sí la misma relación que sus principios operativos. Es evidente que la naturaleza guarda con la bienaventuranza el mismo orden que lo primero con lo segundo, ya que la bienaventuranza se añade a la naturaleza. Pero en lo segundo debe mantenerse lo primero. Por lo tanto, es necesario que en la bienaventuranza permanezca la naturaleza. Igualmente, en el acto de la bienaventuranza ha de permanecer el acto de la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando llega una perfección, queda anulada la imperfección que se le opone. Pero la imperfección de la naturaleza no se opone a la perfección de la bienaventuranza, sino que es su fundamento. Lo mismo que la imperfección de la potencia es el fundamento de la perfección de la forma. Por eso, la forma no destruye la potencia, sino la privación, que es lo opuesto a la forma. Así, pues, la imperfección del conocimiento natural no se opone a la perfección del conocimiento de la gloria, puesto que algo puede ser conocido por distintos medios, como pueden ser conocerlo a la vez por lo probable y lo demostrativo. Por lo tanto, a la vez el ángel puede conocer a Dios por la esencia divina, y en esto consiste el conocimiento de la gloria; y por la propia esencia, y en esto consiste su conocimiento natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que constituye la bienaventuranza es suficiente en cuanto tal. Pero para existir presupone lo que pertenece a la naturaleza, ya que ninguna bienaventuranza, excepto la increada, en cuanto tal es subsistente.

3. *A la tercera hay que decir:* En una misma potencia no puede haber dos operaciones simultáneas a no ser que una esté ordenada a la otra. Pero el conocimiento y el amor naturales están ordenados al conocimiento y al amor de la gloria. Por eso, nada impide que simultáneamente haya en el ángel conocimiento y amor naturales junto con el conocimiento y el amor de la gloria.

ARTÍCULO 8

Un ángel bienaventurado, ¿puede o no puede pecar?

In Sent. l.2 d.7 q.1 a.1; *De Verit.* q.24 a.28.

Objeciones por las que parece que un ángel bienaventurado puede pecar:

1. Como dijimos (a.7), la bienaventuranza no destruye la naturaleza. Pero es esencial a la naturaleza creada el po-

15. ARISTÓTELES, c.8 n.9 (BK 1098b33): S. Th. lect.12 n.144.

der fallar. Por lo tanto, el ángel bienaventurado puede pecar.

2. Las facultades racionales están ordenadas a cosas opuestas, como dice el Filósofo[16]. Pero la voluntad del ángel no deja de ser racional. Por lo tanto está relacionada con el bien y con el mal.

3. Todavía más. Propio del libre albedrío es poder elegir entre el bien y el mal. Pero en los ángeles bienaventurados la libertad de albedrío no disminuye. Por lo tanto, pueden pecar.

En cambio está lo que dice Agustín en XI *Super Gen. ad litt.: En los ángeles se encuentra la naturaleza que no puede pecar.* Por lo tanto, los ángeles santos no pueden pecar.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles bienaventurados no pueden pecar[g]. El porqué de esto radica en que su bienaventuranza consiste en que ven a Dios por esencia. La esencia de Dios es la esencia de la bondad. Por lo tanto, el ángel que ve a Dios, con respecto a Dios se comporta como se comporta con respecto a la razón común de bien quien no ve a Dios. Pero es imposible que alguien quiera o haga algo sin su mirada puesta en el bien; como también es imposible que quiera apartarse del bien en cuanto tal. Por lo tanto, el ángel bienaventurado no puede obrar ni querer si no es mirando a Dios. Queriendo y actuando así, no puede pecar. Por lo tanto, este ángel no puede pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien creado, considerado en sí mismo, puede fallar. Pero por su unión perfecta con el bien increado, como es la unión con la bienaventuranza, y por lo dicho (sol.), no puede pecar.

2. *A la segunda hay que decir:* Las facultades racionales se relacionan a cosas opuestas cuando se trata de cosas a las que no están ordenadas por naturaleza. Pero si se trata de algo a lo que están ordenadas por naturaleza, no se relacionan a cosas opuestas. Así, el entendimiento no puede dejar de asentir a los principios que por naturaleza conoce, ni tampoco puede la voluntad dejar de adherirse al bien en cuanto bien, porque por naturaleza está ordenada al bien como a su objeto. Por lo tanto, la voluntad del ángel se relaciona a cosas opuestas en cuanto a hacer o no hacer muchas. Pero en lo que se refiere a Dios, al comprobar que es la misma esencia de la bondad, no oscila entre cosas opuestas, sino que, eligiendo una o su contraria, se dirige a todas según Dios. Y ahí no hay pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío se relaciona con la elección de medios para el fin, como el entendimiento con las conclusiones. Es evidente que el entendimiento tiene la capacidad de llegar a diversas conclusiones ateniéndose a principios conocidos. En cambio, cuando se encamina a las conclusiones prescindiendo de los principios, manifiesta ser defectuosa. Por lo tanto, que el libre albedrío pueda elegir entre cosas diversas, conservando siempre su ordenación al fin, es algo que pertenece a la perfección de la libertad. En cambio, elegir algo apartándose de su ordenación al fin, y en esto consiste el pecado, es un defecto de libertad. Por todo lo cual, el ángel, que no puede pecar, tiene más libertad que nosotros, que sí podemos pecar.

ARTÍCULO 9

Los ángeles bienaventurados, ¿pueden o no pueden progresar en la bienaventuranza?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.1.

Objeciones por las que parece que los ángeles bienaventurados pueden progresar en la bienaventuranza:

1. La caridad es principio de merecimiento. Pero en los ángeles hay caridad perfecta. Por lo tanto, los ángeles bien-

16. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S. Th. lect.2 n.1789.

g. Una vez llegados a la bienaventuranza, los ángeles son impecables en virtud de la bienaventuranza misma, y no sólo por una especie de preservación que les venga desde afuera. La bienaventuranza es inamisible e incompatible con el más mínimo desorden moral. La imposibilidad de pecar no sólo no elimina la libertad, sino que le confiere su máxima plenitud (cf. sol.3), con la que se hace semejante a la libertad de Dios mismo.

aventurados pueden merecer. Pero al crecer el mérito, crece también el premio de la bienaventuranza. Por lo tanto, los ángeles bienaventurados pueden crecer en la bienaventuranza.

2. Más aún. Agustín, en el libro *De Doct. Christ.*[17], dice: *Dios se sirve de nosotros para nuestra utilidad y para su bondad.* Asimismo se sirve de los ángeles a los que emplea en los ministerios espirituales, ya que *son espíritus administradores, enviados para su servicio en favor de los que han de heredar la salvación,* como se dice en Heb 1,14. Pero no sacarían ningún provecho si por ello no merecieran crecer en la bienaventuranza. Por lo tanto, hay que concluir que los ángeles bienaventurados pueden merecer y progresar en la bienaventuranza.

3. Todavía más. Quien sin ocupar el lugar supremo no puede progresar, denota imperfección. Pero los ángeles no ocupan el lugar supremo. Por lo tanto, si no pueden subir más alto, parece que en ellos hay defecto e imperfección. Esto no es admisible.

En cambio está el hecho de que merecer y progresar es algo propio del estado de la vida terrena. Pero los ángeles no están en dicho estado, sino en el de la vida eterna. Por lo tanto, los ángeles bienaventurados no pueden merecer ni progresar en la bienaventuranza.

Solución. *Hay que decir:* En todo movimiento, la intención del que mueve está orientada a algo determinado, intentando llevar hasta ahí al móvil, ya que la intención está puesta en el fin. Pero como la criatura racional con sus solas fuerzas no puede alcanzar la propia bienaventuranza, que consiste en la visión de Dios, como dijimos (a.1 q.12 a.4), es evidente que necesita ser dirigida por Dios a la bienaventuranza. Por lo tanto, es necesario que exista algo determinado a lo que se oriente como a su fin último cualquier criatura racional.

Tratándose de la vida divina, este algo determinado no puede ser el mismo objeto visto, porque la suprema verdad es vista en diversos grados por todos los bienaventurados. Por el contrario, si se atiende al modo de visión, encontramos que la intención de quien dirige al fin, establece el fin de distintas maneras. No es posible que, por el hecho de que la criatura racional sea elevada a ver la suma esencia, sea elevada también al sumo modo de verla, que es la comprehensión; pues, por todo lo dicho (q.12 a.7; q.14 a.3), este modo sólo le corresponde a Dios. Pero como para comprehender a Dios se precisa una eficacia infinita, y la capacidad de visión de la criatura es finita, entre lo finito y lo infinito hay infinitos grados. Por lo tanto, hay que concluir que los modos de ver a Dios también son infinitos. Unos más claros, otros menos. Como la bienaventuranza consiste en la misma visión de Dios, el grado de la bienaventuranza consiste en un determinado modo de visión.

Así, pues, cada una de las criaturas racionales de tal manera es llevada por Dios a la bienaventuranza, que también es llevada por predestinación divina a un determinado grado de bienaventuranza. Por eso, conseguido aquel grado, no puede pasar a otro más elevado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Merecer le corresponde a quien se mueve hacia el fin. Pero la criatura racional no solamente se mueve a su fin recibiendo estímulos, sino también actuando. Por eso, cuando el fin es asequible a sus fuerzas, la acción sirve para adquirirlo; así, el hombre adquiere la ciencia reflexionando. Y, si no está a su alcance, sino que lo espera de otro, la acción será meritoria del fin. A quien ya ha alcanzado el último fin no le corresponde moverse, sino haberse movido. Por lo tanto, a la caridad imperfecta, la de esta vida, le corresponde merecer, y, en cambio, a la perfecta no le corresponde merecer, sino, más bien disfrutar el premio. Con esto sucede lo mismo que con los hábitos adquiridos. La operación que precede al hábito sirve para adquirirlo; la que procede del hábito ya adquirido es una operación perfecta acompañada de gozo. También el acto de caridad perfecta no tiene razón de mérito, sino que, más bien, pertenece a la perfección del premio.

2. *A la segunda hay que decir:* Algo es útil de dos maneras. O como lo es el medio para conseguir el fin, y así es útil el mérito para alcanzar la bienaventuran-

17. L.1 c.32: ML 34,32.

za; o como la parte es útil al todo, como las paredes a la casa. Así es como los ministerios de los ángeles bienaventurados son útiles para ellos, es decir, en cuanto son una parte de la bienaventuranza; ya que difundir entre otros la perfección alcanzada es algo propio del perfecto en cuanto perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando el ángel bienaventurado no ocupa el lugar absolutamente supremo de la bienaventuranza, no obstante sí ocupa el supremo que le corresponde según la predestinación divina.

Sin embargo, el gozo de los ángeles puede aumentar por la suerte de los que salvan por intervención de su ministerio, según aquello de Lc 15,10: *Hay alegría en los ángeles del Señor por un pecador que hace penitencia.* Pero dicho gozo pertenece al premio accidental, que puede aumentar hasta el día del juicio. Por eso algunos[18] dijeron que, en cuanto al premio accidental, el ángel puede merecer. No obstante, lo más acertado es decir que ningún bienaventurado en modo alguno puede merecer, a no ser que sea terreno y eterno[19], como le sucedió a Cristo, el único que fue terreno y eterno a un tiempo. Pues el gozo que experimentan, más que merecerlo, lo adquieren en virtud de su bienaventuranza.

CUESTIÓN 63

Sobre la maldad de los ángeles: la culpa[a]

Ahora hay que tratar lo referente a cómo los ángeles se hicieron malos. Primero, en cuanto al mal de culpa; segundo, en cuanto al mal de pena. La cuestión referente al mal de culpa plantea y exige respuesta a nueve problemas:

1. En el ángel, ¿puede o no puede haber mal de culpa?—2. ¿Qué tipos de pecados puede haber en ellos?—3. ¿Qué es aquello por lo que, apeteciéndolo, el ángel pecó?—4. Supuesto que se hicieran malos por algún pecado cometido por la propia voluntad, ¿pudieron o no pudieron algunos ser malos naturalmente?—5. Supuesto que no, ¿pudo o no pudo algún ángel en el mismo momento de su creación ser malo por algún acto de su propia voluntad?—6. Supuesto que no, ¿transcurrió o no transcurrió algún tiempo entre su creación y su caída?—7. El superior entre los que cayeron, ¿fue o no fue absolutamente el primero entre todos los ángeles?—8. El pecado del primer ángel, ¿fue o no fue causa del pecado de los demás?—9. Los que cayeron, ¿son o no son tantos como los que permanecieron?

18. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ.* 3.ª-2.ª, c.156 (2,948); cf. *Glossa ordin.* a Núm 25,5 (1,311C). ORÍGENES, *In Num.* nom.20: MG 12,735. 19. El original latino usa los términos *viator* y *comprehensor.* Una traducción literal resultaría anacrónica necesitada de explicación. El ser *viator* es el que se encuentra en un estado provisional. El ser *comprehensor* es el que se encuentra en un estado definitivo. El ser *viator* no está siempre en estado provisional, pues está en marcha hacia el estado definitivo. El estado provisional es propio del ser *terreno;* el estado definitivo es propio del ser *eterno.* De ahí la traducción que ofrecemos. *(N. del T.)*

---

a. Si en los ángeles buenos la psicología de la gracia nos resulta difícil de entender, la del pecado, en los malos, es oscurísima. Por la fe conocemos con certeza que algunos ángeles pecaron; pero la explicación de este hecho queda para nosotros envuelta en misterio.

ARTÍCULO 1

En los ángeles, ¿puede o no puede haber mal de culpa?

In Sent. l.2 d.5 q.1 a.2; d.23 q.1 a.1; *De Verit.* q.24 a.7; *Cont. Gentes* 3,108-110; *In Iob* c.4 lect.3; *De Subst. Separat.* c.19; *De Malo* q.16 a.2.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no puede haber mal de culpa:

1. Como se dice en IX *Metaphys.*[1], sólo puede haber mal en los seres que están en potencia, pues el sujeto de la privación es el ser que está en potencia. Pero como los ángeles son formas subsistentes, en su ser no hay potencia. Por lo tanto, en ellos no puede haber mal.

2. Más aún. Los ángeles son más dignos que los cuerpos, celestes. Pero en éstos, como dicen los filósofos[2], no cabe el mal. Por lo tanto, tampoco en los ángeles.

3. Todavía más. Lo que es natural, siempre se conserva. Pero en los ángeles es natural que se muevan con movimiento de amor a Dios. Por lo tanto, no pueden perderlo. Pero amando a Dios no pecan. Por lo tanto, los ángeles no pueden pecar.

4. Por último. El apetito no tiende más que a lo bueno o a lo que parece bueno. Pero es imposible que para los ángeles haya un bien aparente que no sea verdadero bien, porque en ellos no cabe error alguno, o por lo menos, no puede preceder a la culpa. Por lo tanto, los ángeles no pueden apetecer sino lo que es realmente bueno. Pero por apetecer lo realmente bueno nadie peca. Por lo tanto, el ángel, apeteciendo, no peca.

En cambio está lo que se dice en Job 4,18: *En sus ángeles halló maldad.*

Solución. *Hay que decir:* Tanto el ángel como cualquier otra criatura racional, si sólo se considera su naturaleza, puede pecar. Si hay alguno que no pueda pecar, se debe a un don de la gracia y no a la condición natural. El porqué de esto radica en que pecar, trátese del pecado de naturaleza, de profesión o de conducta, consiste en que el acto se desvía de la rectitud que debe tener. El único acto que no puede desviarse de la debida rectitud es aquel cuya regla es la virtud de quien obra. Así, si la mano del artesano fuese la regla de cortar la madera, siempre la cortaría como se debe. Pero si la rectitud del corte está sujeta a otra regla, a veces cortará derecho, y, otras, torcido. Sólo la voluntad de Dios es la regla de sus propias acciones, porque no está ordenada a otro fin superior. En cambio, toda voluntad de cualquier criatura no obra rectamente a no ser que esté regulada por la voluntad divina a la que pertenece el último fin. De aquí que toda voluntad del inferior deba ser regulada por la del superior, como la del soldado por la del jefe del ejército. Por lo tanto, sólo la voluntad divina está exenta de pecado; y, en cambio, en toda voluntad de la criatura puede haber pecado por su condición natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los ángeles no hay potencia para el ser natural. Sin embargo, en su parte intelectiva sí la tienen para optar por esto o aquello. En cuanto a esto, en ellos puede haber mal.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuerpos celestes no tienen más operaciones que las naturales. Por lo tanto, así como en su naturaleza no puede haber mal ni corrupción, tampoco en su acto natural cabe el mal de insubordinación. En cambio, los ángeles, por encima de su acción natural, tienen la del libre albedrío, y, por eso, en ellos puede haber mal.

3. *A la tercera hay que decir:* En el ángel es natural que se vuelva con movimiento de amor natural a Dios, como principio del ser natural. Pero que se vuelva a Dios en cuanto objeto de la bienaventuranza sobrenatural, le viene del amor gratuito, del cual pudo prescindir pecando [b].

1. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 1051a18): S. Th. lect.10 n.1885. 2. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.9 n.4 (BK 1051a19); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.6 (106ra); AVERROES, *In Metaphys.* l.9 comm.19 (8,245 F).

---

b. A través del pecado del ángel, se descubren consecuencias dramáticas de la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. En el natural, el ángel está permanentemente vuelto a Dios por amor (cf. a.3). En el hombre el pecado presupone siempre alguna forma de ignoran-

4. *A la cuarta hay que decir:* En el acto del libre albedrío puede haber pecado de dos maneras. 1) *Una,* porque elija lo malo. Ejemplo: peca el hombre cuando elige el adulterio, que en sí mismo es malo. Estos pecados siempre provienen de algún error o ignorancia, ya que, de no tenerlo, no se elegiría lo malo como si fuese bueno. El adúltero, ciertamente, se equivoca en cada caso concreto eligiendo el placer de un acto desordenado como si fuese un bien que de momento quiere tener, movido por la pasión o por el hábito, aunque, por lo general, no se engañe y piense correctamente en esta materia. Pero el ángel no puede pecar de esta manera, porque, como dijimos (q.50 a.4), ni en él hay razones que entorpezcan la razón o el entendimiento, ni a su primer pecado pudo preceder ningún hábito que le inclinara a pecar. 2) *Otra,* consiste en hacer algo que en sí mismo es bueno, pero no con arreglo a la debida medida, de suerte que el defecto causante del pecado no viene por parte de lo elegido, sino de la elección, que no guarda el orden debido. Ejemplo: quien determina orar desentendiéndose de lo prescrito por la Iglesia. Estos pecados no presuponen ignorancia, sino solamente falta de consideración de aquello que debe ser tenido presente. Así es como pecaron los ángeles, los cuales, por el libre albedrío, se inclinaron al propio bien sin someterse a la regla de la voluntad divina.

ARTÍCULO 2

En los ángeles, ¿puede haber sólo el pecado de soberbia y de envidia?

In Sent. l.2 d.5 q.1 a.3; d.22 q.1 a.1; d.43 a.6; *Cont. Gentes* 2,109; *De Malo* q.16 a.2 ad 4.

Objeciones por las que parece que en los ángeles no puede haber más que el pecado de soberbia y el de envidia:

1. En quien cabe el deleite de algún pecado, cabe dicho pecado. Pero los demonios se deleitan en las obscenidades de los pecados carnales, como dice Agustín en II *De Civ. Dei* [3]. Por lo tanto, en los demonios puede haber también pecados carnales.

2. Más aún. Si la soberbia y la envidia son pecados espirituales, también lo son la pereza, la avaricia y la ira. Pero los pecados espirituales son propios del espíritu, como los carnales son propios de la carne. Por lo tanto, en los ángeles no solamente puede haber soberbia y envidia, sino también pereza y avaricia.

3. Todavía más. Gregorio, en *Moralibus* [4], dice: De la soberbia nacen muchos vicios; de la envidia también. Pero, puesta una causa, se sigue su efecto. Por lo tanto, si en los ángeles puede haber soberbia y envidia, por lo mismo puede haber también otros vicios.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Civ. Dei* [5]*: El diablo no es fornicador ni borracho ni nada parecido; y, sin embargo, es soberbio y envidioso.*

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras puede haber algún pecado en alguien: *una,* en cuanto al reato; *otra,* en cuanto al efecto. En cuanto al reato, los demonios tienen todos los pecados, porque al inducir a los hombres a cometer todo género de pecados incurren en el reato de todos ellos. En cuanto al efecto, solamente puede haber en los ángeles malos aquellos pecados a los que puede tender la naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no tiende a los bienes propios del cuerpo, sino a los que pueden encontrarse en las cosas espirituales, ya que nada tiende más que a lo que, de algún modo, puede convenir a su naturaleza. En los bienes espirituales, cuando alguien se aficiona a ellos, no puede haber pecado, a no ser que en tal afecto no se observe la regla del superior. Pero no someterse a la regla del superior en lo debido es precisamente lo que constituye el pecado de la soberbia. Por lo tanto, el primer pecado del ángel no pudo ser más que el de soberbia [c].

3. C.4: ML 41,50. 4. L.31 c.45: ML 76,620. 5. C.3: ML 41,406.

---

cia o de error. «No saben lo que hacen», dijo Cristo en la cruz (cf. Lc 22,34). En el ángel tuvo que preceder también algún fallo psicológico que consistió en la sola falta de consideración o de atención (cf. sol.4).

c. La psicología del pecado del ángel se pone de manifiesto sobre todo en su confrontación con Cristo. El punto culminante de la tentación está en la propuesta que el diablo hace al Se-

Pero, y como consecuencia, pudo haber en ellos también el de envidia. En efecto, la misma razón que el apetito tiene para inclinarse a una cosa, la tiene para rechazar la contraria. Por eso, el envidioso se duele del bien del otro, pues estima que el bien ajeno es un obstáculo para el propio. Pero el bien de otro no pudo ser tenido como obstáculo del bien al que se aficionó el ángel malo, a no ser en cuanto que apeteció una grandeza que quedaba eclipsada por la grandeza de otro. Por eso, tras el pecado de soberbia apareció en el ángel prevaricador el mal de la envidia, porque se dolió del bien del hombre y también de la grandeza divina, en cuanto que Dios se sirve del hombre para su gloria en contra de la voluntad del demonio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demonios no se deleitan en las obscenidades carnales en el sentido que aprecien deleite carnal, sino en el sentido de que, por envidia, se deleitan en cualquier pecado del hombre, en cuanto que todo pecado es un obstáculo para el bien del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* La avaricia, en cuanto pecado especial, es un apetito desordenado de toda clase de bienes temporales que sirvan para la vida humana y puedan estimarse por dinero. Los demonios no apetecen estas cosas, como tampoco apetecen los deleites carnales. Por eso, en ellos no puede haber avaricia propiamente tal. Si llamáramos avaricia al deseo inmoderado de poseer un bien creado cualquiera, este género de avaricia está contenido en la soberbia que hay en los demonios. La ira, por su parte, va siempre acompañada de alguna pasión, lo mismo que la concupiscencia, y, por lo tanto, no puede hallarse en los demonios más que en sentido metafórico. En cuanto a la acedía, es una forma de la tristeza que hace al hombre lento para aquellos ejercicios del espíritu a causa de la fatiga corporal. Esto no lo pueden experimentar los demonios. Por todo lo cual resulta claro que sólo la soberbia y la envidia son los pecados puramente espirituales que le pueden competer a los demonios. Sin embargo, siempre que la envidia no se tome como pasión, sino como voluntad reacia al bien ajeno.

3. *A la tercera hay que decir:* Bajo la envidia y la soberbia, tal como se atribuyen a los demonios, están comprendidos todos los pecados que de ellas se derivan.

ARTÍCULO 3

El diablo, ¿apeteció o no apeteció ser como Dios?

2-2 q.163 a.2; *In Sent.* l.2 d.5 q.1 a.2; d.22 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3,109; *De Malo* q.16 a.3.

Objeciones por las que parece que el diablo no apeteció ser como Dios:

1. Lo que no puede ser concebido no puede ser deseado, puesto que el bien aprehendido es el que mueve todo apetito, sea sensitivo, racional o intelectual (aunque sólo en este apetito se da el que haya pecado). Pero es inconcebible que una criatura sea igual a Dios, porque esto implica contradicción, ya que, si lo finito se igualara con lo infinito, sería infinito. Por lo tanto, el ángel no pudo apetecer ser como Dios.

2. Más aún. Lo que es el fin de la naturaleza puede ser apetecido sin pecado. Pero la semejanza con Dios es el fin al que naturalmente tiende toda criatura. Si, pues, el ángel apeteció ser como Dios, no por igualdad, sino por semejanza, parece que en esto no pecó.

3. Todavía más. El ángel fue creado con mayor caudal de sabiduría que el hombre. Pero ningún hombre, a no ser que esté perturbado, elige ser igual a un ángel, y mucho menos a Dios, porque la elección solamente recae sobre aquellas cosas posibles acerca de las que cabe deliberación. Por lo tanto, mucho menos pecó el ángel apeteciendo ser igual a Dios.

En cambio está lo que dice Is 14,13-14 de la persona del diablo: *Subiré al cielo y seré semejante al Altísimo,* Y Agustín, en el libro *De quaestionibus Vet. Test.*[6] dice: *Inflamado de orgullo, quiso ser llamado Dios.*

6. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.1 13: ML 35,2341.

ñor de postrarse ante él para adorarlo (cf. Mt 4,8-9). La mejor «definición» del diablo es la que él da de sí mismo, pidiendo ser adorado.

Solución. *Hay que decir:* Sin duda, el ángel pecó apeteciendo ser como Dios. Pero esto puede entenderse de dos maneras: como equiparación o como semejanza. Del primer modo no pudo apetecer ser igual a Dios, porque, por conocimiento natural, sabía que esto es imposible, y, además, porque a su primer acto pecaminoso no precedió en él ningún hábito ni pasión que entorpeciese su capacidad cognoscitiva, de forma que errase en aquel caso concreto eligiendo lo imposible, como a veces nos ocurre a nosotros. Y aun cuando esto fuera posible, hubiera sido contrario al deseo natural de conservar su ser, pues desaparecería si se convirtiera en otra naturaleza. De aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como el asno no desea ser caballo porque, pasando a una naturaleza superior, ya no sería él mismo. Pero aquí nos engaña la imaginación, porque, debido a que el hombre apetece elevarse a un grado superior en cuanto a sus condiciones accidentales, que pueden crecer sin que se destruya el sujeto, imaginamos que puede apetecer un grado superior de naturaleza al que no podría llegar a no ser dejando de ser lo que es. Es evidente que Dios supera al ángel, no en condiciones accidentales, sino en el grado de la naturaleza, que es también como un ángel supera a otro. Por lo tanto, es imposible que el ángel inferior, lejos de apetecer ser igual a Dios, apetezca ni tan siquiera, ser igual al ángel superior.

Apetecer ser como Dios por semejanza se puede entender también de dos maneras. 1) *La primera,* en cuanto a aquello en que es capaz una criatura de asemejarse a Dios. Quien así apetece ser semejante a Dios no peca, con tal que aspire a la semejanza con Dios según el orden debido, esto es, a recibirla de Dios. Pero peca si aspira a ello exigiéndola en nombre de la justicia, como si fuera debida a su esfuerzo y no a la acción de Dios. 2) *La segunda,* si alguien apeteciera ser semejante a Dios en lo que no es apto para asemejarse a Dios, como, por ejemplo, el que apeteciera crear el cielo y la tierra, cosa que sólo pertenece a Dios, pues en este apetito hay pecado. De esta manera es como el diablo apeteció ser como Dios. Y no porque apeteciera ser semejante a Dios en cuanto a no estar sometido absolutamente a nadie, porque, de ser así, hubiera querido su propio no ser, pues ninguna criatura puede existir a no ser en cuanto que participa del ser que Dios le comunica. Su deseo de ser semejante a Dios consistió en apetecer como fin último de la bienaventuranza las cosas que podía conseguir por la capacidad de su naturaleza, desviando por ello su apetito de la bienaventuranza sobrenatural, que proviene de la gracia de Dios. O si deseó como último fin la semejanza con Dios que tiene por causa la gracia, quiso alcanzarla por la capacidad de su naturaleza, y no con la ayuda divina, según la disposición de Dios. Esto concuerda con la opinión de Anselmo cuando dice[7] que apeteció aquello a que habría llegado si hubiera perseverado. De cualquier modo, estas dos explicaciones coinciden, porque lo que una y otra dicen es que apeteció obtener la bienaventuranza final por su capacidad, lo cual sólo es propio de Dios.

No obstante, porque lo que existe por sí mismo es causa y principio de lo que es por otro, de aquel apetecer se siguió que quisiera dominar todo lo demás. En esto también perversamente quiso asemejarse a Dios.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 4

Algunos demonios, ¿son o no son malos por naturaleza? [d]

Cont. Gentes 3,107; *In De Div. Nom.* c.4 lect.19; *De Subst. Separ.* c.19; *De Malo* q.16 a.2; *In Io* c.8 lect.6.

Objeciones por las que parece que algunos demonios son por naturaleza malos:

7. *De casu Diab.* c.6: ML 158,337.

d. El tema de criaturas naturalmente malas es típicamente maniqueo. A su vez, el maniqueísmo representa uno de los principales errores con que hubo de enfrentarse la predicación dominicana desde sus comienzos; en el sur de Francia había sectas, por ejemplo, la de los cáta-

1. Agustín en X *De civ. Dei*[8] cita un texto de Porfirio: *Hay un género de demonios de naturaleza falaz, fingiendo ser dioses o almas de los difuntos.* Pero ser falaz es ser malo. Por lo tanto, algunos demonios son malos por naturaleza.

2. Más aún. Así como los ángeles fueron creados por Dios, también lo fueron los hombres. Pero hay hombres malos por naturaleza. De éstos se dice en Sab 12,10: *Su malicia les era natural.* Por lo tanto, también algunos ángeles pueden ser malos por naturaleza.

3. Todavía más. Algunos animales irracionales tienen cierta perversidad natural. Ejemplo: la zorra es astuta; el lobo, rapaz. Sin embargo, son criaturas de Dios. Por lo tanto, también los demonios, aun cuando sean criaturas de Dios, pueden ser malos por naturaleza.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.4 *De div. nom.*[9]*: Los demonios no son malos por naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* Todo lo que existe, por el simple hecho de existir, tiende naturalmente a algún bien, ya que procede de un principio bueno. El efecto se reduce a su principio. Sin embargo, es posible que a los bienes particulares se una algún mal, como al fuego se le une el mal de consumir lo que toca. Pero el bien universal no puede llevar anexo ningún mal. Por lo tanto, si hay algún ser cuya naturaleza está ordenada a un bien particular, por naturaleza puede tender a un mal, pero no en cuanto mal, sino accidentalmente, esto es, en cuanto que está unido a un bien. Pero si existe algo cuya naturaleza esté ordenada a algún bien bajo la razón de bien, por naturaleza nunca puede tender a algún mal. Es evidente que toda naturaleza intelectual está ordenada al bien universal que puede conocer y que es objeto de la voluntad. Por lo tanto, como los demonios son sustancias intelectuales, no pueden tener tendencia natural al mal. Por lo tanto, por naturaleza no pueden ser malos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín allí mismo refuta el texto de Porfirio en el que sostiene que los demonios son falaces por naturaleza. Lo hace diciendo que no son falaces por naturaleza, sino por propia voluntad. La opinión de Porfirio se debe a que suponía que los demonios son animales de naturaleza sensitiva. La naturaleza sensitiva está ordenada a algún bien particular al que puede ir unido algún mal. Por eso puede tener alguna tendencia natural al mal, aunque siempre accidentalmente y sólo en cuanto que aquel mal va unido al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* La malicia de algunos hombres puede ser llamada natural, a causa de la costumbre, que es otra naturaleza; o porque en su naturaleza sensitiva hay alguna inclinación natural a alguna pasión desordenada. También algunos son llamados por naturaleza iracundos y lascivos. Pero esto no puede decirse por parte de la naturaleza intelectual.

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales, debido a su naturaleza sensitiva, tienden naturalmente a determinados bienes particulares que llevan unido algún mal. Así, la zorra tiende a buscarse la vida sagazmente uniendo a ello la astucia. Pero la astucia no es un mal en la zorra, ya que en ella es natural. Tampoco es un mal en el perro ser furioso, como observa Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[10]

ARTÍCULO 5

El diablo, ¿fue o no fue malo en el mismo instante de su creación por culpa de su propia voluntad?

3 q.34 a.3 ad 1; *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª q.1; l.3 d.18 a.3 ad 4; *De Verit.* q.29 a.8 ad 2; *De Malo* q.16 a.4; *In Io* c.8 lect.6.

Objeciones por las que parece que el

8. C.11: ML 41,289. 9. § 23: MG 3,724: S. Th. lect.19. 10. § 25: MG 3,728: S. Th. lect.20.

ros, que profesaban el dualismo. Santo Tomás se ocupa insistentemente del problema, tanto desde una perspectiva universal (cf. 1 q.47 a.2; q.49 a.3), como en su concreta aplicación a los ángeles, como hace aquí y en multitud de lugares paralelos. Su respuesta es siempre uniforme: no hay ninguna criatura que sea mala por naturaleza. El mal moral, o sea el pecado, se introduce en el mundo de los ángeles por culpa personal de algunos de ellos.

diablo fue malo en el mismo instante de su creación por culpa de su propia voluntad:

1. Hablando del diablo, se dice en Jn 8,44: *Este era homicida desde el principio.*

2. Más aún. Según Agustín en I *Super Gen. ad litt.* [11], el estado informe de la criatura no precedió temporalmente a su formación, sino sólo en el origen. Pero, como él mismo dice en el segundo libro [12], por *cielo,* que, según se lee (Gen 1,1) fue lo creado primero, se entiende la naturaleza angélica en estado informe. Y cuando se lee (Gen 1,3) que Dios dijo: *Hágase la luz, y la luz fue hecha,* se entiende su formación por su conversión a la Palabra. Por lo tanto, la naturaleza del ángel a la vez fue creada y hecha luz. Pero en el instante en que fue hecha luz, también fue separada de las *tinieblas* (v.4), en las que hay que entender a los ángeles malos. Por lo tanto, fue en el mismo instante de su creación cuando unos ángeles fueron bienaventurados y otros pecaron.

3. Todavía más. El pecado se opone al mérito. Pero alguna naturaleza intelectual puede ya merecer en el instante de su creación, como el alma de Cristo o los mismos ángeles buenos. Por lo tanto, los demonios también pudieron pecar en el primer instante de su creación.

4. Por último. La naturaleza angélica está más capacitada que la corpórea. Pero el ser corpóreo desde el mismo instante de su creación empieza a ejercer sus operaciones, como el fuego se mueve hacia arriba en el mismo momento en que es producido. Por lo tanto, también el ángel pudo ejecutar sus operaciones desde el mismo instante de su creación. Su acción fue recta o no lo fue. Si fue recta, por poseer la gracia mereció la bienaventuranza. Pero, como dijimos anteriormente (q.62 a.5), en los ángeles el premio sigue inmediatamente al mérito. Por lo tanto, inmediatamente hubieran sido bienaventurados, y, siéndolo, nunca hubieran pecado. Esto es falso. Por lo tanto, hay que concluir: en el primer instante, por no obrar rectamente, pecaron.

En cambio está lo que se dice en Gen 1,13: *Vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno.* Entre el todo estaban también los demonios. Por lo tanto, en algún tiempo los demonios fueron buenos.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[13] sostuvieron que los demonios en el primer instante de su creación fueron malos, no por naturaleza, sino por el pecado debido a su propia voluntad, *porque el diablo rechazó la justicia desde el momento en que fue hecho.* Agustín en XI *De Civ. Dei* [14] dice: *Quien piensa así, no incurre en aquella herejía, la de los maniqueos, consistente en decir que el demonio tiene la naturaleza del mal.* Pero esta opinión contradice a la Escritura (pues bajo la figura del príncipe de Babilonia, del diablo dice Is 14,12: *¿Cómo caíste, Lucifer, que nacías por la mañana?* Y en Ez 23,13 se dice del diablo en la persona del rey de Tiro: *Estuviste entre las delicias del paraíso de Dios).* Por eso, razonablemente y por errónea esta opinión es rechazada por los maestros.

Algunos [15] dijeron que los ángeles pudieron pecar en el primer momento de su creación, pero que no pecaron. Algunos [16] rechazan esta opinión por lo siguiente: puesto que hay dos operaciones y una sigue a la otra, es imposible que las dos acaben en el mismo instante. Es evidente que el pecado del ángel fue una operación posterior a la creación. El final de la creación es el mismo ser del ángel; el final de la acción pecaminosa, que el ángel sea malo. Por lo tanto, parece imposible que el ángel hubiese sido malo en el primer instante que empezó a existir [e].

11. C.15: ML 34,257. 12. C.8: ML 34,269. 13. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.3 c.4 (QR 1,319). 14. C.13: ML 41,329. 15. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.3 a.14 (BO 27,86); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.3 p.2.ª a.1 q.2 (QR 2,117). 16. Cf. ALBERTO MAGNO, l.c. nota 15.

e. El problema planteado en este artículo podría parecer superficial o, tal vez, de simple curiosidad. Pero la hondura del razonamiento de Santo Tomás muestra que se trata de algo importante. La intención de Dios al crear es evidentemente buena; los ángeles buenos la secundaron desde el primer instante y en ese mismo instante realizaron un acto de caridad que los hizo entrar en la bienaventuranza definitiva. Alguien quizá piense que, si los ángeles buenos pudie-

Este argumento no parece suficiente. Pues sólo es aplicable a los movimientos corporales, que se realizan sucesivamente. Por eso, si a un movimiento de alteración sigue uno local, no es posible que la alteración y el movimiento local terminen en el mismo instante. Pero si las alteraciones son instantáneas, las primeras y las segundas pueden terminar en el mismo instante. Ejemplos: en el mismo instante en que la luna es iluminada por el sol, el aire es iluminado por la luna. Es evidente que la creación es instantánea y que en los ángeles lo es también el movimiento del libre albedrío, pues no necesitan ningún proceso discursivo, como dijimos (q.58 a.3). Por lo tanto, nada impide que en un mismo instante se dé el final de la creación y el final del movimiento del libre albedrío.

Por tanto, hay que decir, en cambio, que fue imposible que el ángel pecara en el primer instante por un acto desordenado de su libre albedrío. El porqué de esto radica en que, si bien algunas cosas desde que empiezan a ser pueden comenzar también a obrar, la operación que empieza al mismo tiempo que el ser la reciben de quien reciben el ser, como el moverse del fuego hacia arriba lo recibe de quien lo genera. Por eso, si algo recibe el ser de un agente defectuoso que puede ser causa de una acción defectuosa, desde el primer instante en que empieza a existir, puede realizar acciones defectuosas. Ejemplo: la pierna que nace rota por la debilidad del principio generante, inmediatamente empieza a cojear. Pero quien produce a los ángeles, Dios, no puede ser causa del pecado. Por eso no puede decirse que el diablo fuera malo desde el primer instante de su creación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín, en XI *De civ. Dei* [17], dice que en la frase *el diablo peca desde el principio* (Jn 3,8), *no hay que entender desde el principio de su creación, sino desde el principio de su pecado.* Esto es, porque nunca abandonó su pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* La distinción entre luz y tinieblas, en cuanto que por tinieblas se indican los pecados de los demonios, ha de ser entendida conforme a la presciencia de Dios. Por eso Agustín en XI *De civ. Dei* [18] dice: *Sólo pudo separar la luz de las tinieblas quien pudo saber, antes de que cayeran, quiénes eran los que iban a caer.*

3. *A la tercera hay que decir:* Todo lo que hay en el mérito viene de Dios; así, el ángel pudo merecer en el primer instante de su creación. En cambio, y como dijimos (sol.), en el pecado no pasa lo mismo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Agustín en XI *De civ. Dei* [19], Dios no hizo ninguna distinción entre los ángeles antes de la aversión de unos y la conversión de otros. Así, todos, creados en gracia, merecieron ya en el primer instante. Algunos se opusieron inmediatamente a su bienaventuranza, anulando el mérito precedente. Por eso fueron privados de la bienaventuranza que habían merecido.

ARTÍCULO 6

¿Medió o no medió algún tiempo entre la creación del ángel y su caída? [f]

Objeciones por las que parece que medió algún tiempo entre la creación del ángel y su caída:

17. C.15: ML 41,330. 18. C.19: ML 41,333. 19. C.11: ML 41,327.

ron hacer un acto meritorio en el primer instante, se debería concluir en buena lógica que los malos pudieron cometer en ese mismo instante un acto pecaminoso. Pero Santo Tomás no acepta esta aparente lógica. La ordenación al bien puede actualizarse antes que la comisión del mal (cf. sol.3). La fuerza del impulso divino impide que la primera reacción de la criatura sea perversa. Por eso el ángel sólo pudo pecar en un segundo instante. No se trata de ningún vulgar problema de «cronología», sino de comprender la fuerza de la intención creadora de Dios. Es un punto importante para fundamentar una comprensión optimista del universo: el bien es más fuerte que el mal, aunque a los hombres nos parezca lo contrario.

f. La bondad inicial del ángel malo fue una bondad natural; el ángel no hizo uso positivo de la gracia, porque esto lo habría trasladado de golpe a la bienaventuranza eterna, como ocurrió con los ángeles buenos. Deteniéndose en su naturaleza no prestó atención al fin sobrenatural (cf. a.1 sol.4), y entonces se introdujo el acto de soberbia que lo alejó definitivamente de

1. En Ez 28,14-15 se dice: *Anduviste rectamente en tus caminos desde el día en que fuiste concebido hasta el día en que fue encontrada en ti la iniquidad.* Pero andar es un movimiento continuo que requiere algún tiempo. Por lo tanto, entre la creación y la caída del diablo transcurrió algún tiempo.

2. Más aún. Dice Orígenes[20]: *La antigua serpiente no anduvo inmediatamente sobre su pecho y su vientre;* aquí se significa el pecado. Por lo tanto, el diablo no pecó inmediatamente después del primer instante de su creación.

3. Todavía más. Poder pecar es común al hombre y al ángel. Pero entre la creación del hombre y su pecado medió algún tiempo. Por lo tanto, y por lo mismo, medió también entre la formación del ángel y su pecado.

4. Por último. El instante en que el ángel pecó fue distinto del momento en que fue creado. Pero entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio. Por lo tanto, entre la tentación del diablo y su caída transcurrió algún tiempo.

En cambio está lo que se dice en Jn 8,44 sobre el diablo: *No se mantuvo en la verdad.* Y Agustín en XI *De civ. Dei*[21] dice: Es necesario admitir que estuvo en la verdad, pero que no se mantuvo en ella.

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión hay dos opiniones, pero la más probable y más conforme con la doctrina de los Santos es que el diablo pecó inmediatamente después del primer instante de su creación. Es preciso que afirmemos esto si admitimos que ejecutó un acto del libre albedrío en el mismo momento en que fue creado, y que fue creado en gracia, como dijimos (a.5; q.62 a.3). Pues, como los ángeles alcanzaron la bienaventuranza por un solo acto meritorio, como también dijimos (q.62 a.5), si el diablo, creado en gracia, mereció en el primer instante, habría recibido la bienaventuranza inmediatamente después del primer instante, si, pecando, no hubiera puesto, también inmediatamente, el impedimento.

En cambio, si se admite que el ángel no fue creado en gracia; o que en el primer instante no pudo realizar un acto de libre albedrío, nada impide que hubiera intervalo entre su creación y su caída.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la Sagrada Escritura es frecuente que los movimientos corporales medidos por el tiempo indiquen metafóricamente los movimientos espirituales instantáneos. Así, por *andar* se entiende el movimiento del libre albedrío que tiende al bien.

2. *A la segunda hay que decir:* Orígenes dice que *la antigua serpiente no anduvo arrastrándose inmediatamente y desde el principio,* atendiendo al primer instante en el que no fue mala.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel tiene libre albedrío inflexible después de la elección. Por lo tanto, si inmediatamente después del primer instante, en el que tuvo tendencia natural al bien, no hubiera interpuesto ningún obstáculo a su bienaventuranza, hubiera sido confirmado en el bien. En cambio, en el hombre no sucede lo mismo. Por lo tanto, no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que entre dos instantes cualesquiera haya un tiempo intermedio, es verdad si se demuestra que se trata del tiempo continuo, según VI *Physic.*[22] Pero como los ángeles no están sometidos al movimiento de los cuerpos celestes, que es la primera medida del tiempo continuo, en ellos por tiempo se entiende la sucesión de operaciones intelectuales y afectivas. Así, pues, el primer instante en los ángeles corresponde a la operación con la que la mente angélica se volvió a sí misma por el conocimiento vespertino. Por esto, en el primer día se habla de la tarde y no de la mañana (Gen 1). Esta operación fue buena en todos. Pero a partir de dicha operación, por el conocimiento matutino, unos se volvieron al conocimiento y alabanza de la Palabra; y otros, en cambio, se encerraron en sí mismos e, *hinchados de soberbia,* se hicieron noche, como dice Agustín en IV *Super Gen. ad*

20. *In Ezech.* hom.1: MG 13,670. 21. C.15: ML 41,330. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 231b9): S. Th. lect.1 n.4.

Dios. El pecado del ángel ocurrió no en el instante mismo de la creación, pero sí en el inmediatamente posterior. Son deducciones lógicas basadas en la especial psicología del ángel.

litt.[23] Por lo tanto, la primera operación fue la misma en todos; pero en la segunda son distintos. Por lo tanto, en el primer instante todos fueron buenos; en el segundo se separaron los buenos de los malos.

ARTÍCULO 7

El ángel supremo entre los que pecaron, ¿era o no era el supremo de todos?

In Sent. l.2 d.6 a.1; *Cont. Gentes* 3,109; *De Subst. Separat.* op.15 c.19.

Objeciones por las que parece que el ángel supremo entre los que pecaron no era el supremo de todos:

1. Del ángel se dice en Ez 28,14: *Eras un querubín protector, de alas desplegadas. Yo te puse en el santo monte de Dios.* Pero el orden de los querubines es inferior al de los serafines, como dice Dionisio en c.7 *Ang. hier.*[24] Por lo tanto, el ángel supremo entre los que pecaron, no era el supremo entre todos.

2. Más aún. Dios hizo la naturaleza intelectual para que alcanzara la bienaventuranza. Así, pues, si el ángel supremo entre todos fue el que pecó, hay que concluir que la ordenación divina quedó sin efecto en la más noble de las criaturas. Esto es inaceptable.

3. Todavía más. Cuanto mayor es la tendencia de alguien a algo, tanto menos puede prescindir de ello. Pero cuanto más elevado es un ángel, más tiende a Dios. Por lo tanto, menos puede apartarse de Él pecando. Parece, así, que el ángel que pecó no fue el supremo de todos, sino uno de los inferiores.

En cambio está lo que dice Gregorio en la homilía *De centum ovibus*[25]: *El primer ángel pecó porque, debido a su categoría de príncipe de las multitudes de ángeles, a todos los superaba en resplandor, y, comparándose con ellos, todavía se vio más resplandeciente.*

Solución. *Hay que decir:* En el pecado hay que considerar lo siguiente: la propensión al pecado y el motivo de pecar. Si el ángel es considerado desde la propensión al pecado, más bien parece que pecaron los inferiores y no los superiores. Por eso el Damasceno dice[26] que el mayor de los que pecaron fue *el que presidía el orden terrestre.* Con esta opinión parece concordar la postura de los platónicos, como nos relata Agustín en VIII[27] y X[28] *De civ. Dei.* Pues algunos decían que los dioses son todos buenos, y los demonios, en cambio, unos son buenos y otros malos, advirtiendo que llamaban dioses a las sustancias intelectuales que están por encima de la esfera lunar, y demonios a las sustancias intelectuales que están debajo, aunque superiores a los hombres en el orden de la naturaleza. No hay motivo para rechazar esta opinión como contraria a la fe, ya que Dios administra las criaturas corporales por medio de los ángeles, como dice Agustín en III *De Trin.*[29] Por lo tanto, nada impide decir que los ángeles inferiores están destinados, por disposición divina, a administrar los cuerpos superiores; y los supremos están destinados a asistir delante de Dios. Por eso el Damasceno dice que los que pecaron fueron los inferiores, aunque en aquel orden inferior algunos ángeles buenos se mantuvieron fieles.

En cambio, si se considera el motivo de pecar, encontramos que es mayor en los superiores que en los inferiores. Hemos visto ya (a.2) que el pecado de los demonios fue la soberbia, cuyo motivo es la grandeza, y que poseyeron en mayor grado los superiores que los inferiores. Por eso Gregorio dice[30] que el que pecó fue el supremo entre todos.

Esto parece lo más probable. Porque el pecado del ángel no provino de ninguna propensión, sino sólo del libre albedrío, y por lo tanto, parece que preferentemente se ha de tener en cuenta el motivo de pecar. Sin embargo, no hay que desechar la otra opinión, ya que también en el más elevado de los inferiores pudo haber motivo para pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El nombre *querubín* significa plenitud de ciencia. *Serafín* significa el que arde o el que incendia. Por

23. C.24: ML 34,313. 24. *De Cael. Hier.* § 1: MG 3,205. 25. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250. 26. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,873. 27. C.13: ML 41,237. 28. C.11: ML 41,289. 29. C.4: ML 42,873. 30. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250; cf. *Moral.* 1.32 c.23: ML 76,664.

lo tanto, es evidente que el querubín toma su nombre de la ciencia, compatible con el pecado mortal; y el serafín lo toma del ardor del amor, que no puede darse con el pecado. Por eso, al primer ángel pecador no se le llama serafín, sino querubín.

2. *A la segunda hay que decir:* La intención divina no queda sin efecto ni en los que pecan ni en los que se salvan, puesto que Dios conoce de antemano la suerte de unos y de otros; y de todos obtiene gloria: de unos cuando, por su bondad, los salva; de otros cuando, por su justicia, los castiga. Así, pues, cuando la criatura intelectual peca, fracasa con respecto a su fin. No queda exenta de esto ninguna criatura, por sublime que sea, ya que la criatura intelectual fue instituida por Dios de forma que, en su albedrío, puso el poder obrar por el fin.

3. *A la tercera hay que decir:* Por grande que fuera la tendencia al bien que tuvo el ángel superior, no le impuso necesidad; y, por lo tanto, por el libre albedrío, pudo dejar de seguir su tendencia natural.

ARTÍCULO 8

El pecado del primer ángel, ¿fue o no fue causa del pecado de los demás?

In Sent. l.2 d.6 a.2

Objeciones por las que parece que el pecado del primer ángel no fue la causa de pecar de los demás:

1. La causa es anterior al efecto. Pero los ángeles pecaron todos a la vez, como dice el Damasceno[31]. Por lo tanto, el pecado de uno no fue causa del pecado de los demás.

2. Más aún. Como dijimos (a.2), el primer pecado de los ángeles no pudo ser más que el de soberbia. Pero la soberbia busca la grandeza. Y la grandeza rechaza más someterse a un inferior que a un superior. Por lo tanto, no parece que los demonios hayan pecado por haberse querido someter a los ángeles superiores más que a Dios. Pero la manera de que el pecado de un ángel haya sido la causa del pecado de los demás es que los hubiera inducido a que se le sometieran. Por lo tanto, no parece que el pecado del primer ángel haya sido la causa del pecado de los demás.

3. Todavía más. Mayor pecado es someterse a alguno en contra de Dios que, en contra de Dios, querer dominar en otro, ya que hay menos motivos para pecar. Así, pues, si el motivo de que el pecado del primer ángel sea la causa del pecado de los demás consiste en que los persuadió para que se sometieran a él, el pecado de los inferiores habría sido más grave que el del superior. Esto se opone a lo que, comentando aquello del Sal 103,26: *Este dragón que hiciste para que allí retozase,* dice la Glosa[32]: *El que superaba a todos por el ser, los superó a todos en maldad.* Por lo tanto, el pecado del primer ángel no fue la causa del pecado de los demás.

En cambio está lo que se dice en Apoc. 12,4: *El dragón arrastró tras de sí la tercera parte de las estrellas.*

Solución. *Hay que decir:* El pecado del primer ángel fue para los otros causa de pecar, no coactiva, pero sí como exhortación persuasiva. Un indicio de esto lo tenemos en que todos los demonios están sometidos a aquel primer rebelde, como resulta claro por lo que dice el Señor en Mt 25,41: *Id, malditos, al fuego eterno que está preparado para el diablo y para sus ángeles.* En el orden de la justicia divina está dispuesto que, si alguno consiente en la culpa sugestionado por otro, en castigo quede sometido a su poder. Dice 2 Pe 2,19: *Cada cual es esclavo de quien le venció.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando todos los ángeles pecaron a la vez, sin embargo, el pecado de uno pudo ser causa de que pecasen los demás. Esto es así porque el ángel no necesita tiempo para elegir, exhortar o consentir, como sucede en el hombre, que para elegir y consentir necesita deliberar, y para exhortar necesita hablar; y todo esto requiere tiempo. Más aún: en el mismo hombre sucede que, como todos saben, apenas concibe algo en el corazón, al momento empieza a hablar. Y si cuando deja de hablar alguien comprende lo dicho, pue-

31. *De Fide Orth.* 1.2 c.4: MG 94,876.

32. *Glossa ordin.* (3,241 A); *Glossa* de PEDRO LOMBARDO: ML 191,941.

de asentirlo. Esto es así sobre todo cuando se trata de los primeros principios, *que, apenas oídos, son asentidos*[33]. Por lo tanto, suprimido el tiempo que en nosotros resulta necesario para hablar y deliberar, en el mismo instante en que el primer ángel expresó con lenguaje espiritual sus designios, fue posible que los otros los hicieran también propios.

2. *A la segunda hay que decir:* En igualdad de circunstancias, el soberbio prefiere someterse a un superior más que a un inferior. Pero si del inferior consigue alguna grandeza que no puede conseguir del superior, prefiere someterse al inferior más que al superior. Por lo tanto, no se oponía al orgullo de los demonios que quisieran someterse a un inferior, aceptando su dominio, ya que, si quisieron tenerle como jefe y caudillo, fue con el objetivo de conseguir la bienaventuranza por sus propias fuerzas; y, sobre todo, porque, en el orden natural, estaban ya sometidos al ángel supremo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos (q.62 a.6), en el ángel no hay nada que retarde su acción. Por eso se lanza a su objetivo, sea bueno o malo, con toda la fuerza de la que es capaz. Así, pues, debido a que el ángel supremo poseía mayor capacidad natural que los inferiores, más impetuosa fue su caída en el pecado. Por eso su maldad es mayor.

ARTÍCULO 9

Los que cayeron, ¿son o no son tantos como los que permanecieron?

In Sent. l.1 d.39 q.2 a.2 ad 4; l.2 d.1 p.1.ª a.1 ad 3.

Objeciones por las que parece que son más los que pecaron que los que permanecieron:

1. El Filósofo dice[34]: *El mal se encuentra en muchos; el bien, en pocos.*

2. Más aún. La justicia y el pecado se encuentran en los ángeles por los mismos motivos que en los hombres. Pero entre los hombres son más los malos que los buenos. Dice Ecl 1,15: *Infinito es el número de los insensatos.* Por lo tanto, lo mismo debe suceder entre los ángeles.

3. Todavía más. Los ángeles se distinguen en personas y en órdenes. Así, pues, si las personas angélicas que perseveraron fueron las más, parece que no pecaron individuos de todos los órdenes.

En cambio está lo que se dice en 4 Re 6,16: *Los que están con nosotros son más de los que están con ellos.* Esto va referido a los ángeles buenos, que están con nosotros para protegernos, y de los malos que nos acechan.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles que perseveraron son más que los que pecaron porque el pecado es contrario a la tendencia natural; y lo que va contra la naturaleza se da pocas veces, puesto que la naturaleza logra su efecto siempre, por lo menos en la mayoría de los casos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo se está refiriendo a los hombres, en los que el mal proviene de su búsqueda de bienes sensibles, que son los más conocidos, abandonando el bien de la razón, que pocos conocen. Pero en los ángeles no hay más naturaleza que la intelectual. Por lo tanto, no hay paridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Para los que opinan[35] que el diablo fue el mayor de los ángeles pertenecientes al orden inferior, no cabe duda que no cayeron ángeles de todos los órdenes, sino solamente del orden inferior. En cambio, quienes sostienen[36] que el diablo superior pertenece al orden supremo, admiten la probabilidad de que cayeran de todos los órdenes; como también que, para suplir la pérdida de los ángeles, son elevados a todos los órdenes hombres de todas las clases, con lo cual se confirma más la libertad del libre albedrío, que puede tender al mal, cualquiera que sea la categoría de las criaturas. Sin embargo, en la Sagrada Escritura a los demonios no se les atribuyen los nombres de algunos órdenes, como el de *Serafines* o

33. Cf. BOECIO, *De hebdom.:* ML 64,1311: S. Th., proem. 34. ARISTÓTELES, *Topic.* 2 c.6 n.3 (BK 112b11). 35. Cf. JUAN DAMASCENO, *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,873. 36. Cf. GREGORIO MAGNO, *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250; GUILLERMO DE PARÍS *De Univ* 2-2 c.11 (2,805).

Tronos, porque estos nombres están tomados del ardor del amor y de la inhabitación de Dios, que no pueden darse junto con el pecado. En cambio, sí se les atribuyen los de *Querubines, Potestades y Principados,* porque éstos se toman de la ciencia y del poder, pudiendo ser comunes a los buenos y a los malos.

CUESTIÓN 64

Sobre la pena de los demonios [a]

Ahora hay que tratar sobre la pena de los demonios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La obcecación del entendimiento.—2. La obstinación de la voluntad.—3. El dolor.—4. El lugar de la pena.

ARTÍCULO 1

El entendimiento del demonio, ¿se obcecó o no se obcecó por la privación del conocimiento de toda la verdad?

In Sent. l.2 d.7 q.2 a.1; *De Malo* q.16 a.6.

Objeciones por las que parece que el entendimiento del demonio se obcecó por la privación del conocimiento de toda la verdad:

1. Si los demonios conocieran alguna verdad, se conocerían sobre todo a sí mismos, que es conocer las sustancias separadas. Pero esto no es compatible con su mísero estado, ya que, al parecer, proporciona una gran felicidad, hasta el punto que algunos[1] dijeron: La bienaventuranza suprema del hombre consiste en conocer las sustancias separadas. Por lo tanto, los demonios están privados del conocimiento de toda verdad.

2. Más aún. Lo que naturalmente es lo más cognoscible, parece que debe ser lo más conocido por los ángeles, sean buenos o malos. Que para nosotros no lo sea, se debe a la debilidad de nuestro entendimiento, que toma su saber de las imágenes; como por la debilidad orgánica de los ojos, el murciélago no puede ver la luz del sol. Pero los demonios no pueden conocer a Dios, que, por ser la suma verdad, es lo más cognoscible, porque no tienen el corazón puro, condición indispensable para ver a Dios. Por lo tanto, tampoco pueden conocer las demás cosas.

3. Todavía más. Según Agustín[2], los ángeles tienen un doble conocimiento de las cosas: el matutino y el vespertino. Pero los demonios no tienen conocimiento matutino, porque no ven la Palabra. Tampoco tienen el vespertino, porque el conocimiento vespertino orienta lo conocido a la alabanza del creador (por eso después de la *tarde* viene la *mañana,* como se dice en Gen). Por lo tanto, los demonios no pueden tener conocimiento de las cosas.

4. Y también. En el momento de su creación, los ángeles conocieron el misterio del reino de Dios, como dice Agustín, en V *Super Gen. ad litt.*[3] Pero los demonios fueron privados de este conocimiento, porque, como se dice en 1 Cor 2,8: *Si lo hubieran conocido, nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria.* Luego, por la misma razón, fueron privados también del conocimiento de toda otra verdad.

5. Por último. Cualquiera que sea la verdad que alguien conozca, o la conoce naturalmente, como nosotros conocemos

1. Cf. infra q.88 a.1. 2. *De Gen. ad litt.* l.4 c.22: ML 34,317; *De Civ. Dei* l.11 c.7: ML 41,322, 3. C.19: ML 34,334.

a. Santo Tomás enseña que la culpa deja siempre el consiguiente reato de pena que debe ser soportada por el culpable (cf. 1-2 q.87 a.1). El ángel, por ser criatura puramente espiritual, sólo tiene dos facultades que puedan ser afectadas por la pena, o sea, el entendimiento y la voluntad. La cuestión estudia la situación de estas dos facultades en el ángel malo después de la culpa.

los primeros principios; o porque la recibe de otro, como sabemos lo que nos han enseñado; o la adquiere por la experiencia de mucho tiempo, como sabemos nosotros lo que hemos descubierto investigando. Pero los demonios no pueden conocer la verdad por su naturaleza, porque están separados de los ángeles buenos como la luz de las tinieblas, como dice Agustín[4]; pues para toda manifestación se requiere luz, como se dice en Ef 5,13. Tampoco pueden conocerla por revelación ni por comunicación de los ángeles buenos, porque, como se dice en 2 Cor 6,14: *No hay compatibilidad entre luz y tinieblas.* Tampoco la pueden conocer por lo experimentado en mucho tiempo, porque la experiencia se origina por los sentidos. Por lo tanto, en ellos no hay conocimiento alguno de la verdad.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[5]: *Los dones angélicos otorgados a los demonios, no fueron alterados, sino que permanecieron íntegros y en todo su esplendor.* Pero entre estos dones naturales está el conocimiento de la verdad. Por lo tanto, en ellos hay algún conocimiento de la verdad.

Solución: Hay dos clases de conocimiento de la verdad. 1) *Uno,* se obtiene por la gracia. 2) *Otro,* por la naturaleza. El que se obtiene por la gracia, a su vez, se divide en otros dos: *Uno* que es solamente especulativo, como el de aquel a quien se le revela algún secreto divino. Otro, que es afectivo y produce el amor de Dios. Este es el que propiamente pertenece al don de la sabiduría.

De estos tres géneros de conocimiento, 1) *el primero* ni fue suprimido ni tan siquiera atenuado [b] en los demonios. Pues deriva de la misma naturaleza del ángel, el cual por su naturaleza es un determinado entendimiento o mente. En efecto, como debido a la simplicidad de su sustancia nada de ella puede ser substraído, es imposible castigarle privándole de una parte de su naturaleza, como se castiga al hombre amputándole una mano, un pie o cualquier otra parte del cuerpo. Por esto dice Dionisio[6] que en ellos permanecieron íntegros los dones naturales. Por lo tanto, su conocimiento natural no pudo ser disminuido. 2) Por lo que se refiere *al segundo* género de conocimiento, el puramente especulativo, obtenido por gracia, no fue totalmente borrado, sino disminuido, porque de estos secretos divinos solamente los más convenientes les son revelados, o por medio de los ángeles, o *por medio de algunos efectos temporales de la virtud divina,* como dice Agustín en IX *De civ. Dei*[7]. Aunque no les son revelados como a los ángeles santos, a quienes en la Palabra les son revelados más secretos y con mayor claridad. 3) En cuanto *al tercer* género de conocimiento, están totalmente privados, como también lo están de la caridad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La felicidad consiste en la unión con algo superior. Puesto que las sustancias separadas son, en el orden de la naturaleza, superiores a nosotros, para el hombre puede haber alguna razón de felicidad en conocerlas, si bien su felicidad perfecta consiste en conocer la sustancia primera, esto es, Dios. Pero el que las sustancias separadas conozcan la sustancia separada, en ellas es connatural, como lo es para nosotros conocer las naturalezas sensibles. Por lo tanto, así como la felicidad del hombre no consiste en que conozca las naturalezas sensibles, tampoco la del ángel consiste en conocer las sustancias separadas.

2. *A la segunda hay que decir:* Que lo naturalmente más cognoscible sea oculto para nosotros, se debe a que excede la capacidad de nuestro entendimiento, y no solamente a que nuestro entendimiento tome su saber de las imágenes.

4. *De Civ. Dei* l.11 c.19.33: ML 41,333.346. 5. §23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 6. Ib. 7. C.21: ML 41,274.

b. Aquí y en los artículos siguientes, Santo Tomás hace un gran esfuerzo por mantener todo lo que de bien puede permanecer en el ángel después de la culpa. El ángel malo no sólo conserva toda la ciencia natural, sino también algo de la sobrenatural, en cuanto que Dios se sirve también de él para cumplir en los hombres sus designios de salvación (cf. a.4), que de algún modo les da a conocer. Pero este conocimiento es aflictivo para el ángel malo, cuya envidia no puede soportar que los hombres se salven (cf. 63 a.2).

Pero la sustancia divina no sólo supera la capacidad de nuestro entendimiento, sino también la del angélico, y, por lo tanto, ni el propio ángel puede, por naturaleza, conocer la esencia de Dios. Sin embargo, sí puede, en virtud de la perfección de su naturaleza, tener un conocimiento de Dios más elevado que el del hombre. Dicho conocimiento de Dios permanece en los demonios. Pues, si bien no poseen la pureza que otorga la gracia, tienen la de su naturaleza, que les es suficiente para alcanzar el conocimiento de Dios que naturalmente les corresponde.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la criatura se compara con la excelencia de la luz divina, es tiniebla; por esto el conocimiento de las criaturas en su propia naturaleza es llamado *vespertino.* La tarde, en efecto, si bien lleva mezcla de tinieblas, tiene, sin embargo, algo de luz, puesto que, cuando ésta desaparece, es ya de noche. De aquí que, cuando el conocimiento de las cosas en su propia naturaleza se orienta a la alabanza del Creador, como hacen los ángeles buenos, tiene algo de luz divina y puede llamarse vespertino. Por el contrario, cuando no se orienta a Dios, como es el caso de los demonios, no se llama vespertino sino *nocturno.* Por eso se dice en Gen 1,5 que Dios *llamó noche* a las tinieblas que había separado de la luz.

4. *A la cuarta hay que decir:* El misterio del reino de Dios realizado por Cristo fue conocido de alguna manera por todos los ángeles desde el principio; y sobre todo lo fue a partir del momento en que consiguieron la bienaventuranza por la visión de la Palabra. Esto nunca lo tuvieron los demonios. Sin embargo, no todos los ángeles lo conocieron completamente ni por igual. Por supuesto que mucho menos los demonios debieron de conocer el misterio de la encarnación mientras Cristo estuvo en este mundo. Dice Agustín[8]: *No se les dio a conocer como a los ángeles santos, que gozan por participación de la eternidad de la Palabra, sino que se les notificó, para su espanto, por ciertos efectos temporales.* Por lo demás, si hubieran conocido con seguridad y certeza que era el Hijo de Dios y cuáles habían de ser los efectos de su pasión, nunca hubieran dirigido la crucifixión del Señor de la gloria.

5. *A la quinta hay que decir:* Los demonios conocen la verdad de tres maneras. 1) *Una,* en virtud de la perspicacia de su naturaleza, ya que, aunque oscurecidos por la privación de la luz de la gracia, no obstante, son iluminados por la luz de su naturaleza intelectual. 2) *La segunda,* por revelación de los ángeles santos, porque, si bien no concuerdan con ellos en voluntad, sin embargo, sí tienen con ellos en común la naturaleza intelectual, y por ella pueden recoger lo que los otros manifiestan. 3) *La tercera* es por la experiencia de mucho tiempo, y no porque la adquieran por medio de algún sentido, sino porque, cuando en las cosas particulares se lleva a cabo la semejanza de la especie infusa que naturalmente poseen, conocen como presentes cosas que antes no habían conocido como futuras, como dijimos anteriormente al tratar lo referente al conocimiento de los ángeles (q.57 a.3 ad 3).

ARTÍCULO 2

La voluntad de los demonios, ¿se obstinó o no se obstinó en el mal?

In Sent. l.2 d.7 q.1 a.2; *De Verit.* q.24 a.10; *De Malo* q.16 a.5.

Objeciones por las que parece que la voluntad de los demonios no se obstinó en el mal:

1. El libre albedrío es un atributo de la naturaleza intelectual que, como dijimos (a.1), conservan los demonios. Pero, en cuanto tal, el libre albedrío antes se ordena al bien que al mal. Pero la voluntad del demonio no está tan obstinada en el mal que no pueda volverse al bien.

2. Más aún. Mayor es la misericordia de Dios, infinita, que la malicia del demonio, finita. Pero nadie pasa de la maldad de la culpa a la bondad de la justicia si no es por la misericordia divina. Por lo tanto, tampoco los demonios pueden pasar del estado de maldad al estado de justicia.

3. Todavía más. Si los demonios tuvieran la voluntad obstinada en el mal, la tendrían, sobre todo, en cuanto al pe-

8. Ib.

cado que ocasionó su caída. Pero aquel pecado, la soberbia, ya no lo tienen, puesto que ha desaparecido su motivo, la grandeza. Por lo tanto, el demonio no está obstinado en el mal.

4. Y también. Gregorio dice[9] que el hombre pudo ser redimido por otro, porque por otro cayó. Pero, como dijimos (a.8), los ángeles inferiores cayeron a causa del primero. Por lo tanto, su ruina puede ser reparada por otro, y consecuentemente, no están obstinados en el mal.

5. Por último. Nadie que esté obstinado en el mal hace una cosa buena. Pero el demonio hizo algunas cosas buenas. Así, confesó la verdad a Cristo cuando dijo: *Sé que eres el santo de Dios* (Mc 1,24). También *los demonios creen y tiemblan,* se dice en Sant 2,19. Y, como dice Dionisio en el c.4 *De div, nom.*[10]: *Desean cosas buenas y óptimas, como ser, vivir y entender.* Por lo tanto, no están obstinados en el mal.

En cambio está lo que se dice en el Sal 72,23: *La soberbia de los que te odian crece siempre.* Esto hay que entenderlo de los demonios. Por lo tanto, perseveran siempre obstinados en el mal.

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[11] sostuvo la teoría de que toda voluntad creada puede inclinarse al bien o al mal en virtud del libre albedrío, excepto el alma de Cristo, a causa de su unión con la Palabra. Pero esta postura destruye la verdad de la bienaventuranza de los ángeles santos y de los hombres, porque la estabilidad perpetua es esencial a la bienaventuranza, que, por esto mismo, es llamada *vida eterna.* Además, se opone a la autoridad de la Sagrada Escritura cuando enseña que los demonios y los hombres malos serán enviados *al castigo eterno,* mientras que los justos serán trasladados a la *vida eterna* (Mt 25,46). Por lo tanto, esta opinión debe ser considerada como errónea. Siguiendo la fe católica, hay que sostener que la voluntad de los ángeles santos está confirmada en el bien. La de los demonios, en el mal [c].

En cuanto a la causa de dicha obstinación, no se ha de buscar en la gravedad de la culpa, sino en la condición del estado natural. Esto es así porque, como dice el Damasceno[12], *lo que para los hombres es la muerte, esto es para los ángeles la caída.* Es evidente que todos los pecados mortales, grandes o pequeños, de los hombres son remisibles antes de la muerte. Después de la muerte, son irremisibles y duran siempre [d].

Por lo tanto, para buscar otra causa de esta obstinación, hay que tener en cuenta que el poder apetitivo es en todos proporcional al poder cognoscitivo, que es el que mueve como el motor al móvil. Ahora bien, el apetito sensitivo tiene por objeto el bien particular, mientras que la voluntad, como dijimos (q.59 a.1), tiene el bien universal; como también el sentido tiene por objeto los singulares, y el entendimiento los universa-

9. *Moral.* l.4 c.3: ML 75,642. 10. § 23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 11. *Peri Archon* l.1 c.6.8: MG 11,168-178. 12. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,877.

c. La confirmación definitiva de los ángeles buenos en el bien y la obstinación, también definitiva, de los malos en el mal es un dato de fe. Si se excluyera la duración eterna no habría ni bienaventuranza ni condenación propiamente dichas. Son verdades sobrecogedoras, ante las cuales el hombre se siente aterrado. Pero, como advierte Santo Tomás, «la autoridad de la Sagrada Escritura» es irrecusable. Estar obstinado en el mal con la obstinación definitiva, de que aquí se trata, significa que el ángel malo se ha hecho incapaz de tener intención deliberada de cosa alguna buena. Si alguna vez hace algo que sea objetivamente bueno, la intención que le guía es siempre perversa (sol.5). Permanece irremediablemente fijo en la voluntad pecaminosa por la que se apartó de Dios (cf. sol.3).

d. El pecado del ángel es de una gravedad para nosotros incomprensible; porque su voluntad actúa con una intensidad que no podemos medir. Así como el conocimiento del ángel es mucho más luminoso que el humano, así también su malicia es incomparablemente más refinada. Pero la razón de la obstinación del ángel no está en la malicia objetiva de su culpa, sino en la propia naturaleza angélica, cuya «voluntad se adhiere de modo fijo o inmóvil», una vez que ha elegido algo determinado. Para el ángel, una sola elección buena introduce inmediatamente en la bienaventuranza, y también una sola elección mala acarrea inmediatamente la condenación eterna y la obstinación en el mal. La psicología del ángel es mucho más perfecta que la del hombre; pero, en cierto sentido, más peligrosa también, porque su eternidad se «juega» toda en un solo acto.

les. Pero el conocimiento del ángel difiere de el del hombre en que el ángel conoce por su entendimiento de un modo inmutable, a la manera como nosotros conocemos de modo inmutable los primeros principios, que son el objeto del entendimiento. El hombre, en cambio, conoce por la razón de una manera mutable, con el camino abierto para llegar a metas opuestas. De donde se sigue que la voluntad del hombre se adhiere a los objetos de una manera mutable, ya que puede abandonar uno y adherirse a su contrario. Libremente puede adherirse a una cosa o a su opuesta (entiéndase de las cosas que no quiere por naturaleza). Pero, una vez adherida, esta adhesión es inmutable. Por esto suele decirse que el libre albedrío del hombre es flexible en sentidos opuestos *antes de la elección y después de ella;* mientras que el libre albedrío del ángel lo es *antes de la elección, pero no después.* Así, pues, los ángeles buenos, adheridos desde siempre a la justicia, están confirmados en ella, mientras que los malos, los pecadores, están obstinados en su pecado. Sobre la obstinación de los hombres condenados, hablaremos más adelante *(Supl.* q.98 a.1.2; *In Sent.* 4 d.50 q.2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo mismo los ángeles buenos que los malos tienen libre albedrío, pero según el modo y condición de su naturaleza, como ya dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* La misericordia divina libra del pecado a los que se arrepienten. Pero a los que, por estar adheridos irrevocablemente al mal, no son capaces de arrepentimiento, la misericordia de Dios no los libra [e].

3. *A la tercera hay que decir:* El primer pecado del demonio permanece en él en cuanto a lo que apeteció, aunque no en cuanto que crea poderlo conseguir. Es como el que se convence de poder cometer un homicidio y quiere cometerlo, que, si después se le escapa la posibilidad de hacerlo, sin embargo, su voluntad puede seguir queriéndolo, bien porque quisiera haberlo cometido, bien porque todavía querría cometerlo si pudiera.

4. *A la cuarta hay que decir:* La causa total de que sea remisible el pecado del hombre no es porque haya pecado por instigación de otro. Por lo tanto, no hay paridad.

5. *A la quinta hay que decir:* En el demonio hay dos clases de actos. 1) *Uno,* procedente de su voluntad deliberada, que es lo que propiamente puede llamarse acto suyo. Este acto en el demonio es siempre malo, porque, aun cuando a veces hace algo bueno, sin embargo, no lo hace bien. Así, cuando dice la verdad es para engañar, y cuando cree y confiesa, no lo hace voluntariamente, sino forzado por la evidencia de las cosas. 2) *El otro* acto del demonio es el natural, que puede ser bueno y atestigua la bondad de su naturaleza, a pesar de que, incluso de este acto, abusan para el mal.

ARTÍCULO 3

¿Hay o no hay dolor en los demonios?

Objeciones por las que parece que no hay dolor en los demonios:

1. Como el dolor y la alegría se oponen, no pueden estar en el mismo sujeto. Pero los demonios experimentan alegría. Dice Agustín en *Contra Manicheos*[13]: *El diablo tiene poder sobre todos los que desprecian los mandamientos divinos, y se alegra de este desdichado poder.* Por lo tanto, en los demonios no hay dolor.

2. Más aún. El dolor es causa del temor, porque las cosas que tememos antes de que lleguen son las mismas de las que nos dolemos cuando han llegado. Pero en los demonios no hay temor, según aquello de Job 41,42: *Fue hecho para*

13. *De Genesi contra Manicheos,* l.2 c.17: ML 34,209.

e. La misericordia de Dios es infinita, y así como basta para perdonar todos los posibles pecados de todos los hombres, así también basta o bastaría para perdonar el pecado del ángel. Si éste no recibirá nunca el perdón, no se debe a insuficiencia de la misericordia divina, sino al hecho de que el ángel malo no se arrepentirá nunca de su culpa, es decir, no se pondrá nunca en la disposición necesaria para recibir el perdón de la misericordia divina. El pecado del ángel es por naturaleza irremisible. Al hombre pecador Dios le prometió y le otorgó un Redentor para sacarlo del pecado. Cuando falta la capacidad de arrepentimiento, como en el ángel malo, no hay tampoco posibilidad de envío de un redentor.

no tener miedo a nada. Por lo tanto, en los demonios no hay dolor.

3. Todavía más. Dolerse del mal es un bien. Pero los demonios no pueden hacer nada bien. Por lo tanto, no pueden dolerse al menos del mal de culpa que pertenece al gusano de la conciencia.

En cambio está el hecho de que el pecado del demonio es más grave que el del hombre. Pero el hombre es atormentado con dolores en castigo por el goce del pecado, según aquello del Apoc 18,7: *Cuanto se envaneció y entregó al lujo, dadle otro tanto de tormento y duelo.* Por lo tanto, mucho más castigado con tormento y duelo será el diablo, que tanto se ufanó.

Solución. *Hay que decir:* Si el temor, el dolor, la alegría y, en general, las afecciones de este género se toman como pasiones, no pueden atribuirse a los demonios, puesto que en este sentido son propias del apetito sensitivo, que es una facultad unida a algún órgano corporal. Pero si, en cambio, se toman como simples actos de la voluntad, pueden existir en los demonios. Hay que decir: En ellos hay dolor. El porqué de esto radica en que el dolor, en cuanto simple acto de la voluntad, no es otra cosa que una reacción contra lo que es y lo que no es. Pero es indudable que los demonios quisieran que muchas cosas que existen, no existieran. Así, por ejemplo, y por estar llenos de envidia, quisieran la condenación de los que se salvan. Por lo tanto, hay que decir: En los demonios hay dolor. Primero, porque es esencial a la pena el que sea contraria a la voluntad. Además, porque están privados de una bienaventuranza que desean naturalmente, y también porque en muchas ocasiones encuentran cohibida su perversa voluntad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La alegría y el dolor son opuestos cuando se refieren a un mismo objeto, pero no lo son respecto a objetos distintos. Por eso no hay inconveniente en que alguien se duela de una cosa y a la vez se alegre de otra distinta. Esto sucede sobre todo cuando el dolor y la alegría son simples actos de la voluntad, porque puede suceder que, no ya en cosas diversas, sino en la misma cosa, se encuentre algo que queremos y algo que no queremos.

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo mismo que en los demonios hay dolor del mal presente, también hay temor del mal futuro. En cuanto al texto: *Fue hecho para no tener miedo* (Job 41,24), se entiende el temor de Dios que aparta del pecado. En otra parte está escrito (Sant 2,19): *Los demonios creen y tiemblan.*

3. *A la tercera hay que decir:* Dolerse del mal de culpa es prueba en favor de la bondad de la voluntad, a la que se le opone el mal de culpa. En cambio, dolerse del mal de pena o del mal de culpa por razón de la pena, atestigua la bondad de la naturaleza, a la que se opone el mal de pena. Por eso dice Agustín en XIX *De civ. Dei*[14]: *El dolor del bien perdido por causa del tormento es prueba de una naturaleza buena.* Por lo tanto, como el demonio tiene una voluntad perversa y obstinada, no se duele del mal de culpa.

ARTÍCULO 4

El aire, ¿es o no es el lugar penal de los demonios?[f]

In Sent., l.2 d.6 q.1 a 3; l.4 d.45 q.2 a 3.

Objeciones por las que parece que el

14. C.13: ML 41,641.

f. El enunciado del artículo depende de ciertos planteamientos ya superados. Pero Santo Tomás expone algo de valor permanente. El ángel malo, además del dolor espiritual que sufre (cf. a.3), está o puede estar sujeto a un dolor, hasta cierto punto sensible, en cuanto que Dios le obliga a ejercer su actividad donde no quisiera o le impide ejercerla donde quisiera. Ya se dijo antes (cf. q.52 a.1) que el ángel se localiza por actuar en un lugar determinado sin poder hacerlo a la vez en todas partes.

Respecto de los condenados —ángeles y hombres— la tradición cristiana habla frecuentemente *de fuego.* Evidentemente, el fuego no puede torturar al espíritu por vía de calentamiento o de *combustión,* sino sólo en cuanto representa para él una especie de .cárcel o de «lugar» donde se le obliga a estar contra su voluntad (cf. sol.1 y 3). Para un espíritu, el tormento del fuego sería exactamente idéntico al del hielo, por más que a nosotros nos parezcan contrarios. Santo Tomás desarrolla extensamente el tema en la cuestión disputada *De anima* a.21.

aire no es el lugar penal de los demonios:

1. El demonio es una naturaleza espiritual. Pero la naturaleza espiritual no es afectada por el lugar. Por lo tanto, ningún lugar es sitio de castigo para los demonios.

2. Más aún. El pecado del hombre no es más grave que el del demonio. Pero el lugar del tormento del hombre es el infierno. Por lo tanto, con mayor razón lo ha de ser del demonio. Así pues, no lo es nuestro aire tenebroso.

3. Todavía más. Los demonios son castigados con la pena del fuego. Pero en el aire tenebroso no hay fuego. Por lo tanto, no es el lugar de tormento de los demonios.

En cambio está lo que Agustín en III *Super Gen. ad litt.*[15] dice: *El aire tenebroso es como una cárcel para los demonios hasta el día del juicio.*

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles, por naturaleza, ocupan el lugar medio entre Dios y los hombres. Ahora bien, en el plan de la Providencia divina entra el procurar el bien de los seres inferiores por medio de los seres superiores. Pero la divina Providencia procura el bien del hombre de dos maneras. 1) *Una,* directamente, esto es, siempre que alguien es atraído al bien o alejado del mal. Esto es hecho dignamente por los ángeles buenos. 2) *Otra,* indirectamente, o sea, cuando alguno que es atacado se esfuerza en rechazar al adversario. Esta manera de procurar el bien del hombre fue conveniente que se llevara a cabo por medio de los ángeles malos, a fin de que, después de su pecado, no quedasen totalmente excluidos de colaborar en el orden del universo. Así, pues, los demonios deben tener dos lugares de tormento: uno por razón de su culpa: el infierno; otro por razón de las pruebas a las que someten a los hombres: la atmósfera tenebrosa.

Pero la obra de procurar la salvación de los hombres durará hasta el día del juicio. Por lo tanto, hasta entonces deberá durar el ministerio de los ángeles y la función de los demonios[16]. Por eso y hasta entonces nos serán enviados los ángeles buenos. Y hasta entonces estarán también los demonios en nuestro aire tenebroso para someternos a prueba; si bien algunos están ya en el infierno para atormentar a los que arrastraron al mal, como también hay ángeles que están en el cielo en compañía de las almas santas. Pero, a partir del día del juicio, todos los malos, hombres o ángeles, estarán en el infierno; y todos los buenos, en el cielo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El lugar no atormenta al ángel ni al alma en cuanto que influya en ellos alterando su naturaleza, sino en cuanto que influye en su voluntad, entristeciéndola, al ver, lo mismo el ángel que el alma, que están en un lugar que su voluntad rechaza.

2. *A la segunda hay que decir:* Conforme al orden de la naturaleza, un alma no es superior a otra, y, en cambio, los demonios en el orden de la naturaleza son superiores al hombre. Por lo tanto, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[17] dijeron que tanto la pena sensible de los demonios como la de las almas será alargada hasta el día del juicio; como también hasta entonces se alargará la bienaventuranza de los justos. Pero esto es erróneo y contrario a la doctrina que, en 2 Cor 5,1, dice el Apóstol: *Si la casa de nuestra mansión terrena se desmorona, tenemos una casa en el cielo.* Otros[18], no admitiendo esto para las almas, sí lo aceptan para los demonios. Pero es mucho más acertado decir que lo mismo se debe juzgar de las almas condenadas que de los ángeles malos, como aplicamos el mismo juicio a las almas buenas y a los ángeles buenos.

Por lo tanto, hay que decir: Así como el cielo es el lugar de la gloria de los ángeles, y, sin embargo, su gloria no disminuye cuando vienen a nosotros, porque consideran aquel lugar suyo (a la manera como tampoco decimos que disminuya el honor del obispo cuando no

15. Ib. 16. Ángeles y demonios actúan sobre los hombres. Para la acción de los ángeles, el original latino usa el término *ministerium.* Para la de los demonios, *exercitatio.* Hemos traducido *ministerio* y *función* respectivamente. El *Ministerio* Angélico implica misión; la *función* demoníaca implica iniciativa propia, y, por parte de Dios, *permisividad. (N. del T.)* 17. Cf. *Cont. Gentes* 4,91. 18. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ.* 2-2 c.70 (2,871).

está sentado en su cátedra), así también se ha de decir que, aun cuando los demonios, mientras ocupan nuestra tenebrosa atmósfera no están encadenados al fuego infernal, sin embargo, sólo el saber que aquella prisión les corresponde es ya suficiente para que no disminuya su tormento. Por eso, en cierta glosa[19] a Sant 3,6 se dice: *Dondequiera que vayan, consigo llevan el fuego del infierno.* A esto no se opone aquello que se dice en Lc 8,31: *Rogaron al Señor que no los mandara al abismo.* Si pidieron esto fue porque consideraban como castigo el estar excluidos de un lugar en el que podían perjudicar a los hombres. Por eso, en Mc 5,10 se dice: *Le suplicaban que nos los echara fuera de aquella región.*

19. *Glossa ordin.* a Sant 3,6 (6,213 F).

TRATADO DE LA CREACIÓN CORPÓREA

Introducción a las cuestiones 65 a 74
Por ELISEO RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, O.P.

El tratado de la creación corpórea no dejará de extrañar al lector moderno. En efecto, entre la q.65, de un carácter eminentemente teológico, y la q.73, que ofrece una rica doctrina sobre la creación del mundo como inicio de la historia de la salvación, el significado del *descanso divino* y el sentido de la *bendición y santificación* del día séptimo, encontramos otra serie de cuestiones que sólo tienen en gran parte un valor meramente histórico, por cuanto que son el testimonio de una etapa de la historia de la teología, y que sólo se entenderán desde la «imagen del universo» que dominaba en la Edad Media, así como desde la metafísica de la realidad que caracteriza el pensamiento de Santo Tomás. Por otra parte, la confrontación del texto bíblico de la creación (Gén 1,1-2,4a) con esta «imagen del universo» y con las distintas exégesis que de dicho texto ofrece la tradición, desencadena en la reflexión de Sto. Tomás un pensamiento abierto a distintas formas de entender el dato de la Escritura, sin pronunciarse las más de las veces por una interpretación determinada, y esforzándose al mismo tiempo por conciliar distintas exégesis; labor difícil de conciliación que alguien ha calificado de semifracaso: «La razón esencial de este semifracaso, dice D. Dubarle, a despecho de todo el interés de su esfuerzo de elaboración, es la ausencia de un principio orgánico de comparación y arbitraje entre las diferentes fuentes imaginativas de su síntesis. Dispone, en efecto, por una parte, de las representaciones contenidas en la materialidad de los textos bíblicos; por otra, de las que afloran en las exégesis patrísticas y, en fin, de un lote de concepciones cosmológicas recibidas de la filosofía aristotélica. Se siente obligado, por un lado, a respetar escrupulosamente la autoridad escrituraria; por otro, a esclarecer la interpretación de la Escritura por recurso a las exposiciones patrísticas existentes y, en fin, a mantener los derechos de las evidencias que la razón es susceptible de establecer en la materia. Pero le resulta difícil precisar, en cada detalle del texto del Génesis, a dónde llega la autoridad de la Escritura: su tendencia espontánea le inclina a tomarla lo más posible al pie de la letra, incluso en el plano cosmológico —lo cual, sin embargo, no es siempre posible—, teniendo en cuenta lo que él cree saber por otros conductos. Le resulta también difícil encontrar un acuerdo satisfactorio entre los Padres, y señala con frecuencia sus divergencias, aunque suavizándolas mejor o peor. En fin, entrevé, con bastante claridad en ciertas ocasiones, el hecho de la dependencia de las representaciones bíblicas con respecto al nivel cultural de los contemporáneos del autor sagrado, nivel bastante más bajo que el de los clérigos de su tiempo»[1].

El texto citado resume perfectamente las características fundamentales de este tratado y pone al lector ante la necesidad de conocer, junto a la metafísica de Sto. Tomás, también su cosmología, y, junto a la tradición de la exégesis del primer capítulo del Génesis, los propios criterios exegéticos de Sto. Tomás. Importante igualmente es conocer el valor que la criatura cor-

[1] D. DUBARLE, *La Teología del Cosmos,* en *Iniciación teológica* t.1 (Barcelona 1957) p.542s.

poral o física tiene en el conjunto del pensamiento del autor de la Suma, como don de Dios ofrecido al hombre y medio para que éste llegue al conocimiento del Creador. Este pensamiento entresacado de algunas de sus obras puede proporcionar al lector el clima *contemplativo* que G. Lafont pide para el lector de estas cuestiones de la Suma[2].

1. Contenido de las qq.65-74

El lugar que estas cuestiones sobre la creación corpórea ocupan en el tratado más general de la creación responde a un esquema usado ya por Pedro Lombardo en sus *Sentencias;* este autor había dispuesto el tratado sobre la creación de la forma siguiente: Sobre la creación en general (distinción 1); los ángeles (d.2-11); *la obra de los seis días,* sobre la creación corpórea (d.12-15); la creación y condición del hombre (d. 16-20), el pecado, la libertad y la gracia (d.21-44). Centrándonos ahora en el tema concreto de la creación corpórea encontramos también la misma dependencia en cuanto al esquema. Pedro Lombardo había dedicado la distinción 12 al tema de la creación primordial, la creación del mundo *informe,* anterior a los días de la creación; desde la distinción 13 hasta la distinción 15, cap.4, trata sucesivamente las distintas obras de la creación. Cierra el tratado con los temas, entre otros, del *descanso divino* (cap.8) y la *santificación* del séptimo día (cap. 10). El tema del hombre se trata aparte, sacándolo de lo que serían un desarrollo coherente del contenido del capítulo del génesis. Esto mismo hace Sto. Tomás; la dependencia en este aspecto de la obra de Pedro Lombardo es más notoria si comparamos la Suma de Sto. Tomás con la *Summa Theologiae* de S. Alberto: éste colocará el tema de la perfección del mundo y del descanso divino después de haber tratado la creación del hombre, ciñéndose así al desarrollo normal del texto bíblico[3]. Si Sto. Tomás, siguiendo a Pedro Lombardo, saca del texto bíblico el tema del hombre para estudiarlo aparte, es porque tiene especial interés en presentar la obra de la creación corpórea en función del hombre; sigue el orden de los fines: poner al hombre al final del proceso de creación del universo es declararle fin de este universo y de una forma concreta del mundo corpóreo[4]. Santo Tomás se distanciará, sin embargo, del Maestro de las Sentencias por la forma de tratar y ordenar la temática, por la atención prestada a los temas desde la filosofía de Aristóteles, y por una mayor relación con el texto bíblico: una de las constantes será si el texto sagrado describe adecuadamente la obra de la creación que trata.

Después de fijar el lugar del tratado dentro del esquema general de la creación, comienza Sto. Tomás haciendo referencia al texto de la Escritura y lo considera, conforme a lo que era común en los Padres de la Iglesia y en los teólogos[5], estructurado en torno a tres categorías doctrinales: *opus creationis* (Gén 1,1-2), *opus distinctionis* (Gén 1,3-13) y *opus ornatus* (Gén 1,14-25). En la base de esta división está el *creavit* del v. 1, *divisit, dividat* y *congregentur* de los v. 4, 6 y 9, respectivamente, y el *ornatus* de Gén 2,1, que es la traducción latina de la palabra *Kosmos,* propia de la traducción griega: «igi-

[2] G. LAFONT, *Estructuras y métodos en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1964) p.174s.

[3] Cf. S. ALBERTO MAGNO, *Summa Theologiae,* 2.ª pars. tract.11 qq.43-67.

[4] Cf. E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás* (Buenos Aires 1951) p.247.

[5] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum,* 2 dist.14 c.9, donde nos ofrece inesperadamente la división clásica del texto bíblico de Gén 1.

tur perfecti sunt coeli et terra, et omnis *ornatus* eorum». Sto. Tomás sintetiza su pensamiento a este respecto diciendo que «a la obra de la creación le corresponde también producir la misma sustancia de los elementos. A la obra de la diversificación y ornamentación le corresponde formar alguna otra partiendo de los elementos preexistentes»[6]. Por este motivo, para hablar de la creación corpórea en general, siguiendo la pauta del génesis, no se hablará de creación, sino de *producción*[7]. Creación, diversificación y ornamentación serán las tres categorías que articulan el tratado.

1. *La creación*

La q.65 abre el comentario teológico al texto del génesis en sus palabras primeras: *In principio creavit Deus coelum et terram,* interpretándolo correctamente como expresión de la universalidad del acto creador de Dios. En torno a esta idea central se desarrollan temas ya tratados en las qq.44 y 47. Se afirma en primer lugar la unicidad del principio creador y, por lo mismo, la bondad radical de toda criatura visible, rechazando así las teorías creacionistas de origen gnóstico y maniqueo que perduraban con fuerza en tiempo de Sto. Tomás en las distintas corrientes cataras: todo lo que existe, visible o invisible, tiene un elemento común que es el *ser;* debe, pues, existir un principio común del cual todo recibe el ser (a.1). Por otra parte (a.2), el fin de la creación de las realidades visibles no es otro que la manifestación de la bondad de Dios, a la que la creación visible sirve en la medida en que existe para sí misma y para su propio bien, y esto en función de la perfección del hombre, en quien se recapitula la perfección del universo. La creación corporal es además obra *inmediata* de Dios, tanto si se considera a la criatura desde la totalidad de su ser (materia y forma) (a.3) como desde la *forma* que hace que la materia, potencialidad radical del ser, se concretice en un ser determinado (a.4). En estos artículos se polemiza con la filosofía platónica y neoplatónica de la creación descendente (a.3) o la subsistencia de formas corporales separadas.

La q.66 se centra en el esclarecimiento del v.2 del primer capítulo del Génesis: *Terra era inanis et vacua,* entendido en la tradición con el concepto vago de *informidad de la materia;* esta *informitas materiae* en modo alguno puede referirse a un estado de la materia carente de alguna forma o acto, lo cual sería metafísicamente imposible (a.1). Otra cuestión debatida es si aquella materia informe es común a todos los cuerpos creados, pronunciándose en este sentido Sto. Tomás decididamente en favor de una *quintaesencia* por relación a los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, que sería propia del mundo astral (a.2). La tradición cristiana había introducido por razones teológicas la creación desde el principio de un lugar de los bienaventurados, que llamaron *cielo empíreo;* Sto. Tomás asumirá este dato de la tradición afirmando su *conveniencia* en razón de la bienaventuranza de los ángeles, la misma que se promete a los santos (a.3). Es un *cuerpo* exento desde el principio de la corrupción y mutabilidad propia de los cuerpos terrenos y totalmente lúcido por contraposición al mundo astral, es decir, totalmente perfecto desde su creación junto con la materia informe. Finalmente, el *tiempo* es otro elemento creado en la creación primigenia (a.4); este artículo tiene presente

[6] *Summa Theol.* 1 q.68 a.1; cf. ib., q.74 a.1 ad 1 y ad 4; l.c., a.2 ad 1 y ad 2.
[7] Cf. *Summa Theol.* q.65 prol: «Considerandum est de creatura corporali, in cuius *productione...».*

implícitamente la *temporalidad* inherente a todo lo creado. Sto. Tomás entiende este tiempo primigenio como *medida* de *alguna sucesión de conceptos o afectos en la naturaleza angélica* (cf. q.66 a.4 ad 3).

La q.66 tiene un matiz de quicio entre la cuestión anterior y las siguientes: por una parte, concreta lo que fue el objeto de la creación primigenia, y, por otra, especifica lo que va a ser objeto de la sucesiva diversificación y ornamentación: concretamente la materia informe en el doble aspecto ya señalado.

2. *La obra de distinción y ornamentación*

A partir de la q.67 y hasta q.73 seguirá el orden de las obras que señala el relato bíblico. Existe en todo ello una preocupación por concordar el texto bíblico con la imagen del mundo que se tiene en la Edad Media. Los presupuestos de orden cosmológico que subyacen en estas cuestiones deben ser conocidos, aunque sólo sea someramente; lo mismo que las cuestiones fundamentales de orden metafísico que han tenido ya incidencia en las cuestiones anteriores y que siguen estando presentes en éstas.

3. *Cuestiones complementarias*

Finalmente, con la q.73 concluye el comentario literal del texto del Génesis explicando el sentido de las expresiones bíblicas de Gén 2,2-3: la *conclusión* de la obra de la creación (a.1), el *descanso divino* (a.2) y la *bendición y santificación* del día séptimo (a.3). Aparte de la sugerente teología contenida en estos artículos, conviene señalar la precisión exegética de Sto. Tomás en cuanto a la comprensión de la *bendición* como multiplicación de aquello que se bendice: en este caso multiplicación del día sabático, de tal forma que el *sábado* será siempre un *memorial* de aquel día primero en que Dios descansó, de acuerdo con la teología del autor sacerdotal de estos *versículos* del génesis; y la *santificación* como consagración y dedicación de algo para Dios. La q.74, por su parte, resume las qq.65-72 y al mismo tiempo las complementa desde la perspectiva del sentido espiritual del texto bíblico.

2. **Metafísica del ser e imagen del mundo**

1. *Metafísica del ser*

Todo ser creado se caracteriza por lo que es *en acto* y lo que puede ser (potencia). La potencialidad radical de que algo pueda llegar a ser un sujeto sustancial es lo que se llama *materia prima,* que tomada en sí misma y separadamente no es concebible, puesto que no posee ningún ser propio (cf. q.66 a.1). Que no sea nada en sí no prueba, sin embargo, que sea absolutamente incapaz de existir: la materia prima existe en la sustancia desde el momento que existe la sustancia misma, y en virtud del acto que la hace existir. Este acto constitutivo de la sustancia es la *forma.* Tal es la constitución metafísica de toda realidad meramente corporal en la que es indisociable la materia y la forma. Por lo mismo, si en estas realidades corpóreas es impensable la existencia de la materia separadamente de la forma, lo mismo se debe decir de ésta respecto de aquélla (cf. q.65 a.4). Por eso la expresión propia que convendría emplear para designar la producción propia de los cuerpos y sus principios sustanciales por parte de Dios sería que Dios ha creado los cuerpos, mas con-creando su forma y su materia, es decir, la una

en la otra, indivisiblemente[8]. Sto. Tomás resumirá esto en una frase concisa y acertada: «Dios, al dar el ser por la creación, simultáneamente produce aquello que recibe el ser»[9].

Por otra parte, la experiencia sensible que proporcionaban los datos al conocimiento humano está en la base de una ulterior precisión referente a la intensidad con que la materia puede ser actualizada por la forma: la aparente inmutabilidad de los cuerpos celestes en cuanto a su ser hacía pensar que la materia de estos cuerpos recibe su forma en una plenitud tal que no existe en ellos potencialidad para ninguna otra forma: el sol, por ejemplo, jamás se convertirá en otra cosa que no sea sol[10]. La única potencialidad de estos cuerpos es sólo respecto al lugar: *materia ad ubi* dirá Sto. Tomás en la q.66, a.2[11]. En razón de esto se afirmaba igualmente que los cuerpos celestes escapan a la multiplicación de individuos dentro de la especie[12]. El resto de los cuerpos creados están sometidos a un continuo cambio de generación y corrupción porque la materia que recibe la actualización de la forma sigue siempre en potencia para otras muchas. Estas son las ideas que fundamentan la q.66 a.2 y 3.

2. *La imagen del universo*

El cosmos es concebido como un inmenso globo de dimensiones finitas, estratificado en una serie de esferas invisibles por ser totalmente transparentes y deducidas por el giro de los astros unidos a ellas. La esfera primera, que encierra la totalidad del cosmos, es la esfera que contiene las estrellas fijas; a continuación se sitúan las esferas respectivas de los planetas Saturno, Júpiter y Marte; seguía la esfera del sol y, finalmente, las esferas de Mercurio, Venus y la Luna. Este conjunto formaba el *mundo astral,* que abrazaba el *mundo sublunar,* formado por la tierra y el espacio comprendido entre ésta y la Luna.

El cosmos quedaba así dividido en dos grandes regiones de características físicas y metafísicas diferentes. Las esferas astrales estaban sometidas únicamente al movimiento circular, el más perfecto de los movimientos que no encuentra contrario, una de las causas de corrupción en los cuerpos del ámbito sublunar; según Aristóteles, seguido en esto por Sto. Tomás, los cuerpos astrales están constituidos por una materia irreductible a ninguno de los cuatro elementos constitutivos del resto de la creación corpórea; es lo que llaman los antiguos *quinta esencia.* Los cuerpos del ámbito sublunar, por el contrario, están sometidos a dos clases de movimientos rectilíneos, ascendente y descendente, contrarios entre sí, y que están en relación con la ligereza o pesantez. Partiendo de este dato se clasifican los elementos prima-

[8] Cf. la síntesis sobre este particular en E. GILSON, o.c., p.250ss.

[9] Cf. *De Pot.* q.3 a.1 ad 17; *Summa Theol.* q.65 a.4.

[10] Cf. *In Sent. 2* d.7 q.1 a.1; ib., d.12 q.1 a.1; ib., 4 d.47 q.2 a.2 q[a].2; *De verit.* q.8 a.15; *In Boet. de Trin,* q.4 a.2; *Cont. Gentes,* 2, 16; ib., 98; *De pot.* q.4 a.1 ad 15; *Summa Theol.* 1 q.9 a.2; ib., q.55 a.2; ib., q.58 a.1; ib., q.66 a.2; ib., q.68 a.1; ib., q.79 a.2; ib., q.84 a.3 ad 1; ib., q.85 a.5; ib., q.90 a.2 ad 1; ib., q.97 a.1; *In Physic* 8 lect. 21 n.1152-1153; *In Metaphys. 2* lect.5 n.336; ib., 5 lect.22 n.1125-1127; ib., 8 lect.1 n.1690; ib., lect.4 n.1729 y 1740-42; ib., 12 lect.2 n.2436; *De spirit. creat.* a.6 ad 2; ib., a.8; *Q. de anima* a.7; *Compend. Theol.* c.111; *Quodl.* 3 q.3 a.1; *De coelo* 1 lect.6 n.63.

[11] Cf. *In Boet. De Trin.* q.4 a.2; *Cont. Gentes* 1, 20; *Compend. Theol.* c.74; *In Metaphys.* 8 lect.1 n.1690; ib., lect.4 n.1742; ib., 12 lect.2 n.2436; *In Physic* 8 lect.21 n.1152.

[12] Cf. *Summa Theol.* 1 q.43 a.9; ib., q.47 a.2; ib., q.119 a.1; *Cont. Gentes* 2,93; *De Spirit. creat.* a.8; ib., ad 12; *In Metaphys.* 7 lect.15 n.1627; *In Periherm.* 1 lect.10 n.122; *De coelo* 1 lect.19 n.194-196.

rios del mundo sublunar: el *fuego,* absolutamente ligero, caliente y seco; el *aire,* ligero por relación al agua y la tierra, seco y húmedo; el *agua,* pesada por relación al fuego y al aire, fría y húmeda; y la *tierra* absolutamente pesada, fría y seca [13]. Estos cuatro elementos se combinan y corrompen los unos a los otros [14]. Los cuatro elementos se combinan conjuntamente y engendran los cuerpos mixtos: minerales, plantas o animales. El mundo astral, por su parte, se mueve indefinidamente, exento de contrariedad, de toda imperfección y, en consecuencia, de corrupción [15]. La q.66 a.2 sintetiza perfectamente esta doctrina [16].

El aristotelismo pagano completaba esta concepción del mundo astral admitiendo la relación de cada una de las esferas con un viviente espiritual, una inteligencia que explicaba su movimiento, conduciendo también las especulaciones sobre la posible animación de los astros. Sto. Tomás rechaza de plano esta segunda hipótesis (cf. q.70, a.3) [17], admitiendo, en cambio, que puedan estar movidos de forma extrínseca por espíritus creados [18]. Finalmente, el mundo astral tiene una relación con el mundo sublunar de causa equívoca sobre los cambios que en éste se producen [19], exceptuando sólo dos campos: los actos humanos de inteligencia y voluntad, y los acontecimientos fortuitos [20].

Esta es, sumariamente, la visión del cosmos que condiciona el pensamiento de Sto. Tomás; pero no debiéramos olvidar que da a las hipótesis un valor muy relativo: concretamente, en cuanto al tema de las *esferas,* Santo Tomás conoce también las hipótesis de otros astrónomos (Eudoxio y Ptolomeo, por ejemplo), y frente a la diversidad de hipótesis Sto. Tomás viene a decir que es posible que el sistema existente en la realidad, el verdadero sistema, no haya sido encontrado aún, y en consecuencia todos los sistemas propuestos hasta el presente sean falsos. He aquí el texto donde Sto. Tomás expresa este pensamiento: «No es necesario que las hipótesis a las que han llegado (los antiguos astrónomos) sean verdaderas, porque los fenómenos aparentes acerca de las estrellas quizás se puedan explicar de otra forma aún no comprendida por los hombres» [21]. El mismo relativismo encontramos de hecho en el tratado de la creación corpórea sobre el número de las esferas (q.68 a.2) o sobre la constitución del mundo astral (q.68 a.1).

3. **Historia de la exégesis de Gen 1 y la exégesis de Sto. Tomás**

Sto. Tomás conoce y sintetiza perfectamente las interpretaciones que los Padres de la Iglesia y los teólogos anteriores a él daban al relato del génesis;

[13] Cf. ARISTÓTELES, *De general, et corrupt. 2* c.2 (BK 329b7-330a29).

[14] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 3 c.6 (BK 305a32); *De generat. et corrupt. 2* c.4 (BK 331a7-332a2).

[15] Cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 1 c.2 (BK 269a2-b17): S. Th., lect.4, n.33-50.

[16] Cf. también *In Sent 2* d.12 a.1; *Cont. Gentes 2,* 40 y 43; ib., 3, 82; *Compend. theol.* c.7.

[17] Cf. *In Sent. 2* d.8 a.1, donde califica esta doctrina de «error de filósofos»; *De verit,* q.5 a.9 ad 4; *Cont. Gentes* 4, 97; *De pot.* q.5 a.5; *Q. de anima* a.8 ad 3; *De spirit. creat.* a.6; *In Metaphys.* 12 lect.4 n.2476; lect.8 n.2536; *Quodl.* 12 q.6 a.2.

[18] Cf. *In Sent. 2* d.14 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 3, 23; *De pot.* q.5 a.5; *De spirit. creat* a.6; *Summa Theol.* 1 q.70 a.3.

[19] Se habla de causa equívoca cuando entre la causa y efecto se da sólo una semejanza analógica, cf. *In Sent. 4* d.1 q.1 a.4 q.ª4; *De verit.* q.27 a.7.

[20] Sólo algunos lugares de los muchos en que Sto. Tomás habla de este tema: *Summa Theol.* 1 q.115 a.6; ib., q.116 a.1; 1-2 q.9 a.5; 2-2 q.95 a.5; *In Sent. 2* d.7 q.2 a.2 ad 5; ib. d.15 q.1 a.3; ib., d.25 q.1 a.2 ad 5; *De verit.* q.5 a.10; ib., q.22 a.9 ad 2; ib., q.24 a.1 ad 19; *Cont. Gentes* 3, 84, 85, 87, 92, 105, 154; *Compend. theol.* cc. 127,128,129.

[21] *De coelo, 2* lect.17, n.451.

una historia interpretativa que entendía la creación, bien como una creación simultánea, bien como una creación sucesiva del mundo.

1. *Breve historia de las interpretaciones*

Entre los Padres griegos, la *escuela alegórica alejandrina* expone que la creación de la que habla Gén 1 es un acto simultáneo, y los días del relato no son una sucesión real de tiempo, sino un recurso de lenguaje acomodado a la inteligencia humana[22].

Por otra parte, S. Efrén y la *escuela antioquena,* siguiendo el sentido literal del texto, explican la creación como una sucesión en el tiempo de acuerdo con la materialidad de lo narrado en el relato bíblico[23]. S. Juan Crisóstomo, uno de los exponentes de esta escuela, es uno de los Padres que citará frecuentemente Sto. Tomás.

Especial importancia tienen los Padres Capadocios, principalmente S. Gregorio de Nisa y S. Basilio[24]: en sus exposiciones bíblicas usan tanto la técnica alegórica como la literal; en el tema de la obra de los seis días adoptan la doctrina de la creación simultánea para una primera materia elemental que irá recibiendo su perfección en una organización sucesiva durante los seis días del relato bíblico. Estos Padres aprovechan ya en sus exposiciones todo el material *científico* que les ofrece la ciencia de su tiempo.

Los *padres latinos* no harán más que seguir una u otra línea: S. Hilario de Poitiers es un representante latino de la escuela alegórica[25], mientras que S. Ambrosio seguirá muy de cerca la doctrina de S. Basilio[26].

Mención especial merece S. Agustín, tanto por la profundidad de sus exposiciones como por la influencia que tendrá en la historia sucesiva. Dedicó tres obras al tema que nos ocupa *(De Genesi contra Maniqueos; De Genesi ad litteram liber imperfectus; De Genesi al litteram libri duococecim);* trata también el tema en los libros 11-13 de las *Confesiones,* así como en el libro 11 de la *Ciudad de Dios.* La exégesis de S. Agustín significa una vuelta decidida a la exégesis alegórica de los pp. Alejandrinos: Las palabras del Génesis, *en el principio creó Dios el cielo y la tierra* es la expresión de la creación de la universalidad de todas las criaturas desde el primer instante: las espirituales significadas por el *cielo,* y las corporales significadas por la *tierra.* Los días del relato no hacen referencia a espacios reales de tiempo, sino al conocimiento progresivo que los ángeles van adquiriendo de la creación; un conocimiento directo significado en la palabra *tarde,* y un conocimiento más perfecto en la contemplación de la Palabra, significado por la palabra *mañana,* es el conocimiento *vespertino y matutino,* respectivamente. Por su parte, la *informidad* de la que habla el relato significa la dimensión histórica de toda criatura, que irá adquiriendo una mayor perfección en la historia del mundo de acuerdo con las leyes del gobierno divino. S. Agustín enriquece su doctrina hablan-

[22] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* 6,16: MG 9,369; ORÍGENES, *Cont. Celsum,* 6,60: MG 11, 1389; *Homil. in Genesim:* MG 12, 145ss.; *De principiis,* 4,16: MG 11,376-377; S. ATANASIO, *Orat. 2 cont. arianos* n.60: MG 26, 276. S. CIRILO DE ALEJANDRÍA es una excepción entre los Padres alejandrinos: aunque usa la alegoría en sus exposiciones, no admite la creación simultánea, cf. *Glaph. in Gen.* 1: MG 69,13 y 16.

[23] S. JUAN CRISÓSTOMO, *In. Gen. homil.* 3, n.3: MG 53,35; TEODORETO, *Quaest. in Gen., ínter.* 6-17: MG 80,88-97. S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat.,* 9: MG 33,641-656.

[24] S. BASILIO, *Homil. in Hexaemeron:* MG 29,3-208; S. GREGORIO DE NISA, *In Hexaemeron:* MG 44,61-126.

[25] S. HILARIO, *De Trinitate,* 12 n.40: ML 10,58s.

[26] S. AMBROSIO, *Hexaemeron:* ML 14,133-288.

do de la presencia de Dios trino en el acto creador: el Padre en la obra creadora, el Hijo en la palabra creadora, y el Espíritu Santo en la expresión *Spiritus Domini* del v. 2. Sto. Tomás recogerá también esta doctrina en el último artículo de su tratado.

La influencia de S. Agustín fue grande en la tradición latina; siguen sus ideas, entre otros, Próspero de Aquitania, Mario Víctor, Casiodoro, S. Isidoro de Sevilla, S. Julián de Toledo...

Una excepción importante a este respecto la representa Beda el Venerable, que se manifiesta contrario a la exposición de S. Agustín. Según este autor, antes del día primero fue creada la materia elemental, que será organizada en los días sucesivos de la creación, admitiendo, al mismo tiempo, un largo período de tiempo entre la creación de aquella materia y su organización posterior.

La escolástica recibirá esta doble tradición que hemos reseñado, manifestándose respetuosa con la opinión de S. Agustín, pero inclinándose claramente por la tradición de los Padres capadocios[27].

2. *La exégesis de Sto. Tomás*

En el *Cuodlibeto* 7, en su *Comentario a los Gálatas* y en *Suma Teol.* 1 q.1 a. 10, ha dejado Sto. Tomás reflejado su pensamiento sobre el sentido de la Escritura, distinguiendo en ella un sentido literal y un sentido espiritual: «la verdad, en la Escritura, se encuentra manifestada de dos formas: ante todo, las palabras se refieren a realidades: es el sentido literal; en segundo lugar estas realidades pueden convertirse en figuras de otras realidades: es el sentido espiritual»[28]. No son dos sentidos superpuestos, sino que el sentido espiritual dimana naturalmente de la letra. La razón de esta vinculación estriba en que las cosas en el correr de la historia pueden obtener un sentido particular, lo cual es un privilegio debido a aquel que gobierna los seres con su providencia[29]. Lo que aquí es la teoría lo encontramos en acto en las cuestiones del tratado de la creación corpórea.

1. *Sentido literal del relato según Sto. Tomás.*—Todo el tratado parece estar dominado por la búsqueda del sentido de la letra del texto del Génesis, y la impresión que deja es la de incapacidad para darnos un sentido único y determinado. ¿Habrá que decir que Sto. Tomás admite una multiplicidad de sentidos literales?[30] La intención no es convertir el texto de la Biblia en una fuente de conocimientos científicos, sino poner de manifiesto desde el texto la bondad, sabiduría y poder de Dios reflejados en el mundo creado, pero un mundo que es susceptible de distintas comprensiones razonables desde las cuales se patentizan aquellas verdades del texto: la diversidad como puede ser explicado el texto no radica en la letra de éste, sino en las distintas explicaciones que se pueden dar sobre el mundo creado. Dicho esto, exponemos algunos principios que regulan la fijación del sentido del texto en la exposición que hace Sto. Tomás sobre la obra de los seis días:

a) Una primera referencia es su comentario al libro segundo de las

[27] Cf. PEDRO LOMBARDO, *Libri Sententiarum 2* dist.12 c.2, que resume bien la tónica de la postura adoptada en la escolástica. Hay que recordar, sin embargo, a S. Buenaventura, que se manifiesta abiertamente contrario a las tesis de S. Agustín.

[28] *Quod.* 7 a.14; cf. *Summa Theol.* 1 q.1 a.10; *In Gal.* c.2 lect.7.

[29] *Cf. Quodl.* 7 a. 16.

[30] Sobre la exégesis de Sto. Tomás y las diversas interpretaciones de su doctrina sobre el sentido literal, cf. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* t.4 (Aubier 1964) p.272-302.

Sentencias: «En lo que a la fe se refiere hay que distinguir dos cosas, unas que son esencialmente de la sustancia de la fe, como que Dios es uno y trino, y semejantes: respecto de las cuales a nadie le es lícito opinar de otra forma... Otras atañen a la fe accidentalmente..., respecto a las cuales los santos opinaron de diversas formas al exponer de distintas maneras la Escritura. Así, respecto del origen del mundo, es de la sustancia de la fe que comenzó por creación, y en esto todos los santos son acordes. En cuanto al modo y orden en que fue hecho no pertenece a la fe más que accidentalmente, en la forma como se narra en la Escritura, referente a la cual los santos, salvando en sus exposiciones la verdad de ésta, nos enseñan cosas diferentes»[31]. Estas ideas, aunque no las encontramos formuladas en las cuestiones de la Suma que introducimos, están sin duda determinando la forma de abordar el tema de la creación corpórea.

b) En la cuestión 68, artículo 1.°, formula un principio, siguiendo a S. Agustín, que aunque parece referirlo directamente a la obra del segundo día *(Si el firmamento fue hecho el segundo día),* es válido y está presente en la mayor parte de los problemas tratados: «hay que tener presente lo siguiente: Primero, que la verdad de la Escritura tiene que mantenerse a toda costa. Segundo, que cuando la Escritura divina puede ser explicada de muchas maneras, nadie se aferré a una exposición de tal forma que, si se constata que es falsa la opinión que defiende, le impida admitir otro sentido del texto de la Escritura, no sea que se ridiculice la Escritura ante los no creyentes y se les cierre un posible acceso para creer». Este principio, que es de importancia capital, supone en Sto. Tomás una convicción radical sobre la verdad de la Escritura, pero al mismo tiempo un reconocimiento de la falta de conocimientos ciertos sobre el mundo.

c) Tercer principio: Moisés se acomoda a la capacidad de intelección del pueblo, y evita, al mismo tiempo, nombrar obras de la creación que pudieran contribuir a la propensión idolátrica de este pueblo. Desde esta convicción, Sto. Tomás *leerá* en la letra referencias a elementos de la creación que no se contienen materialmente el texto (cf. q.66 a.1 ad 1; q.68 a.3; q.67 a.4; 70 a.1 ad 3).

Coherente con estos principios, Sto. Tomás tratará prácticamente sobre un mismo plano de igualdad las opiniones de los Padres sobre los temas clásicos de la naturaleza de la *materia informe* y la *creación simultánea o sucesiva,* rechazando sólo, desde presupuestos de filosofía aristotélica, la identificación de la materia informe con la materia prima. Referente al problema de la creación simultánea o sucesiva notemos un pequeño matiz en la postura de Sto. Tomás: en su comentario al libro de las Sentencias parece decidirse por la doctrina de S. Agustín: «esta postura (la referente a la creación sucesiva) es más común y parece adecuarse mejor a la superficialidad de la letra; pero la primera (creación simultánea) va más de acuerdo con la razón y se presta mejor para defender la fe de la irrisión de los infieles»[32]. Esta preferencia así explicitada ya no la encontraremos en la *Suma,* ni en la obra *De Potentia,* donde Sto. Tomás diserta con detenimiento sobre el problema de la materia informe[33].

2) *Sentido espiritual en el relato de Gén 1.*—Sto. Tomás escribe ya desde un estadio en el que, por un conocimiento más pleno de la revelación de Dios, las realidades de la primera letra adquieren una mayor riqueza de sig-

[31] *In Sent. 2* d.12 q.1 a.3.
[32] *In Sent.* 2 d.12 q.1 a.2.
[33] Cf. *De pot.* q.4 a.1 y 2.

niñeado desde la clave hermenéutica que es Cristo; es el sentido espiritual que ofrece la letra del Génesis leída desde esta perspectiva. Sentido aludido en el último artículo del tratado: En dependencia estrecha de S. Agustín, en la obra de la creación se menciona al Hijo como *principio* (cf. ad 1); en la creación y en la obra de distinción está insinuada la Trinidad (cf. ad 3); el *espíritu de Dios* que se cernía sobre las aguas es el *Espíritu Santo* (cf. ad 4) [34].

4. Importancia del mundo corporal en el pensamiento de Sto. Tomás

El lector de las qq.65-74 de la primera parte de la Suma no debe perder de vista que se encuentra dentro del tratado general sobre Dios. Es el prólogo a la q.2, donde encontramos posiblemente la nervatura de todo el edificio de la Suma [35], y ciertamente el punto de arranque de un desarrollo en cuya dinámica quedan insertas las cuestiones sobre la creación corpórea: La intención principal de la sagrada doctrina es dar a conocer a Dios no sólo como es en sí mismo, sino también en cuanto es *principio y fin de todas las cosas* [36]. Por eso, después de tratar de Dios en lo referente a la esencia divina y a la distinción de personas, se centrará, a partir de la q.44, en el origen divino del universo, visto desde la perspectiva de cada una de las criaturas que lo forman: puramente espirituales (qq.50-64), puramente corporales (qq.65-74) y la criatura que es espíritu y cuerpo, el hombre (qq.75-103). Un desarrollo que, como ya se dijo, sigue el orden de los fines, poniendo el universo en general y las criaturas corporales en particular en función del hombre. Dirá Sto. Tomás que las criaturas visibles no han sido hechas para manifestar lo que es Dios a los ángeles, sino a la criatura racional, por lo cual se pone de manifiesto que el hombre es el fin de las criaturas [37]. «Manifestar al hombre lo que es Dios», ésta es la razón última del tratado sobre la creación corpórea; Sto. Tomás llegará a decir que en teología usamos las obras de Dios, bien sean de naturaleza o de gracia, en lugar de definiciones para conocerlo [38]. De aquí que rechace con energía la opinión de los que piensan que no tiene importancia para la verdad de la fe lo que uno opine sobre las criaturas siempre que sea correcta la idea sobre Dios, pues el error acerca de las criaturas redunda en opinión falsa sobre Dios y aparta de Dios a la inteligencia del hombre [39]. Sto. Tomás señala alguno de esos errores: El desconocimiento de la naturaleza de las cosas las ha constituido en primera causa y, por tanto, en Dios, y han sometido al hombre a algunas criaturas desconociendo así la armonía y gradación de todo el universo en función del hombre [40]. La recta comprensión del mundo creado, sin embargo, instruye al hombre sobre la sabiduría, poder y bondad de Dios, y le conduce finalmente a una cierta semejanza de la perfección divina, en cuanto que el conocimiento del mundo creado le hace partícipe de la sabiduría de Dios, que, conociéndose a sí mismo, intuye en sí todas las otras cosas [41].

[34] Sobre el sentido espiritual en Sto. Tomás, cf. M.-D. MAILHIOT, *La pensée de Saint Thomas sur le sens spirituel:* Rev. Thom. 59 (1959) 613-663.

[35] Cf. A. PATFOORT, *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie* (Bar le Duc 1983) p.34-38.49-70.

[36] Cf. *Summa Theol.* 1 q.2 prol.

[37] Cf. *De pot.* q.3 a.18 ad 5.

[38] Cf. *Summa Theol.* 1 q.1 a.7 ad 1.

[39] Cf. *Cont. Gentes 2,* 3; sumamente ilustrativo a este respecto es la lectura de *Cont. Gentes* 3,1 y 69.

[40] Cf. *Cont. Gentes 2,* 3.

[41] Ib., 2,2.

Por estas razones, el mundo visible es el primer paso en la historia de la salvación, como lo dirá expresamente Sto. Tomás: «... para conseguir la bienaventuranza se requiere la naturaleza y la gracia..., *en el séptimo día se dio la consumación de la naturaleza;* en la encarnación de Cristo, la de la gracia; al fin del mundo, la de la gloria»[42]. Consumación de la naturaleza que, por otra parte, no está desvinculada del estadio segundo, pues «en el séptimo día Dios hizo algo, no creando una nueva criatura, sino rigiendo lo creado e impulsándolo en su propia acción. Esto en cierto modo ya pertenece al comienzo de la segunda perfección»[43].

Una última consideración nos ayudará a comprender la función de las qq.65-74: la finalidad del universo, y concretamente del mundo visible, en función del hombre. Esto que pone de manifiesto la q.65 a.2, se desprende también del lugar que ocupan estas cuestiones dentro del tratado general de la creación; colocándolas inmediatamente antes del tratado del hombre, Sto. Tomás no hace otra cosa que describir el marco concreto donde va a desarrollarse la vida del hombre; por esta razón se debiera considerar este tratado formando unidad con el del hombre[44]. Esta funcionalidad se pondrá de relieve cuando en la *Suma* veamos retomadas algunas de las realidades corpóreas, vistas como causas segundas, en función del gobierno sobre el hombre[45]. Es ésta una de las enseñanzas más ricas en el pensamiento de Sto. Tomás que puede considerarse como una constante en sus obras[46].

BIBLIOGRAFÍA

COLUNGA, A., *Introducción al tratado de la creación corpórea,* en *Suma Teológica,* edic. bilingüe t.3 (Madrid 1950) p.717-753.

CONGAR, Y., *Le thème de Dieu-Créateur et les explications de l'hexaéméron et La Tradition chrétienne,* en *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au P. Henri du Lubac* t.1 (París 1963) p.189-222.

DUBARLE, D. *La teología del Cosmos,* en *Iniciación teológica* t.1 (Barcelona 1957) 535-566.

DUHEM, P., *Le système du monde* t.1-8 (París 1953; reimp. 1959).

GARDEIL, H.-D., *Renseignements techniques,* en *Saint Thomas d'Aquin: Somme Théologique: L'Oeuvre des six jours, 1.ª questions 65-74* (Paris-Tournai-Roma 1960) p.271-321.

LITT, Th., *Les Corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* (Louvain-Paris 1963).

REYERO, M. A., *Thomas von Aquin als Exeget* (Einsiedeln 1971).

CUESTIÓN 65

Sobre la creación de la criatura corporal

Después de haber tratado lo referente a la criatura espiritual, hay que considerar ahora lo concerniente a la criatura corporal. Con respecto a su

[42] *Summa Theol.* 1 q.73 a.1 ad 1.

[43] Ib., ad 2; cf. también el cuerpo del artículo.

[44] Cf. G. LAFONT, o.c., p.164.

[45] *Summa Theol.* 1 q.115. Conviene precisar que lo que en la *Suma* se suele considerar como un comentario a la obra de los seis días no se cierra con la q.74; de hecho, continúa en el tratado sobre el hombre, que concluye con una serie de cuestiones cuyo punto de partida es Gén 1 más Gén 2 y 3.

[46] *In Sent.* 4 d.48 q.2 a.1; cf. *In Sent. 2* d.1 q.2 a.3; ib., 4 d.48 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 3, 22; *De pot.* q.3 a.10 ad 3; ib., q.5 a.5; ib., q.5 a.9; *De spirit. creat.* a.2 y 6; *Comp. Theol.* c.171.

producción, la Escritura relata tres obras: la obra de la creación, cuando en Gén 1,1 se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra;* la obra de diversificación, cuando en Gén 1,4,7 se dice: *Separó la luz de las tinieblas, las aguas de arriba del firmamento de las de abajo;* y la obra de ornamentación, cuando en Gén 1,4 se dice: *Haya luces en el firmamento.*

Por lo tanto, primero hay que estudiar la obra de la creación; segundo, la de diversificación; tercero, la de ornamentación.

La cuestión sobre la obra de la creación plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La criatura corporal, ¿proviene o no proviene de Dios?—2. ¿Ha sido o no ha sido hecha por la bondad de Dios?—3. ¿Ha sido o no ha sido hecha por Dios por medio de los ángeles?—4. Las formas de los cuerpos, ¿fueron hechas por los ángeles o directamente por Dios?

ARTÍCULO 1

La criatura corporal, ¿ha sido o no ha sido hecha por Dios? [a]

Supra q.44 a.1; *De Pot.* q.3 a.6.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal no existe por Dios[b]:

1. Se dice en Ecl 3,14: *Supe que todo lo hecho por Dios permanece para siempre.* Pero los cuerpos visibles no permanecen para siempre; pues se dice en 2 Cor 4,18: *Lo que se ve es temporal; lo que no se ve, eterno.* Por lo tanto, Dios no hizo los cuerpos visibles.

2. Más aún. Se dice en Gén 1,31: *Vio Dios todo lo que había hecho; y era bueno.* Pero las criaturas corporales son malas. Pues comprobamos que muchas son dañinas, como muchas clases de serpientes, o la sequía provocada por el sol, y otras. También algo que produce daño es llamado malo. Por lo tanto, las criaturas corporales no han sido hechas por Dios.

3. Todavía más. Lo hecho por Dios no aleja de Él, sino que conduce a Él. Pero las criaturas corporales alejan de Dios. Por eso dice el Apóstol en 2 Cor 4,18: *No nos detenemos a considerar lo que se ve.* Por lo tanto, las criaturas corporales no han sido hechas por Dios.

En cambio está lo que se dice en el Sal 145,6: *Quien hizo el cielo y la tierra y el mar y todo lo que hay en ellos.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos herejes[1] sostienen[c] que todas las cosas visibles no han sido hechas por el buen Dios, sino por un principio malo. Como fundamento de su error toman lo que dice el Apóstol en 2 Cor 4,4: *El dios de este mundo cegó las mentes de los infieles.*

Pero sostener esto es completamente imposible. Pues si las cosas, entre sí diversas, coinciden en algo, es necesario que haya alguna causa de tal coincidencia, ya que las cosas diversas no coinciden entre sí por sí mismas. Por eso, cuando entre cosas diversas se encuentra algo común, es necesario que este algo tenga alguna causa. Ejemplo: los diversos cuerpos calientes tienen calor por el fuego. Todas las cosas, por muy diver-

1. Se refiere a los maniqueos. Cf. supra q.49 a.3.

a. Este artículo contiene las mismas ideas de la q.44 aa.1 y 2; debemos de notar, sin embargo, un cambio importante de perspectiva: allí se trata de Dios como causa eficiente, ejemplar y final de la creación; aquí y en los artículos siguientes, lo que está en primer plano es la criatura corporal, cuyo recto conocimiento nos proporciona un conocimiento recto de Dios (cf. *Introducción* 4).

b. Las dificultades que se mencionan proceden de las doctrinas gnósticas y maniqueas; el principio: «las cosas iguales crean cosas iguales» será usado por éstos para probar un principio malo creador de las realidades visibles. Las dificultades recogidas en este artículo son otros tantos argumentos usados por las corrientes dualistas, como articulaciones de aquel principio.

c. Referencia a las herejías antes mencionadas que perduraban en tiempo de Sto. Tomás en las doctrinas albigenses y cátaras. El Concilio IV Lateranense (1215) se había pronunciado en contra de las doctrinas albigenses (cf. Dz 428).

sas que sean, coinciden en algo común a todas: *el ser.* Por lo tanto, es necesario que haya un principio del ser por el que tengan ser las cosas, incluso las más diversas, tanto si son invisibles y espirituales como si son visibles y corporales [d]. Por otra parte, se dice que el diablo es *dios de este mundo* no porque lo haya creado, sino porque quienes viven mundanamente le sirven. En este sentido dice el Apóstol en Flp 3,19: *Su dios es el vientre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todas las criaturas de Dios en algún aspecto permanecen para siempre, al menos en la materia [e], porque las criaturas nunca vuelven a ser nada aunque sean corruptibles. Pero cuanto más se acercan las criaturas a Dios, que es inmutable, tanto más inmutables son. Pues las criaturas corruptibles permanecen para siempre en la materia, pero cambian en la forma sustancial. Por su parte, las criaturas incorruptibles permanecen en la sustancia, pero cambian en algo; por ejemplo, de lugar, como los cuerpos celestes; o de afectos, como las criaturas espirituales. Con respecto a lo que dice el Apóstol: *lo que se ve es temporal,* aunque sea verdad en cuanto a las cosas consideradas en sí mismas, pues toda criatura visible está sometida al tiempo, bien por su ser, bien por su movimiento, sin embargo, el Apóstol se está refiriendo a lo visible como premio del hombre. Pues los premios dados al hombre y que están en las cosas visibles, son caducos; mientras que los que están en las cosas invisibles, son eternos. Por eso antes había dicho (2 Cor 4,17): *Esta pesadumbre actúa en nosotros para la gloria eterna.*

2. *A la segunda hay que decir:* La criatura corporal, por naturaleza es buena [f]; pero no se trata de un bien universal, sino particular y reducido, por lo que se origina en ella cierta contrariedad por la que una se opone a otra aunque en sí mismas ambas sean buenas.

Algunos, considerando las cosas no en sí mismas, sino por lo que les reportan, las que les resultan nocivas las llaman, sin más, malas. Y no se detienen a pensar que lo nocivo en algo para unos es beneficioso para otros o también para ellos mismos en algo. Esto no sería así si las cosas corporales en sí mismas fueran malas y nocivas.

3. *A la tercera hay que decir:* Las criaturas por sí mismas no alejan de Dios, sino que conducen a Él; porque, como se dice en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios nos es conocido a través de lo que ha sido hecho.* Pero que alejen de Dios se debe a aquellos que hacen un torpe uso de ellas. Por eso se dice en Sal 14,11: *Las criaturas son el grillete de los torpes.* Pero incluso esto demuestra que son hechas por Dios. Pues no apartan de Dios a los torpes, sino que los atraen a sí mismas por algo bueno que hay en ellas y que tienen por Dios.

d. Todas las cosas, visibles o invisibles, tienen en común *el ser.* Debe existir un principio del que recibieron dicho elemento común. En *De pot.* q.3 a.6, da otros dos argumentos: sólo puede obrar lo que es en acto, pero el *mal* es pura privación y como tal no puede obrar y menos ser creador. Además, todas las cosas creadas forman parte de un mismo orden, lo cual supone un principio ordenador común.

e. Se refiere a la *materia prima* (cf. *Introducción* 2.1). La materia prima es el sujeto permanente de los cambios sustanciales en los cuerpos corruptibles. Sólo puede volver a la nada por aniquilación, lo cual no ocurrirá de hecho, según lo afirmado aquí y explicitado con más detalle en *Summa Theol.* 1 q.104 a.4 y *De pot.* q.5 a.4. Sto. Tomás hablará también de este tema cuando trata del orden de las criaturas corporales en función del hombre: puesto que todas las cosas corporales existen para el hombre, cuando éste sea finalmente glorificado, la criatura corporal recibirá un nuevo estado (cf. *Comp. theol.* c.169; *Cont. Gentes* 4,97). En ese nuevo estado sólo los cuerpos astrales y los elementos (tierra, agua, aire, fuego) permanecerán, porque son *per se* las partes esenciales del universo material, que continuará existiendo en beneficio del hombre (cf. el sugerente texto del *Comp. theol.* c.170; también *De pot.* q.5 a.7).

f. En la solución a la segunda dificultad, Sto. Tomás puede precisar mejor la base del argumento del cuerpo del artículo: *el ser* recibido es por sí mismo bueno: «Todo ser es bueno en la medida que es ser»: *Summa Theol.* 1 q.5 a.3. En cuanto al *bien particular, reducido o finito,* cf. ib. q.6 a.3 y a.4 en el cuerpo y ad 1.

ARTÍCULO 2

La criatura corporal, ¿ha sido o no ha sido hecha en razón de la bondad de Dios?[g]

Supra q.47 a.2.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal no ha sido hecha en razón de la bondad de Dios:

1. Se dice en Sab 1,14: *Dios lo creó todo para que existiese.* Por lo tanto, todo ha sido creado por su propia existencia y no en razón de la bondad de Dios.

2. Más aún. El bien tiene razón de fin. Luego lo que en la criatura es mejor es fin de lo que no es tan bueno. Por otra parte, la criatura espiritual se compara a lo corporal como lo mejor a lo bueno. Por lo tanto, la criatura corporal lo es por la espiritual, y no en razón de la bondad de Dios.

3. Todavía más. La justicia distribuye de forma desigual entre lo que es desigual. Pero Dios es justo. Por lo tanto, ante toda desigualdad creada por Dios hay una desigualdad no creada por Dios. Pero toda desigualdad no creada por Dios no puede existir más que a partir del libre albedrío. Luego toda desigualdad es consecuencia de los diversos motivos del libre albedrío[h]. Por otra parte, las criaturas corporales son desiguales con respecto a las espirituales. Por lo tanto, las criaturas corporales han sido hechas en razón de algunos motivos del libre albedrío y no en razón de la bondad de Dios.

En cambio está lo que se dice en Prov 16,4: *El Señor lo hizo todo en razón de sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[2] sostuvo que la criatura racional no ha sido hecha a partir de la primera intención de Dios, sino para castigo del pecado de la criatura espiritual. Pues sostuvo también[3] que al principio hizo sólo las criaturas espirituales todas iguales. De las cuales, por el libre albedrío, algunas se adhirieron a Dios, y según la intensidad de su adhesión alcanzaron un mayor o menor grado, si bien permaneciendo en su simplicidad. Otras, en cambio, alejadas de Dios, se adhirieron a diversos cuerpos según el grado de alejamiento de Dios.

Esta postura es errónea. *Primero,* porque contradice la Escritura, la cual, después de narrar (Gén 1) la producción de cada especie de las criaturas corporales, añade: *Vio Dios que era bueno.* Como si dijera que cada cosa ha sido hecha así porque su mismo ser es bueno. Según la opinión de Orígenes, la criatura corporal ha sido hecha no porque su mismo existir sea bueno, sino para castigar el mal de otro. *Segundo,* porque se deduciría que la disposición que ahora hay del mundo corporal es fortuita. Pues, si el sol tal como es ha sido hecho para castigar algún pecado de la criatura espiritual, si varias criaturas espirituales hubiesen cometido el mismo pecado que dio ocasión a que, como castigo, fuera hecho el sol, se concluiría que habría varios soles en el mundo[i]. Lo mismo puede decirse de otras cosas. Todo esto es completamente improcedente.

Excluida, pues, esta opinión por errónea, hay que tener presente que todo el universo está hecho con todas las criaturas como el todo con las partes. Si queremos indicar el fin de algún todo y de sus partes, nos encontramos: 1) En primer lugar, que cada parte lo es por sus actos, como el ojo para ver. 2) En segundo lugar, encontramos que lo menos noble se ordena a lo más noble; como el sentido al entendimiento y el pulmón al corazón. 3) En tercer lugar, encontramos que todas las partes tienden a la perfección del todo, como la materia a la forma, pues las partes son como la materia del todo. Al margen de todo esto,

2. *Peri Archon* l.3 c.5: MG 11,329. 3. *Peri Archon* l.1 c.6.8: MG 11,166.178; l.2 c.9: MG 11,229.

---

g. En este artículo contempla a las criaturas visibles desde la finalidad para la que han sido creadas. Tiene su relación con la doctrina sobre Dios como causa final del universo.

h. Se alude ya a la razón que Orígenes pone para la existencia del mundo corpóreo, y que se mencionará explícitamente en el cuerpo del artículo; cf. q.47 a.2.

i. Este ejemplo depende de las concepciones astrológicas del tiempo de Sto. Tomás, según las cuales las estrellas no eran soles. El ejemplo, sin embargo, no invalida lo que se quiere probar: que el mundo sería fruto del acaso.

todo el hombre está ordenado a un fin extrínseco a él, como puede ser el disfrutar de Dios.

Así, pues, en el universo cada criatura está ordenada a su propio acto y a su perfección. Las criaturas menos nobles a las más nobles; como las inferiores al hombre, al hombre. Cada criatura tiende a la perfección del universo. Y todo el universo, con cada una de sus partes, está ordenado a Dios como a su fin en cuanto que en el universo, y por cierta imitación, está reflejada la bondad divina para la gloria de Dios; si bien las criaturas racionales de un modo especial tienen por fin a Dios, al que pueden alcanzar obrando, conociendo y amando. Queda patente que la bondad divina es el fin de todos los seres corporales [j].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En una criatura, por el mismo hecho de existir, está reflejado el ser divino y su bondad. De este modo, el que Dios lo creara todo para que existiera, no excluye que lo creara en razón de su bondad.

2. *A la segunda hay que decir:* El fin próximo no excluye el fin último. Por eso, el hecho que la criatura corporal fuera creada en cierto modo en razón de la criatura espiritual, no excluye que fuera creada en razón de su bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* La igualdad de la justicia se concreta en la distribución. Pues justo se llama a lo distribuido por igual entre iguales. Pero esto no es aplicable a la primera institución de las cosas. Pues, así como el constructor coloca no injustamente las piedras de un mismo género en las distintas partes de un edificio no teniendo presente la diversidad de las piedras, sino la perfección de todo el edificio, perfección que no se daría si las piedras no fueran colocadas variadamente, así también Dios, para que hubiera armonía en el universo, al principio instituyó la variedad y desigualdad de las criaturas, siguiendo el criterio de su sabiduría, sin injusticia, y, sin embargo, sin contar con la presupuesta diversidad de méritos [k].

ARTÍCULO 3

La criatura corporal, ¿ha sido o no ha sido hecha por Dios a través de los ángeles? [l]

Supra q.45 a.5; *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.3.4; l.4 d.5 q.1 a.3 q.ª3 ad 3; *De Pot.* q.3 a.4 ad 9.12; *De Subst. Separat.* c.10.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal ha sido hecha por Dios a través de los ángeles:

1. Así como todas las cosas están regidas por la sabiduría divina, así también todo ha sido hecho por la sabiduría de Dios. Dice el Sal 103,24: *Todo lo hiciste con sabiduría.* Pero, tal como se dice al comienzo de la *Metaphys.*[4]*: Ordenar es de sabios.* Por eso, en el gobierno de las cosas, y en un cierto orden, las inferiores son regidas por las superiores, tal como dice Agustín en el III *De Trin.*[5] Por lo tanto, en la producción de las cosas hubo tal orden, que la criatura corporal, por inferior, fue producida por la criatura espiritual, por superior.

2. Más aún. La diversidad de efectos

4. ARISTÓTELES, 1 c.2 n.3 (BK 982a18): S. Th. lect.2 n.4. 5. C.4: ML 42,873.

j. Cf. *In Sent.* 2 d.1 q.2 aa.2 y 3. Esta doctrina sobre el orden del universo tiene un amplio eco en las obras de Sto. Tomás; cf. *Introducción* nota 46. Cf. J. H. WRIGHT, S.J., *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas,* Roma 1957. En este orden, las criaturas dotadas de entendimiento y voluntad dicen relación a Dios en un doble sentido: como partes del universo y también de una forma directa y personal, «porque el hombre y los seres intelectuales alcanzan su fin conociendo y amando a Dios; lo cual no compete a las demás criaturas, que alcanzan el último fin por participación de alguna semejanza de Dios, según que existen, viven o conocen» *(Summa Theol.* 1-2 q.1 a.8; cf. ib., 1 q.103 a.2; *In Sent. 2* d.38 q.1 aa.1 y 2; *De verit.* q.5 a.6 ad 4; *Cont. Gentes* 3,17-25).

k. Cf. *In Sent. 2* d.28-29.

l. En el art. 1 se ha afirmado el origen de todas las cosas desde un único principio bueno; en el art. 2, que el motivo de la creación es la bondad de las cosas visibles en sí mismas. En este art. 3.° y en el siguiente se precisa el modo como Dios ha creado las criaturas corpóreas. Se tiene presente en el art. 3 la doctrina neoplatónica que explicaba la creación material como obra de seres intermedios (demiurgos) entre el *primer principio* y el mundo corpóreo. Estos mediadores serían los ángeles en la tradición cristiana, y ésta parece ser la doctrina de Pedro Lombardo y el averroísta Siger de Brabante.

manifiesta la diversidad de causas. Porque la misma causa siempre hace el mismo efecto. Por lo tanto, si todas las criaturas, tanto espirituales como corporales, han sido producidas directamente por Dios, no habría diversidad alguna entre las criaturas, ni una estaría más lejos de Dios que otra. Y esto es falso, pues *por estar lejos de Dios* algunas criaturas son corruptibles, dice el Filósofo[6].

3. Todavía más. Para producir un efecto finito no se precisa un poder infinito. Pero todo cuerpo es finito. Luego pudo ser producido, y de hecho lo fue, por el poder finito de la criatura espiritual, en las que no hay diferencia entre ser y poder; de modo especial porque no se le deniega, a no ser, quizás, por la culpa, ninguna dignidad que le corresponda por naturaleza.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,1: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* es decir, lo corporal. Por lo tanto, la criatura corporal ha sido producida directamente por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[7] sostuvieron que las cosas procedían de Dios gradualmente, esto es: de Él procedía directamente una criatura; y ésta produjo otra; y así hasta llegar a la criatura corpórea. Pero esta postura es insostenible. Porque la producción de la primera criatura corporal fue por creación por la cual fue producida la misma materia. Pues en el hacerse, lo imperfecto precede a lo perfecto. Por lo tanto, es imposible que algo haya sido creado a no ser sólo por Dios.

Para demostrarlo, hay que tener presente que cuanto más superior es una causa tanto más abarca su causalidad [m]. Siempre, lo que en las cosas es más fundamental, está más extendido que lo que las informa o restringe; como existir más que vivir, vivir más que entender, la materia más que la forma. Luego, cuanto más fundamental es algo, tanto más directamente procede de la causa superior. Y, por lo tanto, lo que es el primer fundamento de todo, pertenece propiamente a la causalidad de la causa suprema. Así, pues, ninguna causa segunda puede producir algo que no presuponga, en lo producido, algo causado por la causa superior. La creación es la producción de algo en toda su sustancia [n] sin presuponer nada increado o creado por alguien. Así, hay que concluir que nadie puede crear algo. Sólo Dios, que es la primera causa, puede hacerlo. Fue así como Moisés, viendo que todo había sido creado directamente por Dios, dijo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En la producción de las criaturas hay un orden, pero no consistente en que una criatura sea creada por otra (esto es imposible), sino el orden resultante de los diversos grados entre las criaturas que han sido constituidas por la sabiduría divina.

2. *A la segunda hay que decir:* Como se demostró anteriormente (q.15 a.2), el mismo único Dios, sin detrimento de su simplicidad, conoce la diversidad de las cosas [o]. Y así también, según la diversidad conocida, causa, por su sabiduría, cosas diversas. Es como el artista que, concibiendo diversas formas, produce diversas obras de arte.

3. *A la tercera hay que decir:* El poder del que actúa no se mide sólo por lo hecho, sino también por el modo de hacerlo; porque una misma cosa es hecha de forma distinta por una fuerza mayor y por una menor. Producir algo sin presuponer la existencia de algo, es propio del poder infinito; y no puede corresponderle a ninguna criatura.

6. ARISTÓTELES, *De General. 2* c.10 n.7 (BK 336b30). 7. Cf. AVICENA, supra q.45 a.5, nota 11. También AVICEBRÓN, *Fons Vitae,* tr.2 c.24 (BK 71.3); tr.3 c.2 (BK 76.26); tr.3 c.6 (BK 90.15); cf. infra q.74 a.3 ad 5.

---

m. Fórmula típicamente neoplatónica frecuentemente usada por Sto. Tomás.

n. Cf. *Introducción* 2.1.

o. Para un mayor esclarecimiento del tema sobre la unidad de Dios y la pluralidad de conocimientos en Dios, cf. *Summa Theol.* 1 q.14 a.11; q.15 aa.1-3.

ARTÍCULO 4

Las formas de los cuerpos, ¿son o no son producidas por los ángeles? [p]

Supra q.45 a.8; infra q.91 a.2; q.110 a.2; *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.4 ad 4; d.7 q.3 a.1; *Cont. Gentes* 2,43; 3,24.69.103; *De malo* q.16 a.9.

Objeciones por las que parece que las formas de los cuerpos son producidas por los ángeles:

1. Dice Boecio en el libro *De Trin.*[8]: *De las formas inmateriales vienen las formas que están en la materia.* Las formas inmateriales son sustancias espirituales; y las formas que están en la materia son las formas de los cuerpos. Luego las formas de los cuerpos vienen de las sustancias espirituales.

2. Más aún. Todo lo que es por participación se reduce a lo que es por esencia. Pero las sustancias espirituales por su esencia son formas; las criaturas corporales participan de las formas. Luego las formas de las cosas corporales derivan de las sustancias espirituales.

3. Todavía más. Las sustancias espirituales tienen más capacidad causal que los cuerpos celestes. Pero los cuerpos celestes causan formas en los cuerpos de aquí abajo; por eso son llamados causa de generación y de corrupción. Luego con mucha más razón las formas que están en la materia derivan de las sustancias espirituales.

En cambio está lo que dice Agustín en el III *De Trin.*[9]: *No hay que pensar que esta materia corporal está sometida al arbitrio de los ángeles, sino a Dios.* Se dice que la materia corporal está sometida al arbitrio de quien recibe la especie. Por lo tanto, las formas corporales no son causadas por los ángeles, sino por Dios.

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que todas las formas corporales derivan de las sustancias espirituales que nosotros llamamos ángeles. Y lo sostuvieron por un doble motivo. Pues Platón estableció que las formas presentes en la materia corporal se derivan y constituyen por participación de las formas subsistentes sin materia. Sostenía que había un hombre inmaterial subsistente, lo mismo un caballo y otros seres, a partir de los cuales se constituían los seres sensibles singulares, quedando en la materia corporal una determinada impresión de aquellas formas del mundo de las ideas, por medio de la asimilación que él denominaba *participación*[10]. Así, los platónicos, según el orden de las formas establecían el orden de las sustancias del mundo de las ideas. Ejemplo: una sustancia del mundo de las ideas es la sustancia de caballo y causa de todos los caballos. Por encima de esta sustancia hay una vida del mundo de las ideas, que llamaban vida en cuanto tal y causa de toda vida; por encima de todo, otra forma que denominaban el mismo ser y causa de todo ser.

Por otra parte, Avicena[11] y algunos otros[12], no sostuvieron que las formas en cuanto tales subsistan en la materia, sino sólo en el entendimiento. Y decían que todas las formas que hay en la materia corporal proceden de las formas presentes en el entendimiento de las criaturas espirituales (ellos las denominaban *Inteligencia;* nosotros, ángeles), como las formas de las obras de arte proceden de las formas presentes en la mente del artista.

A esto mismo parecen volver algunos herejes modernos[13] cuando sostienen que Dios lo creó todo, pero que la materia corporal ha sido formada y distribuida en varias especies por el diablo.

Todas estas opiniones parecen tener la misma raíz. Pues buscaban la causa de las formas como si las mismas formas se hicieran en cuanto tales. Pero, como prueba Aristóteles en VII *Metaphys.*[14], lo que propiamente es producido es lo compuesto; y las formas de las cosas corruptibles existen y dejan de existir no porque ellas mismas se generen o co-

8. C.2: ML 64,1250. 9. C.8: ML 42,875. 10. Para las citas implícitas, cf. supra q.18 notas 10-17. 11. *Metaphys.* tr.7 c.2 (96rb). 12. AVICEBRÓN, *Fons Vitae* tr.3 c.23 (BK 132.24). 13. Referido a los albigenses (DZ 428). 14. 6 c.8 n.3 (BK 1033b17): S. Th. lect.7 n.1417; c.9 n.7 (BK 1034b10): S. Th. lect.8 n.1458.

---

p. Este artículo tiene como transfondo la doctrina platónica sobre la existencia de las *formas separadas.*

rrompan, sino por la generación o corrupción de los compuestos; porque tampoco las formas tienen ser, sino que por ellas lo tienen los compuestos [q]. Pues a algo le corresponde ser hecho tal como le corresponde existir. De este modo, como el semejante procede de su semejante, no hay que buscar alguna forma inmaterial como causa de las formas corporales, sino algún compuesto, como, por ejemplo, este fuego es producido por este fuego. Así, pues, las formas corporales son causadas no como influidas por alguna forma inmaterial, sino como la materia pasa de la potencia al acto por algún agente compuesto. Pero como el agente compuesto, que es un cuerpo, es movido por la sustancia espiritual creada, como dice Agustín en III *De Trin.*[15], se deduce también, y yendo más lejos, que las formas corporales derivan de las sustancias espirituales no en cuanto que éstas den las formas, sino en cuanto que impulsan hacia ellas [r]. Y, yendo más lejos todavía, también las especies del entendimiento angélico, que son como las razones seminales [s] de las formas corporales, son reducidas a Dios como primera causa.

Por otra parte, en la producción de la criatura corporal no se considera ningún paso de la potencia al acto. De este modo, las formas corporales que, en la primera producción, tuvieron cuerpo, fueron producidas directamente por Dios, a cuyo único arbitrio está sometida la materia como a su propia causa. Para indicar esto, Moisés, antes de relatar cada obra escribe: *Dijo Dios: Hágase esto o aquello;* ahí está incluido también que fueron hechas por la Palabra de Dios, de quien procede, según Agustín [16], *toda forma, engranaje y armonía de las partes.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por formas inmateriales Boecio entiende las razones de las cosas que están en la mente divina; como dice también el Apóstol en Hb 11,3: *Por la fe creemos que los mundos han sido dispuestos por la palabra de Dios, de forma que en lo invisible se origina lo visible.* Sin embargo, si por formas inmateriales entiende los ángeles, hay que decir que de ellos proceden no por influjo, sino por impulso las formas que están en la materia.

2. *A la segunda hay que decir:* Las formas participadas en la materia no se reducen a algunas formas de la misma especie y subsistentes por sí mismas como sostenían los platónicos; sino a las formas inteligibles o entendimientos angélicos de los que proceden por impulso. O, yendo más lejos, se reducen a las razones del entendimiento divino, por las que las razones seminales de las formas están impresas en las cosas creadas; a fin de que por el movimiento puedan estar en acto.

3. *A la tercera hay que decir:* Los cuerpos celestes causan formas en los de aquí abajo, pero no por influjo, sino por impulso [t].

15. C.4: ML 42,873. 16. *In Ioan.* tr.1 a Jn 1,3: ML 35,1386.

---

q. Cf. Introducción 2.1.

r. La misma idea se lee en ad 1. La causalidad de los ángeles no es ni una creación de la sustancia corporal ni una *infusión* de una forma separada en la materia preexistente, sino sólo una *moción* o *impulso* conforme a lo que Sto. Tomás explica en esta primera parte de la *Suma,* qq.110 y 111. Las doctrinas de Platón y Avicena están aquí contempladas; según estos filósofos, en la transformación sustancial que se verifica constantemente en el mundo material, las causas materiales de estas transformaciones terminaban su función cuando habían preparado la materia para recibir la forma; serían las sustancias separadas (en la tradición cristiana, los ángeles) quienes *infundían* la forma en esa materia (cf. *Summa Theol.* 1 q.115 a.1).

s. Por *razones seminales,* que encontramos también en ad 2, entiende Sto. Tomás, siguiendo a S. Agustín, todas las potencialidades activas y pasivas de los cuerpos, que son su principio de generación y corrupción (cf. *De verit.* q.5 a.9 ad 8; *Summa Theol.* 1 q.115 a.2). En cuanto al uso de esta fórmula en S. Agustín, cf. por ejemplo *De Trinitate* 3,9: ML 42,878; *De Gen. ad litteram* 9,17,32: ML 34 406. Decir que las especies del entendimiento angélico son *ciertas razones seminales* es afirmar que ellos conocen aquellas virtualidades impresas por Dios en la criatura y este conocimiento dirige la causalidad que les es propia: *«como moviendo a las formas».*

t. Cf. Introducción nota 19; *Summa Theol.* q.115 sobre la influencia de los cuerpos celestes.

CUESTIÓN 66

Sobre la relación creación-diversificación [a]

Ahora hay que tratar lo referente a la obra de diversificación. En primer lugar hay que analizar la relación creación-diversificación. En segundo lugar, la diversificación en sí misma. La primera cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El estado informe de la materia creada, ¿precedió o no precedió temporalmente a la obra de diversificación?—2. ¿Hay o no hay una sola materia para todos los seres corporales?—3. El cielo empíreo, ¿fue o no fue creado junto con la materia informe?—4. ¿También el tiempo?

ARTÍCULO 1

El estado informe de la materia, ¿precedió o no precedió a su formación? [b]

Infra q.69 a.1; q.74 a.2; *In Sent.* l.2 d.12 a.4; *De Pot.* q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que el estado informe de la materia precedió a su formación:

1. Se dice en Gén 1,2: *La tierra estaba deshabitada y vacía,* o, según otra versión, *la tierra era invisible y sin componer.* Como dice Agustín [1], con esto se indica el estado informe de la materia. Luego antes de ser formada, la materia era informe.

2. Más aún. La naturaleza en su obra imita el obrar de Dios; como la causa segunda imita la causa primera. Pero en el obrar de la naturaleza, el estado informe precede en el tiempo a su formación. Luego también en el obrar de Dios.

3. Todavía más. La materia es superior al accidente, porque la materia es parte de la sustancia. Pero Dios puede hacer que el accidente se dé sin sujeto, como ocurre en el Sacramento del Altar. Luego pudo hacer que la materia existiese sin forma.

En cambio, un efecto imperfecto deja al descubierto la imperfección del agente. Pero Dios es agente perfectísimo. De Él se dice en Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* Luego lo creado por Él nunca fue informe.

Más aún. La formación de la criatura corporal se hizo por la obra de diversificación. Pero confusión y diversificación se oponen como se oponen formación y estado informe. Por lo tanto, si la informidad precedió en el tiempo a la formación de la materia, se sigue que al principio la criatura corporal tenía un estado confuso que los antiguos llamaron *Caos* [2].

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión los Santos (Padres) han opinado de distinta manera. Pues Agustín [3] pensó que el estado informe de la materia corporal no había precedido en el tiempo a su formación, sino sólo en el origen y en la dispersión de la naturaleza. Otro, en cambio, como Basilio [4], Ambrosio [5] y Crisóstomo [6], estimaron que el estado informe de la materia había precedido en el tiempo a su forma-

1. *Confess.* l.12 c.12: ML 32,831; *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272. 2. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a23); *Metaphys.* 11 c.2 n.3 (BK 1069b22). 3. L.c. nota 1. 4. *In Hexaëm.* hom.11: MG 29,29. 5. *In Hexaëm.* c.7: ML 14,148. 6. *In Gén.* hom.2: MG 53,30. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.12 c.2 (QR 1,359).

---

a. Sto. Tomás va a tratar aquello que ha sido objeto de la creación primordial: según la tradición, la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia corporal informe y el tiempo. Sobre la creación de los ángeles ya trató en la q.61. Aquí tratará de la materia informe, el cielo empíreo y el tiempo, precisando lo que será objeto de diversificación y ornamentación, es decir, de una perfección sucesiva: *la materia informe.*

b. Se tratará en este artículo la forma distinta cómo S. Agustín y los otros Padres entendieron la informidad de la materia. Para este tema remito a la *Introducción* 3.1.

ción. Aun cuando ambas opiniones parezcan contrarias, sin embargo, se diferencian muy poco entre sí; ya que Agustín entiende el estado informe de la materia en un sentido distinto a como lo tiende el estado informe de la materia como carencia de toda forma. De este modo, resulta imposible afirmar que el estado informe de la materia haya precedido en el tiempo a su formación y diversificación. Con respecto a la formación resulta evidente. Pues si la materia informe ya existía, estaba en acto; y esto implica duración, pues el término de la creación es el ser en acto. Además, lo mismo que es acto, es forma. Por lo tanto, decir que existía la materia sin forma, es decir que existe el ser en acto sin acto; y esto es contradictorio.

Tampoco puede decirse que tuvo alguna forma común y que después se le superpusieron formas diversas con las cuales se produjo la diversificación [c]. Pues esto es lo mismo que sostenían los antiguos naturalistas al decir que la materia prima era un cuerpo en acto, como fuego, aire, agua o algún cuerpo intermedio. De todo lo cual no se concluía sino que hacer era alterar [7]. Porque como aquella forma ya existente colocaba al ser en acto en el género de la sustancia haciendo que fuese algo, se concluía que la forma superpuesta no colocaba al ser en acto, sino que lo colocaba en *este* acto, que es lo propio de la forma accidental. De esta manera, las formas siguientes eran accidentes, pues no eran producto de la generación, sino de la alteración. Por lo tanto, hay que decir que la materia prima no fue creada completamente informe ni tampoco con una forma común, sino con formas diversificadas.

De este modo, si el estado informe de la materia prima se refiere a la condición de la materia prima, que, en cuanto tal, no tiene forma alguna, entonces el estado informe de la materia no precedió en el tiempo a su formación o diversificación, como decía Agustín, sino sólo en el origen o naturaleza de la misma manera que la potencia es anterior al acto y la parte al todo.

Por otra parte, otros Santos (Padres) toman el estado informe no como algo que excluye toda forma, sino como algo que excluye la proporción y la armonía que ahora hay en lo creado. En este sentido dicen que el estado informe de la materia corporal precedió en la duración a su formación. Por eso Agustín en algo concuerda con ellos y en algo discrepa, como, se demostrará más adelante (q.69 a.1; q.79 a.2).

Con respecto al texto del Gén 1,2, la ausencia de proporción [8], por la que se decía que el estado de lo creado era informe, era triple. Pues al cuerpo totalmente transparente, el cielo, le faltaba la belleza de la luz. Por eso se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* A la tierra le faltaba una doble belleza: la de estar libre de las aguas, por eso se dice que estaba *deshabitada,* o que era *invisible,* puesto que no se podía ver cómo era por estar cubierta de agua.

La otra belleza, la presencia de hierbas y plantas; por eso se dice que estaba *vacía,* o *sin componer,* sin ornamentación, según otra versión. De este modo, al enviar dos naturalezas creadas, el cielo y la tierra, había sido declarado el estado

7. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a12): S. Th. lect.8 n.2; c.8 n.1 (BK 191a23): S. Th. lect.14 n.2. 8. Original latino: *Formositas.* Esta palabra, que figura como raíz de *fermosura-hermosura* (belleza), proviene de *forma.* Su contrario es *informitas* (ausencia de forma) pero no *deformitas* (formas mal hechas: contrahecho). *Formositas deesse* puede ser traducido por *ausencia de proporción,* cuyo contenido se explícita diciendo *estado informe.* El *estado informe* precisa la obra de distinción-separación (diversificación). El resultado de dicha obra es la *presencia de formas,* cuya *proporción* da lugar a la *armonía.* Por eso, a la *proporción de formas* suele denominársele *formositas*-fermosura-hermosura-belleza *(Pulchrum-Pulchritudo).* Es el equivalente al griego *kosmos,* cuya palabra ha llegado, por derivación, a *cosmética* (hoy equivalente a «productos de belleza»). *(N. del T.)*

c. Desde las categorías hilemórficas aristotélicas ya se había desechado la posibilidad de una *materia prima* existente con anterioridad de tiempo a la forma (cf. *Introducción* 2.1); ahora se precisa que aquella materia no podía estar informada por una forma común: ello constituiría un ser sustancial en sí mismo que no podría ser objeto más que de mutaciones accidentales. Por eso, concluirá, se debe afirmar que la materia prima no estaba, al ser creada, destituida del todo de forma ni con una forma común, *sino con formas ya distintas.*

informe del cielo al decir: *Las tinieblas cubrían el abismo* (en *cielo* se incluye el aire); y también había sido declarado el estado informe de la tierra al decir: *La tierra estaba deshabitada y vacía.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En este texto, *tierra* es entendida por Agustín de manera distinta a como la entienden otros Santos (Padres), ya que Agustín quiere que en ese texto tierra y agua signifiquen lo mismo que materia prima. Pues Moisés no podía explicar a aquel rudo pueblo la materia prima más que con semejanzas tomadas de cosas conocidas. De ahí que la exprese bajo múltiples semejanzas, no llamándola sólo agua o sólo tierra, para que no pareciera que la realidad de la materia prima fuese sólo agua o sólo tierra. Sin embargo, guarda semejanza con la tierra en cuanto que se asienta bajo la forma; y con el agua en cuanto que se adapta a muchas formas. Y en este sentido decimos que la tierra estaba *deshabitada* y *vacía* o *invisible* y *sin componer* porque la materia se conoce por la forma (de ahí que, considerada en cuanto tal, sea llamada invisible y deshabitada); y su poder se colma por la forma (de ahí que Platón[9] diga que la materia es *lugar).* Los otros Santos (Padres), por su parte, por tierra entienden el mismo elemento tierra, que, en cuanto tal, según ellos y como se dijo (sol.), era informe.

2. *A la segunda hay que decir:* La naturaleza produce el efecto en acto extrayéndolo del ser en potencia; de este modo, es necesario que, en su acción, la potencia preceda temporalmente al acto, y el estado informe a su formación. Pero Dios produce el ser en acto de la nada; y de este modo puede producir, por la grandeza de su poder, algo totalmente completo.

3. *A la tercera hay que decir:* El accidente, por ser forma, es un determinado acto; y la materia, por lo que es, es ser en potencia. De ahí que sea más contradictorio que haya materia sin forma que accidente sin sujeto.

4. *A la cuarta hay que decir*[10]*:* Si, según otros Santos (Padres), el estado informe precedió temporalmente a la formación de la materia, no se debió a la incapacidad de Dios, sino a su sabiduría, a fin de conservar el orden en las cosas pasando de lo imperfecto a lo perfecto.

5. *A la quinta hay que decir:* Algunos antiguos naturalistas[11] mantuvieron la existencia de la confusión excluyendo toda diversificación. Anaxágoras[12], por su parte, sostuvo que sólo el entendimiento estaba diversificado y sin mezcla. Pero antes de la obra de diversificación, la Sagrada Escritura pone una múltiple diversificación (Gén 1,1-2). La primera, la del cielo y de la tierra (con lo cual queda resaltada la diversificación material, como veremos más adelante (a.3 q.68 a.1 ad 1) cuando dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* La segunda, la diversificación de los elementos en cuanto a sus formas, en cuanto que da los nombres de cielo y tierra. No nombra el aire y el fuego, porque para aquella ruda gente a la que hablaba Moisés ya no resultaba tan evidente que sean cuerpos como lo son la tierra y el agua. Aunque Platón, tal como nos refiere Agustín (VIII *De Civ. Dei*[13]*), por aire indicaba el espíritu del Señor* (porque también el aire es llamado espíritu) y por fuego indicaba el *cielo* (que, se dice, era de naturaleza ígnea). Pero Rabí Moisés[14][d], que en otras cosas concuerda con Platón, dice que por fuego se indican las tinieblas, porque en su propia esfera, y según su estimación, el fuego no luce. Pero esto parece más inadecuado que lo anterior, porque en la Sagrada Escritura el espíritu del Señor no suele indicar más que el Espíritu Santo. Y se dice que se desliza sobre las aguas, pero no corporalmente, sino como la voluntad del

9. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.2 n.2 (BK 209b11): S. Th. lect.3 n.4. Cf. PLATÓN, *Timeo* § 26 (DD 179). [52 b]. 10. La respuesta se da a las objeciones incluidas en el *sed contra.* Allí figura como *ad primum, ad secundum.* Para guardar la correlación las hemos enumerado como *cuarta* y *quinta,* pues sin explicación podría confundir. *(N. del T.)* 11. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.2 (BK 187a29): S. Th. lect.8 n.4. 12. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.5 n.5 (BK 256b25): S. Th. lect.1 n.4. 13. C.11: ML 41,236. 14. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213).

d. Con este nombre menciona Sto. Tomás habitualmente al filósofo judío Moisés *Maimónides.*

artista ante la materia que quiere moldear.

La tercera diversificación se indica por el lugar. Porque la tierra estaba debajo de las aguas, que la hacían invisible; en cambio el aire, que es el sujeto de las tinieblas, se dice que estaba sobre las aguas, por aquello de: *Las tinieblas cubrían el abismo.* Lo que quedaba por diversificar, lo trataremos más adelante (q.69).

ARTÍCULO 2

¿Hay o no hay para todos los cuerpos una sola materia en estado informe? [e]

In Sent. l.2 d.12 a.1; *Cont. Gentes* 2,16; *In Metaphys.* 8, lect.4; 10 lect.12; *De Caelo* 1. lect.6.

Objeciones por las que parece que hay una sola materia en estado informe para todos los cuerpos:

1. Dice Agustín en XIII *Confess.*[15]: *Observo dos cosas en lo que hiciste: una formada y otra informe;* esta última dice que es *la tierra invisible y sin componer,* indicando que ésta es la materia de las cosas corporales. Por lo tanto, una es la materia de todos los cuerpos.

2. Más aún. El Filósofo, en el V *Metaphys.* [16], dice que lo que es uno en el género es también uno en la materia. Pero todos los cuerpos coinciden en el género de cuerpo. Por lo tanto, una es la materia de todos los cuerpos.

3. Todavía más. A diversos actos, diversas potencias; a acto único, potencia única. Pero una es la forma de todos los cuerpos: la corporeidad. Por lo tanto, una es la materia de todos los cuerpos[f].

4. Por último. La materia, considerada en sí misma, sólo está en potencia. Pero la diversificación se hace por las formas. Por lo tanto, considerada en sí misma, una es la materia de todos los cuerpos.

En cambio, como se dice en I *De Generat.* [17], aquellas cosas que coinciden en la materia son intercambiables y, recíprocamente, son agentes y pacientes de sus acciones. Pero los cuerpos celestes y los de aquí abajo no guardan tal reciprocidad. Por lo tanto, su materia no es una.

Solución. *Hay que decir:* Los filósofos han mantenido diversas opiniones sobre este problema. Pues Platón y todos los filósofos anteriores a Aristóteles [18] sostuvieron que todos los cuerpos estaban constituidos por una naturaleza que comprendía cuatro elementos. Por eso, como los cuatro elementos se dan en una materia, como manifiesta su mutua generación y corrupción, consecuentemente se deducía que una era la materia de todos los cuerpos. El hecho de que algunos cuerpos fueran incorruptibles, Platón lo atribuía no a la condición de la materia, sino a la voluntad del artífice, esto es, Dios, que dice a los cuerpos celestes: *Por naturaleza sois disolubles, pero por mi voluntad indisolubles, porque mi voluntad es superior a vuestro vínculo.* Esta opinión la rechaza Aristóteles [19] por los movimientos naturales de los cuerpos. Pues, como el cuerpo celeste tiene un movimiento natural diverso del movimiento natural de los elementos, se deduce que su naturaleza es distinta de la naturaleza de los cuatro elementos. Y así como el movimiento circular, propio del cuerpo celeste, carece de oposición, y los movimientos de los elementos son contrarios entre sí, como el subir y el bajar, así también el cuerpo celeste no tiene oposición, y los cuerpos elementales sí, y porque la corrupción y la generación parten de realidades opuestas, se deduce

15. C.12: ML 34,831. 16. ARISTÓTELES, 4 c.6 n.7 (BK 1016a24): S. Th. lect.7 n.861. 17. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 322b18): S. Th. lect.18.19. 18. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.4 n.1 (BK 187a12): S. Th. lect.8 n.4. 19. Cf. ARISTÓTELES, *De Caelo* 1 c.2 n.10 (BK 269a30): S. Th. lect. 4 n.9.

---

e. Sobre el contenido de este artículo, cf. *Introducción 2.2.* Este artículo significa un esclarecimiento del art. 1: aparentemente la *materia informe primordial,* según la letra del Génesis, sería común a todos los cuerpos creados; unos argumentos de razón, fundados en una física de la generación y en una astronomía hoy totalmente superada, conducirán a Sto. Tomás a pronunciarse en contra de la unidad de materia en el universo.

f. En esta dificultad se alude a la opinión de Avicena, *Suff.* 1 c.3. Cf. *In Sent.* d.12 a.1 a.1.

que, por naturaleza, el cuerpo celeste es incorruptible y los elementos no.

Pero, a pesar de esta diferencia entre la corruptibilidad y la incorruptibilidad natural, y atendiendo a la unidad de la forma corporal, Avicebrón[20] sostuvo que una es la materia de todos los cuerpos.

Pero si la forma de la corporeidad fuese la forma por sí misma, a la que se le superpusieran otras formas por las que los cuerpos se distinguen, lo que él dice si sería necesario. Porque aquella forma estaría unida inmutablemente a la materia, y en cuanto a ella, todo cuerpo sería incorruptible, pero la corrupción se daría por exclusión de las siguientes formas, que ya no sería corrupción absoluta, sino en cierto modo, porque debajo de tal privación se mantendría algo que es ser en acto. Esto mismo les ocurría a los antiguos naturalistas, que ponían como sujeto de los cuerpos algún ser en acto, como el fuego, el aire o algo parecido (a.1)[g].

Establecido, pues, que ninguna forma presente en el cuerpo corruptible permanece sin estar sometida a generación o corrupción, necesariamente se deduce que la materia de los cuerpos corruptibles y la de los incorruptibles no es la misma. Pues la materia, por lo que es, está en potencia hacia la forma. Por lo tanto, es necesario que la materia, considerada en sí misma, esté en potencia hacia la forma de todos aquellos cuerpos de los que es materia común. Y por una forma se convierte en acto sólo con respecto a dicha forma. Con respecto a todas las demás formas se mantiene en potencia. Y esto no se anula a pesar de que una de las formas sea más perfecta y contenga toda la capacidad de las demás. Porque la potencia, en cuanto tal, es indiferente ante lo perfecto y ante lo imperfecto; de ahí que, al encontrarse en una forma imperfecta, está en potencia hacia la forma perfecta; y al revés.

Y así también la materia: en cuanto que está bajo la forma de un cuerpo incorruptible, al mismo tiempo está en potencia hacia la forma de un cuerpo corruptible. Y como no la tiene en acto, al mismo tiempo está sometida a la forma y a su privación; porque para aquello que está en potencia hacia la forma, carecer de forma es privación. Esto es lo propio del cuerpo corruptible. Por lo tanto, es imposible que, por naturaleza, la materia del cuerpo corruptible y la del incorruptible sea una.

Sin embargo, tampoco hay que decir, como se figura Averroes[21], que el mismo cuerpo celeste es la materia del cielo, un ser en potencia hacia un *donde* y no para el *ser;* y que su forma es la sustancia separada que se une a ella como motor. Porque es imposible poner algún ser en acto sin que o todo él sea acto y forma, o tenga acto o forma. Por lo tanto, excluida intelectualmente la sustancia separada aducida como motor, si el cuerpo celeste no existe teniendo forma, que consiste en estar compuesto de forma y sujeto de la forma, se deduce que todo él es forma y acto. Todo cuerpo así es entendido en acto[h]; lo cual no puede decirse del cuerpo celeste por ser sensible.

20. *Fons Vitae,* tr.1 c.17 (BK 21.20; 22.10).

21. *De Subst. Orbis.* c.3 (9,9A).

---

g. El mismo fondo de argumentación que hemos encontrado en el artículo anterior, cf. *nota* c.

h. Sto. Tomás ha rechazado la opinión de Averroes, que sostenía que los cuerpos celestes no estaban compuestos de materia y forma: eran *materia* relativamente a una forma espiritual que era el espíritu motor de éstos o su alma. Sto. Tomás no podía admitir que una realidad en acto, como son claramente los cuerpos celestes, jugaran el papel de materia respecto a una forma sustancial: una forma que se añadiese a una sustancia ya constituida no podía ser más que una forma accidental. Pero, con ocasión de esta discusión, Sto. Tomás *inventa* un argumento desconocido de Aristóteles: los cuerpos celestes deben estar compuestos de materia y de forma en su misma sustancia, porque, si la sustancia de éstos fuera puro acto o pura forma, serían inteligibles en acto y no sensibles. Este razonamiento lo usa repetidamente Sto. Tomás respecto del hombre, los ángeles y Dios, y proviene de Aristóteles; pero la aplicación a los cuerpos celestes es un hallazgo de Sto. Tomás (lo usará también en *De subst. sep.* c.8 n.86; *In Physic.* 8 lect.21 n.1153; *De coelo* 1 lect.6 n.63). Para comprender mejor este razonamiento digamos que la composición de materia y forma tiene tres aplicaciones metafísicas en Sto. Tomás: sirve en primer lugar para interpretar las transformaciones sustanciales en los cuerpos corruptibles; además para explicar la multiplicidad de los individuos corporales dentro de una misma especie,

Por lo tanto, hay que concluir que la materia del cuerpo celeste, considerada en sí misma, no está en potencia más que hacia aquella forma que posee. No importa, para nuestro caso, lo que es, bien sea alma o cualquier otra cosa (q.70 a.3). Por eso, aquella forma completa aquella materia, porque de ninguna manera permanece en ella la potencia hacia *ser,* sino sólo hacia el *dónde,* como afirma Aristóteles[22]. De este modo, la materia del cuerpo celeste y la de los elementos no es la misma, a no ser analógicamente, esto es, en cuanto que coinciden en la razón de potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín aquí sigue la opinión de Platón que no admitía un quinto elemento[23]. O también hay que decir: La materia informe es una con unidad de orden, como todos los cuerpos son uno en el orden de la criatura corpórea.

2. *A la segunda hay que decir:* Si el género se considera en sentido físico, los seres corruptibles y los incorruptibles no están en el mismo género debido al diverso modo de la potencia que se da en ellos, tal como se dice en X *Metaphys.*[24] Por otra parte, considerándolo lógicamente, uno es el género de todos los cuerpos, debido a la única razón de corporeidad[i].

3. *A la tercera hay que decir:* La forma de la corporeidad no es una en todos los cuerpos, debido a que no es distinta de las formas por las que los cuerpos se distinguen, tal como ya se dijo (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* Como la potencia tiende al acto, el ser en potencia se diversifica por el hecho mismo de estar ordenado a un acto diverso, como la vista al color y el oído al sonido. De ahí que, por lo mismo, la materia del cuerpo celeste sea distinta de la materia del elemento; es decir, porque no está en potencia hacia la forma del elemento.

ARTÍCULO 3

El cielo empíreo, ¿fue o no fue creado junto con la materia informe? [j]

In Sent. 1.2 d.11 q.2 a.1-3.

Objeciones por las que parece que el cielo empíreo no fue creado junto con la materia informe:

1. El cielo empíreo, si es algo, es necesario que sea cuerpo sensible. Todo cuerpo sensible es movible. No obstante, el cielo empíreo no es movible; porque su movimiento debería percibirse por el movimiento de algún cuerpo visible; lo cual no se da. Por lo tanto, el cielo empíreo no es algo creado juntamente con la materia informe.

2. Más aún. Dice Agustín en el III

22. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 11 c.2 n.4 (BK 1069b26): S. Th. l.12 lect.2 n.2437. 23. Original latino: *non ponentis quintam essentiam.* La traducción literal sería: *que no establece la quinta esencia.* La Real Academia admite el término *quintaesencia* y *quintaesenciar,* con el sentido de refinamiento, extracto de algo (y sus acciones verbales). No creemos que traduzca el sentido original propio del latín medieval académico. *(N. del T.)* 24. ARISTÓTELES, 9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. Th. 1.10 lect.12 n.2136.

---

y, finalmente, impide que los seres corporales puedan ser inteligibles en acto: debido a la materia son sensibles en acto, pero inteligibles en potencia, y no pueden ser entendidos por el hombre más que por la intervención del entendimiento agente que *ilumina los fantasmas* (cf. *Summa Theol.* 1 q.54 a.4; q.79 a.3; *Cont. Gentes* 2,77; *De spirit. creat.* a.9; *Q. de anima* a.4; *Compend. theol.* c.83). Cf. sobre este particular, Th. LITT, *Les corps célestes dans l'univers de Saint Thomas d'Aquin* p.57.

i. Hay predicados genéricos que son unívocos desde la perspectiva de la lógica, y equívocos para los físicos y metafísicos: es el caso del género *cuerpo* cuando se predica de los cuerpos celestes y de los cuerpos inferiores. Es unívoco para la lógica, que los considera a ambos bajo la formalidad de ser sensibles y extensos; pero en la física y metafísica el predicado *cuerpo* es equívoco, porque se requeriría para la univocidad la unidad de materia en ambos y la posibilidad de generación y corrupción mutua (cf. *In Boet. de Trin.* 1 q.2 a.2; *In Metaphys.* 5 lect.22 n.1125-1127).

j. El cielo empíreo tiene a su favor sólo razones de orden teológico o exegéticas. Venía concebido como una cubierta material superpuesta y rodeando a todo el resto de sistemas de esferas.

De Trin. [25]*: Los cuerpos de aquí abajo están regidos, en un cierto orden, por los de allí arriba.* Por lo tanto, si el cielo empíreo es el cuerpo de más arriba, es necesario que tenga alguna influencia sobre estos de aquí abajo. Pero esto no parece ser así; de modo especial si se establece que es inmóvil, pues ningún cuerpo se mueve si no es movido. Por lo tanto, el cielo empíreo no ha sido creado juntamente con la materia informe.

3. Todavía más. Si se dice[26] que el cielo empíreo es lugar de contemplación no destinado a efectos naturales, hay que replicar: Agustín dice en IV *De Trin.*[27]*: Nosotros, en cuanto que captamos algo eterno con la mente, no estamos en este mundo.* Por lo cual, queda patente que la contemplación eleva la mente sobre lo corporal. Por lo tanto, para la contemplación no es pensable un lugar corpóreo.

4. Por último. Entre los cuerpos celestes se encuentra algún cuerpo en parte transparente y en parte luminoso: *el cielo sideral.* Se encuentra también algún cuerpo totalmente transparente, que algunos[28] llaman *cielo acuoso* o *cristalino.* Por lo tanto, si hay algún otro cielo más arriba, es necesario que sea totalmente luminoso. Pero esto no puede ser; porque, de ser así, el aire continuamente estaría iluminado, y nunca sería de noche. Por lo tanto, el cielo empíreo no ha sido creado juntamente con la materia informe.

En cambio está lo que Estrabón[30] dice comentando aquello de: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* a saber: *Cielo no significa el firmamento visible, sino el empíreo, esto es, ígneo.*

Solución. *Hay que decir:* El cielo empíreo no se encuentra establecido más que por las autoridades de Estrabón[k] y de Beda, y también por la de Basilio[l]. (Y al establecerlo coinciden en algo, y es en que se trata del lugar de los bienaventurados. Pues dice Estrabón[30], y también Beda[31], que *nada más acabado de hacer fue llenado de ángeles.* También Basilio en el II *Hexaem.*[32] dice: *Así como los condenados son arrojados a las más oscuras tinieblas, así también el premio para las que resplandecieron por sus obras se encuentra en aquella luz que está fuera del mundo, donde los bienaventurados disfrutan en paz de su morada.*

Sin embargo, hay diferencia entre ellos en cuanto a la razón de establecer el cielo empíreo. Pues Estrabón y Beda ponen el cielo empíreo porque el firmamento por el que entienden el cielo sideral, no fue creado en el principio, sino al segundo día. Basilio, por su parte, lo sitúa para que no parezca que Dios, sin más, empezó su obra creadora con las tinieblas, por lo cual los maniqueos blasfeman llamando al Dios del Antiguo Testamento dios de las tinieblas.

Pero estas razones no son de mucho peso. Pues la cuestión sobre el firmamento, del que se lee que fue hecho el segundo día, ha sido resuelta de otra manera por Agustín y otros Santos. Y la cuestión sobre las tinieblas se resuelve, según Agustín[33], diciendo que el estado informe (indicado con las tinieblas) no precedió a la formación en la duración, sino en el origen. Según otros[34], como las tinieblas no son criaturas, sino privación de luz, evidencia la sabiduría divina que las produjo de la nada, primero en un estado imperfecto y, después, llevándolas al perfecto.

De modo más apropiado puede tomarse la razón de todo esto a partir de la misma condición de gloria. Pues en el premio futuro se espera una doble gloria: la espiritual y la corporal, y no sólo

25. C.4: ML 42,873. 26. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.2 a.5 (BO 27,54). 27. C.20: ML 42,907. 28. Cf. infra q.68 a.2.4. 29. Cf. *Glossa ordin.* a *Gén.* 1,1 (1,23F). 30. Ib. l.c. nota 29. 31. *Hexaëm.* l.1 a *Gén.* 1,6: ML 91,18. 32. MG 29,41. 33. Cf. *Contra Adv. Legis et Proph.* l.1 c.8: ML 42,609. 34. Cf. BEDA, l.c. nota 31.

---

k. Se refiere a Walfrido Estrabón, monje benedictino muerto en el 849. Cf. su obra *Glossa ordinaria:* ML 113,69.

l. S. Basilio, habla en general de un infierno tenebroso y de un cielo luminoso, sin establecer ninguna distinción entre un cielo empíreo y los otros cielos, y sin usar la palabra *empíreo.* En su homilía primera *In Hexaëmeron* (MG 29,13) se encuentra la idea de un cielo anterior al origen del mundo, mientras que el firmamento o cielo de estrellas fue creado el segundo día. Tampoco en este texto se usa la palabra *empíreo.*

para los cuerpos humanos que serán glorificados, sino para la misma renovación de todo el mundo. La gloria espiritual empezó desde el mismo principio del mundo con la bienaventuranza de los ángeles, cuya igualdad ha sido prometida a los santos (Lc 20,36). Por eso, también fue conveniente que, desde el principio; la gloria corporal empezara en algún cuerpo; que también desde el principio no estuviera sometido a la corrupción y a la mutabilidad, y que fuera totalmente luminoso. Tal como se espera para toda criatura corporal después de la resurrección. Por eso, aquel cielo es llamado empíreo, esto es, ígneo, y no por el ardor, sino por el esplendor.

Hay que tener presente que Agustín, en el X *De Civ. Dei*[35][m], dice que Porfirio *distinguía los ángeles de los demonios, atribuyendo a los demonios los lugares aéreos, y a los ángeles los etéreos o empíreos.* Pero Porfirio, como platónico que era, estimaba que el cielo sideral era ígneo; y por eso lo llamaba empíreo o etéreo, en cuanto que *éter* significa *llamarada,* y no en cuanto que significa velocidad del movimiento, como dice Aristóteles[36]. Dejamos constancia de todo esto para que no se piense que Agustín hablaba del cielo empíreo en el sentido del que hablan ahora los modernos[37].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los cuerpos sensibles son móviles por el mismo estado del mundo, porque por el movimiento de la criatura corporal se multiplican los elegidos. Pero en la definitiva consumación de la gloria acabará el movimiento de los cuerpos. Así convino que fuese desde el principio la disposición del cielo empíreo.

2. *A la segunda hay que decir:* Es bastante probable que, según algunos[38], el cielo empíreo, destinado para ser estado de gloria, no influyera en los cuerpos de aquí abajo, que están bajo otro orden, como es el hecho de estar ordenados al desarrollo natural de las cosas. Sin embargo, mucho más probable parece, si se dice que, así como los ángeles mayores, asistentes, influyen sobre otros, enviados, aunque, como dice Dionisio[39], aquellos no son enviados; así también el cielo empíreo influye sobre los cuerpos que se mueven aunque aquél no se mueva. Por esto puede decirse que imprime en el primer cielo que se mueve no algo que por el movimiento se traslade y cambie, sino algo fijo y estable, como puede ser el poder conservar y causar, o algo parecido propio de su dignidad [n].

3. *A la tercera hay que decir:* Para la contemplación se designa un lugar corpóreo, no por necesidad, sino por congruencia, como la luminosidad exterior le corresponde a la interior. Por eso dice Basilio[40]: *El que concede el espíritu, no podía estar acurrucado en las tinieblas, sino que su morada más digna está en la luz y en la alegría.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice Basilio en II *Hexaem.*[41]*: Nos consta que el cielo fue hecho redondo y cerrado, espeso y resistente, capaz de separar lo de dentro y lo de fuera. Por eso fue necesario que detrás de él quedara una región oscura, sin luz, a la que no llega su fulgor.* Pero, porque el cuerpo del firmamento, aun cuando sea sólido es, sin embargo, transparente que no obstaculiza la luz (cosa que resulta evidente por el hecho que nosotros podemos ver la luz de las estrellas a pesar de los cielos intermedios); puede decirse, en en cambio, que el cielo empíreo tiene luz no condensada, capaz de emitir

35. C.9: ML 41,287. 36. ARISTÓTELES, *De Caelo,* 1, c.3 n.6 (BK 270b20): S. Th. lect.7 n.7; *Meteor.* 1, c.3 n.4 (BK 339b21): S. Th. lect.3 n.5. 37. Referido a las opiniones de ESTRABÓN y de BEDA que acaba de exponer. 38. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.2 a.5 (BO 27,54). 39. *De Cael. Hier.* c.13 § 3: MG 3,301. 40. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,41. 41. Ib.

m. Se cita aquí a S. Agustín no para apoyar la existencia del cielo empíreo, sino para mostrar que esta palabra no tenía aún en S. Agustín el mismo sentido que se le daba en el s. XIII.

n. En este punto de la influencia del cielo empíreo en los cuerpos inferiores se da una evolución en el pensamiento de Sto. Tomás: en *In Sent. 2* d.2 q.2 a.3 se pronuncia por la no influencia del cielo empíreo sobre los cuerpos inferiores. En este artículo de la *Suma* y en *Quodl.* 6 q.11 a.1 se inclina por algún tipo de influencia. Curioso notar que en el *Quodlibeto 6* él mismo declara haber pensado de otra forma en otro momento: *Hoc mihi aliquando visum est.*

rayos, como el sol, pero de forma más sutil. O que tiene el resplandor de la gloria, que no guarda parecido con la claridad natural.

ARTÍCULO 4

El tiempo, ¿fue o no fue creado juntamente con la materia informe? [o]

In Sent. l.2 d.12 a.5.

Objeciones por las que parece que el tiempo no fue creado juntamente con la materia informe:

1. Hablándole a Dios, dice Agustín en XII *Confess.*[42]: *Observo que hiciste dos cosas no sometidas al tiempo;* se refiere a la materia prima corporal y a la naturaleza angélica. Por lo tanto, el tiempo no fue creado juntamente con la materia informe.

2. Más aún. El tiempo está dividido en día y noche. Pero en el principio no había ni día ni noche; los hubo después, cuando *Dios separó la luz de las tinieblas.* Por lo tanto, en el principio no había tiempo.

3. Todavía más. El tiempo es el número del movimiento del firmamento; que fue hecho, tal como se lee, el segundo día. Por lo tanto, en el principio no había tiempo.

4. Y también. El movimiento es anterior al tiempo. Así, pues, entre las cosas creadas se debería contar con mayor motivo antes el movimiento que el tiempo.

5. Por último. Así como el tiempo es una medida extrínseca, así también lo es el lugar. Por lo tanto, no hay mayor motivo para contar entre las cosas creadas antes el tiempo que el lugar.

En cambio está lo que dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[43]: La criatura espiritual y la corporal fueron creadas *al principio del tiempo.*

Solución. *Hay que decir:* Generalmente se dice[44] que fueron cuatro las primeras cosas creadas: la naturaleza angélica, el cielo empíreo, la materia corporal informe y el tiempo. Pero hay que tener presente que esto no responde a la opinión de Agustín. Pues Agustín[45] dice que dos fueron las primeras cosas creadas: la naturaleza angélica y la materia corporal; no menciona para nada el cielo empíreo. Además, estas dos, la naturaleza angélica y la materia informe, preceden a la formación no en duración, sino en naturaleza[p]. Y de la misma manera que en naturaleza preceden a la formación, también al movimiento y al tiempo. Por eso el tiempo no puede ser enumerado juntamente con aquellas dos.

Aquella enumeración es válida según la opinión de otros Santos[46], los cuales establecen que el estado informe de la materia precede en la duración a la formación; y entonces, resulta necesario que en aquella duración se ponga algún tiempo, de otro modo faltaría la medida de dicha duración.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Esto lo dice Agustín por el hecho de que la naturaleza angélica y la materia informe preceden al tiempo en el origen o naturaleza.

42. C.12: ML 32,831. 43. L.1 c.1: ML 34,247. 44. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.1.[a] (BO 39,307). 45. *Confess.* l.12 c.12: ML 32,831. 46. Cf. supra a.1.

o. La razón de este artículo ya está indicada en la *nota a* de esta cuestión. Ayudará a comprender mejor este artículo la lectura del art.3 de la cuestión 46 de la primera parte de la *Suma:* en ese artículo se reseñan tres interpretaciones del *en el principio,* que quieren salir al paso de otros tantos errores sobre la creación. La última de las interpretaciones reseñadas dice así: «otros dijeron que las cosas corpóreas fueron creadas por Dios por mediación de las criaturas espirituales; y contra este error se expone el texto *En el principio creó Dios el cielo y la tierra,* en el sentido de que las creó todas antes de que existiese nada. Cuatro cosas se supone que fueron creadas simultáneamente: el cielo empíreo, la materia corporal, significada por la tierra, el tiempo y la naturaleza angélica». Afirmar la creación del tiempo de este modo, significa poner de manifiesto la *temporalidad* inherente a todo lo creado.

p. Se da la recta explicación del pensamiento de S. Agustín, precisando que entre la creación de los ángeles y la materia informe, por una parte, y la formación no hay una duración temporal, sino de naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como, según algunos santos, en cierto modo la materia era informe y después fue formada, así también el tiempo en cierto modo fue informe y después formado y distinguido entre día y noche.

3. *A la tercera hay que decir:* Si el movimiento del firmamento no empezó ya desde el principio, entonces el tiempo que precedió no era el número del movimiento del firmamento, sino de cualquier movimiento primero. Pues sucede que el tiempo es el número del movimiento del firmamento en cuanto que este movimiento es el primero de los movimientos. Si hubiera otro movimiento anterior, su medida sería el tiempo, porque todas las cosas se miden por lo primero de su género. Por lo tanto, hay que decir necesariamente que ya al principio hubo algún movimiento, al menos por lo que respecta a la sucesión conceptual y afectiva en la mente angélica [q]. Además, el movimiento no se entiende sin tiempo; pues el tiempo no es otra cosa que *el número de lo anterior y de lo posterior en el movimiento.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Entre las primeras cosas creadas se cuentan las que guardan relación general con las cosas. De este modo, debió ser contado el tiempo, que tiene razón de medida general; pero no el movimiento, que está relacionado sólo con el sujeto móvil.

5. *A la quinta hay que decir:* El lugar está comprendido en el cielo empíreo que lo abarca todo. Y porque el lugar pertenece a lo permanente, fue creado todo a un tiempo. Pero el tiempo, que no es permanente, fue creado a su comienzo; del mismo modo que, al hablar del tiempo, nada puede ser tenido en acto más que el *ahora* [r].

CUESTIÓN 67

Sobre la obra de diversificación en cuanto tal

Siguiendo el plan trazado, hay que adentrarse ahora en el estudio sobre la obra de diversificación en cuanto tal. En primer lugar, lo referente al primer día; después, lo referente al segundo día; por último, lo referente al tercer día. La cuestión sobre lo referente al primer día plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Puede o no puede aplicarse propiamente la luz a los seres espirituales?—2. La luz corporal, ¿es o no es cuerpo?—3. ¿Y cualidad?—4. ¿Fue o no fue conveniente que la luz fuera hecha en el primer día?

q. El tiempo es la medida del movimiento; pero el movimiento se entiende también en un sentido muy general, como paso de la potencia al acto. Esto se da en los ángeles en el mismo instante de su creación: «es indudable que la creación es instantánea y que en los ángeles lo es también el movimiento del libre albedrío, ya que no necesitan ningún raciocinio, según hemos dicho (q.58 a.3). Por consiguiente, nada se opone a que un mismo instante sea a la vez el término de la creación y el del movimiento» *(Summa Theol.* 1 q.63 a.3). Otro texto esclarece también el pensamiento de Sto. Tomás al respecto: «la criatura angélica tuvo desde el principio de su creación la perfección que corresponde a su naturaleza, pero no la que debe adquirir por su operación» (q.62 a.1 ad 2); esto supone que Dios no crea sólo para participar el propio ser, sino también para comunicar su bondad (cf. q.65 a.2), pero para participar formalmente en su bondad deben poder tender a él, y no se tiende a Dios sin algún tipo de movimiento *(sucesión de conceptos o afectos).* Cf. también q.10 a.5.

r. Este pensamiento se explicita en la q.46 a.3 ad 3: «nada es hecho sino en cuanto existe, y del tiempo no existe sino el momento presente. Luego del tiempo no puede hacerse más que algún momento presente. Y esto, no en el sentido de que en el primer instante mismo haya tiempo, *sino en cuanto que desde ese primer instante comienza el tiempo».*

ARTÍCULO 1

Luz, ¿es o no es dicho en sentido propio de los seres espirituales? [a]

In Sent. l.2 d.13 a.2; *In Io.* c.1 lect.3.

Objeciones por las que parece que *luz* es dicho en sentido propio de los seres espirituales:

1. Dice Agustín en IV *Super Gen. ad Hit.*[1]: (En los seres espirituales) *la luz es mejor y más auténtica; Cristo no es llamado luz en el mismo sentido que es llamado piedra; pues luz lo es en sentido propio; piedra, en sentido figurado.*

2. Más aún. Dionisio, en el c.4 *De Div. Nom.*[2], coloca *Luz* entre los nombres inteligibles de Dios. Pero los nombres inteligibles son aplicados propiamente a los seres espirituales. Por lo tanto, la luz se aplica con propiedad a los seres espirituales.

3. Todavía más. Dice el Apóstol en Ef 5,13: *Todo lo que se manifiesta es luz.* Pero la manifestación es más propia en los espirituales que en los corporales. Luego también la luz.

En cambio está el hecho de que Ambrosio, en el libro *De Fide*[3], coloca *esplendor* entre los nombres que se dan a Dios en sentido metafórico.

Solución. *Hay que decir:* De un nombre cualquiera conviene tener presente dos aspectos: su sentido original y el sentido con el que se usa. Un ejemplo claro lo tenemos en la palabra *visión,* cuyo sentido original indicaba el sentido de la vista; pero por la dignidad y certeza de ese sentido, la palabra se ha extendido, con el uso, para indicar todo conocimiento que se tiene por los sentidos. (Así decimos: *Mira cómo sabe, mira cómo huele, mira qué caliente está);* y también para indicar el conocimiento intelectual. Dice Mt 5,8: *Bienaventurados los limpios de corazón porque verán a Dios.*

Algo parecido puede decirse de *Luz.* Pues, primero, dicho nombre fue instituido para indicar lo que permite que la vista vea; después se empleó para indicar todo aquello que permite cualquier tipo de conocimiento. Por lo tanto, si se toma el nombre *Luz* en el primer sentido, entonces, y tal como dice Ambrosio[4], se aplica metafóricamente a los seres espirituales. Si se toma en el segundo sentido, entonces se aplica con propiedad.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 2

La luz, ¿es o no es cuerpo? [b]

In Sent. l.2 d.13 a.3; *De Anima* l.2 lect.14.

Objeciones por las que parece que la luz es cuerpo:

1. Dice Agustín en el libro *De Lib. Arbit.*[5]: *Entre los cuerpos, la luz ocupa el primer lugar.* Por lo tanto, la luz es cuerpo.

2. Más aún. El Filósofo[6] dice que la luz es una especie de fuego. Pero el fuego es cuerpo. Por lo tanto, la luz es cuerpo.

1. C.28: ML 34,315. 2. §5: MG 3,700: S. Th. lect.4. 2. §5: MG 3,700; S. Th. lect.4. 3. L.2, pról.: ML 16,584. 4. Ib. 5. L.3 c.5: ML 32,1279. 6. ARISTÓTELES, *Top.* 5 c.5 n.11 (BK 134b29).

a. La razón que motiva este artículo es la exégesis de S. Agustín al texto bíblico *hágase la luz, y la luz fue hecha:* Como en el relato de la creación no se hace mención de los ángeles, parece que *literalmente* y en sentido propio esa mención está hecha por la producción de la luz (cf. *In Sent.* d.12 q.1 a.1, dif.3). Esto da pie a Sto. Tomás para precisar los diferentes modos en los que se puede y se suele usar la palabra *luz,* como se lee en el cuerpo del artículo.

b. Cuerpo se ha de entender en sentido aristotélico como una realidad limitada por una superficie, que tiene extensión, tiene su propio espacio y es una substancia. La respuesta de este artículo supone esta idea de cuerpo. Por otra parte, sobre el término *luz (lux)* hemos de remitirnos a las precisiones que encontramos *In Sent. 2* d.13 q.1 a.3: *Lux* se refiere a la luz en cuanto que radica en el sujeto emisor; *Lumen* se usa para indicar aquella luz recibida en un medio transparente en el cual se propaga: *«lux* y *lumen* difieren entre sí como el calor en el sujeto que es cálido por sí mismo y el calor en el objeto calentado por aquél». Sto. Tomás no explicita esta diferencia semántica en estos artículos de la *Suma,* pero en el uso que hace de ambos términos es coherente con la distinción mencionada; por eso indicamos la equivalencia latina de la palabra *luz* en este artículo y los dos siguientes: emplea *lux* en los títulos de los artículos, y en el planteamiento general de las dificultades. Y *lumen* en la solución al problema.

3. Todavía más. Ser llevado, dividido o reflejado es propio de los cuerpos. Todo esto se atribuye a la luz o al rayo de luz. También, los diversos rayos se unen o separan, como dice Dionisio en el c.2 *De Div. Nom.*[7], lo cual también parece que es algo que no le corresponde más que a los cuerpos. Por lo tanto, la luz es cuerpo.

En cambio, dos cuerpos no pueden estar al mismo tiempo en un mismo lugar. Por lo tanto, la luz no es cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la luz sea cuerpo. Y esto es así por un triple motivo. *Primero,* por lo que respecta al lugar. Pues el lugar de cualquier cuerpo es distinto del lugar de otro cuerpo. Tampoco es posible, por naturaleza, que dos cuerpos, cualesquiera que sean, estén al mismo tiempo en un mismo lugar; porque lo contiguo requiere distinción local. *Segundo,* por lo que respecta al movimiento. Pues si la luz fuese cuerpo, la iluminación sería el movimiento local del cuerpo. Pero ningún movimiento local de un cuerpo es instantáneo; porque todo lo que se mueve localmente es necesario que antes llegue al medio que al final. No obstante, la iluminación es instantánea. Tampoco puede decirse que se realiza en un tiempo imperceptible. Porque, en un pequeño espacio, el tiempo podría pasar inadvertido, pero no en un espacio grande, como el que va de oriente a occidente; pues ya cuando el sol está en un punto de oriente, queda iluminado todo el hemisferio hasta el punto opuesto. Y hay algo más a tener presente con respecto al movimiento. Todo cuerpo tiene un movimiento natural determinado; pero el movimiento de la iluminación se extiende a todas partes, tanto en línea recta como circular. Por eso resulta evidente que la iluminación no es el movimiento local de ningún cuerpo. *Tercero,* con respecto a la generación y corrupción. Pues si la luz fuese cuerpo, cuando el aire se oscureciera por falta de iluminación, se seguiría que el cuerpo de la luz se corrompería y que su materia tomaría otra forma. Esto no sucede, a no ser que alguien sostenga que también las tinieblas son cuerpo. Tampoco vemos la materia de la que pueda surgir diariamente un cuerpo capaz de llenar medio hemisferio. Resulta ridículo también decir que por la sola ausencia de iluminación, se corrompa un cuerpo tan inmenso.

Si alguien sostuviera que dicho cuerpo no se corrompe, sino que junto con el sol se acerca y envuelve, ¿quién puede decir que al poner algún cuerpo cerca de una vela queda oscurecida toda la habitación? Tampoco parece que la luz se concentre alrededor de la vela, pues no se ve que allí haya más luz después que antes. Por lo tanto, porque todo esto es contrario no sólo a la razón, sino también al sentido, hay que decir que es imposible que la luz sea cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín toma luz por cuerpo luminoso en acto, es decir, por fuego, que es el más importante de los cuatro elementos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aristóteles llama *luz* al fuego en su propia materia, en la misma medida en que en la materia aérea se denomina *llama* y en la materia terráquea *carbón.* Pero no hay que prestar excesiva atención a los ejemplos que Aristóteles ofrece en sus libros de Lógica, ya que los presenta como probables según la opinión de otros.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo aquello es atribuido a la luz en sentido metafórico; como también puede ser atribuido al calor. Pues, porque el movimiento local es por naturaleza el primero de los movimientos, como se demuestra en VIII *Physic.*[8], usamos nombres correspondientes al movimiento local para indicar la alteración y cualquier otro tipo de movimiento. Al igual que el nombre *distancia,* que, derivando de lugar, se aplica a todos los contrarios, según se dice en X *Metaphys.*[9]

7. § 4: MG 3,641: S. Th. lect.2. 8. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14 n.2. 9. ARISTÓTELES, 9 c.4 n.1 (BK 1055a9): S. Th. lect.5 n.2024.

ARTÍCULO 3

La luz, ¿es o no es cualidad? [c]

In Sent. l.2 d.13 a.3; *De Anima* l.2 lect.14.

Objeciones por las que parece que la luz no es cualidad:

1. Toda cualidad permanece en el sujeto incluso después de desaparecer el agente. Ejemplo: el calor permanece en el agua después de quitarla del fuego. Pero la luz no permanece en el aire una vez retirado el cuerpo que despide luz. Por lo tanto, la luz no es cualidad.

2. Más aún. Toda cualidad sensible tiene su contrario. Ejemplo: lo caliente, lo frío. Lo blanco, lo negro. Pero la luz no tiene su contrario; pues la tiniebla es privación de luz. Por lo tanto, la luz no es una cualidad sensible.

3. Todavía más. La causa es más potente que el efecto. Pues la luz de los cuerpos celestes causa formas sustanciales en los cuerpos de aquí abajo [10]. También da ser espiritual a los colores: los hace visibles. Por lo tanto, la luz no es una cualidad sensible, sino más bien una forma sustancial o espiritual.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro I [11]: *La luz es una determinada cualidad.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos [12] dijeron que la luz en el aire no tiene ser natural, como lo tiene el calor en la pared; sino ser intencional [d], como la semejanza del color en el aire. Pero esto no puede ser así por dos razones. *La primera,* porque la luz adjetiviza al aire, pues lo convierte en luminoso; pero el color no, pues no decimos aire coloreado. *La segunda,* porque la luz tiene su efecto en la naturaleza; por los rayos del sol se calientan los cuerpos. Por su parte, las intenciones no provocan cambios naturales.

Otros [13] dijeron que la luz es la forma sustancial del sol. Pero esto tampoco parece posible, por dos razones. La primera, porque ninguna forma sustancial en cuanto tal es sensible, ya que la esencia es objeto sólo del entendimiento, como se dice en III *De Anima* [14]. Y la luz en cuanto tal es visible. La segunda, porque resulta imposible que lo que en uno es forma sustancial, en otro lo sea accidental; porque a la forma sustancial en cuanto tal le corresponde constituir algo en especie; por eso está presente siempre y en todo. Pero la luz no es la forma sustancial del aire, pues al desaparecer, el aire se corrompería. En consecuencia, no puede ser la forma sustancial del sol.

Por lo tanto hay que decir: Así como el calor es una cualidad activa consecuencia de la forma sustancial del fuego, así también la luz es una cualidad activa consecuencia de la forma sustancial del sol o de cualquier otro cuerpo con luz propia, si es que hay algún otro. Prueba de ello es que los rayos de las diversas

10. Para el fundamento de esta doctrina neoplatónica de la luz, cf. ALBERTO MAGNO, *De Causis et Proc. Univ.* tr.1 c.21 (BO 10,649); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.2 (102rb). 11. *De Fide Orth.* c.8 : MG 94,816. 12. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.13 a.3 q.2 (QR 2,328); ALBERTO MAGNO, *In De An.* l.2 tr.3 c.12 (BO 5,255). 13. Cf. referencias dadas en nota 12. 14. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b28): S. Th. lect.11 n.760.

---

c. Interpretando el pensamiento de Sto. Tomás, la *cualidad* se suele definir como un accidente modificativo o determinativo de la sustancia en sí misma. Se divide en hábito y disposición, *potencia* e impotencia, pasión y *patibilis qualitas,* forma y figura. De esta división nos interesa señalar por su incidencia en el artículo los términos *potencia,* que, a su vez, se califica *activa* cuando un sujeto, en virtud de una cualidad que le es propia, puede causar algún cambio en otro sujeto, de ahí la expresión de *cualidad activa* que se encuentra en este artículo; y *pasión,* que indica la alteración que conduce a la adquisición de una cualidad que conviene a la naturaleza del paciente. Este segundo aspecto está presente en la primera *dificultad* del artículo y en su correspondiente solución (ad 1).

d. La expresión *ser intencional* es un concepto de la gnoseología: *intentio* es la relación existente entre la imagen cognoscitiva del sujeto que conoce y el objeto del cual recibe esa imagen que lo expresa. El ser intencional sólo tiene existencia en las facultades cognoscitivas. Se contrapone así al *ser natural,* que designa la existencia de un objeto en su realidad. Sto. Tomás expresa aquí el pensamiento de una forma que nos permite hacer una paráfrasis para entenderlo mejor: pensando en la percepción del color: el color tiene su ser natural propio en la pared, pero no es ese color materialmente considerado lo que llega al ojo, sino que a través del aire manda una especie de sustituto, una imagen, algo espiritual, intencional. Esta misma entidad intencional atribuyeron a la luz *(lumen)* S. Alberto Magno y S. Buenaventura.

estrellas tienen diversos efectos según las diversas naturalezas de los cuerpos [e].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como la cualidad es consecuencia de la forma sustancial, el sujeto se comporta de manera distinta ante la recepción de la cualidad y ante la de la forma. Pues cuando la materia recibe completamente la forma, también queda firmemente anclada en ella la cualidad que es consecuencia de la forma. Como si el agua se convirtiera en fuego. En cambio, cuando la forma sustancial es recibida incompleta, por cierta incoación, entonces la cualidad permanece algún tiempo, pero no siempre. Como el agua calentada, que vuelve a su estado natural. Pero la iluminación no es producida por algún cambio que se da en la materia al recibir la forma sustancial, como si hubiera alguna incoación de la forma. Por eso la luz no permanece más que estando el agente.

2. *A la segunda hay que decir:* La luz no tiene su contrario en cuanto que es cualidad natural de un primer cuerpo principio de alteración, que está lejos de la contrariedad.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como el calor por su forma sustancial coopera instrumentalmente en la producción de la forma del fuego, así también la luz, en virtud de los cuerpos celestes, coopera instrumentalmente en la producción de formas sustanciales; y también en hacer que los colores sean visibles, en cuanto que es la cualidad del primer cuerpo sensible [f].

ARTÍCULO 4

¿Es o no es conveniente colocar la producción de la luz en el primer día?

Infra q.69 a.1; *In Sent.* l.2 d.13 a.4.

Objeciones por las que parece que no es conveniente colocar la producción de la luz en el primer día:

1. Como se ha dicho (a.3), la luz es una determinada cualidad. La cualidad, al ser un accidente, no tiene razón de ser lo primero, sino, más bien, lo último. Por lo tanto, no debe colocarse en el primer día la producción de la luz.

2. Más aún. Por la luz se distingue el día de la noche. Y esto se debe al sol, que fue hecho el cuarto día. Por lo tanto, no debió colocarse en el primer día la producción de la luz.

3. Todavía más. La noche y el día se producen por el movimiento circular del cuerpo luminoso. Pero el movimiento circular es propio del firmamento, que fue hecho, según se lee, el segundo día. Por lo tanto, no debió colocarse en el primer día la producción de la luz que distingue el día de la noche.

4. Por último. Si se dice que hay que entenderlo como luz espiritual, hay que replicar: La luz que, según se lee, fue hecha en el primer día, se diversifica de las tinieblas. Pero en el principio no había tinieblas espirituales, porque también en el principio, y tal como se dijo (q.63 a.5), los demonios fueron buenos. Por lo tanto, no debió colocarse en el primer día la producción de la luz.

En cambio fue necesario que en el primer día se hiciera aquello sin lo cual no puede haber día. Pero sin luz no puede haber día. Luego fue necesario hacer la luz en el primer día.

Solución. *Hay que decir:* Sobre la producción de la luz hay una doble opinión. A Agustín le parece poco conveniente que Moisés omitiera la producción de las criaturas espirituales. Escribe [15] que, cuando se dice: *En el principio creó Dios el*

15. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.1 c.1: ML 34,247.

e. Según las diversas naturalezas de los cuerpos se refiere no a los cuerpos receptores de los rayos, sino a los cuerpos emisores, es decir, según las diversas naturalezas de las estrellas.

f. Aquí está supuesta la idea de la influencia de los astros en los procesos de generación, corrupción y aparición de nuevos seres por generación espontánea en el mundo inferior (cf. Th. LITT, o.c., p.110-199). Sto. Tomás expresa la idea de esta solución en *In Sent. 2* d.17 q.3 a.1; d.13 q.1 a.3; *De div. nom.* c.4 lect.3; *In de anima* 1.2 lect.14. La influencia activa de los cuerpos celestes se transmite a las sustancias materiales de la naturaleza inferior mediante la luz, cuyo efecto propio y directo es el *calor: In Sent.* 2 d.13 q.1 a.3 ad 6; ib., a.4; *De pot.* q.3 a.8 ad 14; *In de anima* 1.2 lect.8). Sobre la actividad en los colores, cf. *In Sent.* 3 d.14 q.1 a.1 q.ª2; *In de sensu et sensato* lect.6; *In de anima* 1.2 lect.14.

cielo y la tierra, por *cielo* se entiende la naturaleza espiritual todavía informe, y por *tierra* se entiende la materia informe de la criatura corporal. Y como la criatura espiritual es más digna que la corporal, fue hecha antes. Así, pues, la formación de la naturaleza espiritual está indicada en la producción de la luz[g], pues la formación de la naturaleza espiritual consiste en estar iluminada para que se adhiera a la Palabra de Dios.

Para otros, en cambio, Moisés omitió la producción de la criatura espiritual. Quienes opinan así dan dos motivos. Basilio[16] dice que Moisés comenzó el relato empezando por el principio correspondiente al tiempo de las cosas sensibles; pero la naturaleza espiritual, es decir, la angélica, la omite porque fue creada antes. Crisóstomo[17] da otra razón. Dice que fue porque Moisés hablaba a un pueblo rudo, que no podía entender más que lo palpable. Y se hubiera dado motivo para la idolatría si a aquella gente se le hubiera hablado de la existencia de otras sustancias por encima de todas las criaturas corpóreas. Las hubiesen tomado por dioses, pues eran muy propensos a honrar como dioses al sol, la luna y las estrellas; lo cual se les prohíbe en Dt 4,19.

En Gén 1,2 había sido colocado un múltiple estado informe de la criatura corporal. Como cuando se dice: *La tierra estaba deshabitada y vacía;* o cuando se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* Y fue necesario que el estado informe de las tinieblas fuera anulado mediante la producción de la luz, por dos razones. La primera, porque la luz, como se dijo (a.3), es cualidad del primer cuerpo; por eso, con ella comenzó a formarse el mundo. La segunda, por la universalidad de la luz, pues con ella entran en relación los cuerpos de aquí abajo con los de allá arriba. Pues, así como en el conocimiento se empieza por lo general, así también pasa en la acción; pues antes se engendra al vivo que al animal, y antes al animal que al hombre, como se lee en el libro *De Gener. Animal*[18]. Por lo tanto, para que se manifestase el plan de la sabiduría divina fue necesario que, entre las obras de diversificación, la primera fuera la producción de la luz como forma del primer cuerpo y como lo más universal.

Basilio[19] da una tercera razón: Porque por la luz todo lo demás se desvela. Puede añadirse una cuarta razón y que ya fue insinuada en las objeciones: Porque no es de día si no hay luz; de ahí que fuera necesario hacer la luz en el primer día.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Siguiendo la opinión que establece que el estado informe de la materia precede en la duración a la formación, es necesario afirmar que la materia habría sido creada en el principio bajo formas sustanciales; y que después había sido formada según algunas condiciones accidentales, entre las que la luz ocupa el primer lugar.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[20] sostienen que aquella luz había sido una cierta nube luminosa y que después, una vez hecho el sol, se evaporó. Esto no es congruente. Porque en el principio, el *Génesis* relata la institución de la naturaleza que después se ha mantenido; de ahí que no deba sostenerse que algo que fue hecho, después dejó de existir. Asimismo, otros dicen que aquella nube luminosa todavía permanece y está unida al sol sin poder separarse de él. Pero, de ser así, aquella nube sería inútil; y en lo hecho por Dios nada ha sido hecho en vano. Otros[21] afirman que el sol se formó de aquella nube. Pero eso tampoco puede sostenerse, si se advierte que el sol no está hecho con los cuatro elementos, sino que en su naturaleza es incorruptible. De ser así, su materia no puede existir bajo otra forma. Por eso hay que decir, como expresa Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[22] que aquella luz fue la luz del sol, pero aún informe, en cuanto que ya tenía la sus-

16. *In Hexaëm.* hom.1: MG 29,4. 17. *In Genesim* hom.5: MG 53,52. 18. ARISTÓTELES, 2,3 (BK 736b2). 19. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,44. 20. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.263 (QR 2,323). 21. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.13 c.5 (QR 1,366). 22. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3.

g. Cf. q.67 a.1.

tancia del sol y la capacidad para iluminar en general; pero que después se le dio la capacidad concreta y especial para otros efectos particulares [h]. Según dicha opinión, en la producción de esa luz, la luz se separa de la tiniebla en tres dimensiones. 1) Una, en cuanto a la causa: por lo cual la causa de la luz estaba en la sustancia del sol, y la causa de las tinieblas estaba en la oscuridad de la tierra. 2) Dos, en cuanto al lugar: porque en un hemisferio había luz; en el otro, tinieblas. 3) Tres, en cuanto al tiempo: porque según una parte del tiempo había luz; según la otra, tinieblas. Esto es lo que significa: *Llamó a la luz Día; y a las tinieblas, Noche.*

3. *A la tercera hay que decir:* Basilio [23] dice que la luz y las tinieblas se debieron a la aparición y desaparición de la luz; no al movimiento. A esto Agustín [24] objeta que no había motivo alguno para dicha aparición y desaparición de la luz, pues no había ni hombres ni animales para que les pudiera servir de algo. Además, la naturaleza de un cuerpo luminoso no puede hacer desaparecer su propia luz. Esto se puede hacer sólo milagrosamente. Y en la primera institución de la naturaleza no se requería el milagro, sino, como dice Agustín [25], se requería lo que a la naturaleza le corresponde tener.

De este modo, hay que decir que el movimiento del cielo es doble. Uno, común a todo el cielo, que causa el día y la noche; éste es el movimiento que, al parecer, fue instituido el primer día. Otro, el que se diversifica por los diversos cuerpos. Según dichos movimientos hay diversidad de días, de meses, de años. En el primer día se menciona sólo la distinción debida al movimiento general: día y noche. En el cuarto día se menciona la diversidad de días, y de estaciones y de años, cuando se dice: *Para que haya estaciones y días y años.* Esta diversidad se debe a movimientos propios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según Agustín [26], el estado informe no precede a su formación en duración. De ahí que se tenga que decir que por producción de la luz hay que entender la formación de la criatura espiritual, no la que existe por la gloria completa con la que no fue creada; sino la que existe por la gracia completa con la que sí fue creada según dijimos (q.62 a.3). Por lo tanto, por esta luz fue hecha la separación de las tinieblas, es decir, del estado informe de la criatura aún no formada. O, si todas las criaturas fueron formadas a un tiempo, se hizo la separación de las tinieblas espirituales, no las que entonces hubiera (porque el diablo no fue creado malo), sino las que Dios previo que habría.

CUESTIÓN 68

Sobre el segundo día [a]

Ahora hay que tratar lo referente al segundo día. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El firmamento, ¿fue o no fue hecho en el segundo día?—2. ¿Hay o no hay aguas sobre el firmamento?—3. El firmamento, ¿separa o no separa unas aguas de otras?—4. ¿Hay un cielo o hay varios?

23. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,48. 24. *De Gen. ad litt.* l.1 c.16: ML 34,258. 25. *De Gen. ad litt.* l.2 c.1: ML 34,263. 26. *Confess.* l.12 c.29: ML 32,843.

h. Cf. q.70 a.1 ad 1; q.74 a.1 ad 4.

a. Desde esta q.68 hasta la cuestión 72, los artículos giran todos de una forma directa sobre el texto bíblico del Génesis. Nótese que, excepto en la q.68 a.4 y q.70 a.3, en todos los artículos el texto del *sed contra* es el versículo correspondiente del relato de la creación, o la simple alusión con la fórmula reiterada *basta en contrario la autoridad de la Escritura.* Por otra parte, para estas cuestiones téngase presente lo dicho en la *Introducción,* sobre la *visión del cosmos,* 2.2, y sobre la exégesis de Sto. Tomás, 3.2.

ARTÍCULO 1

El firmamento, ¿fue o no fue hecho en el segundo día?

De Pot. q.4 a.1 ad 15.

Objeciones por las que parece que el firmamento no fue hecho en el segundo día:

1. Se dice en Gén 1,8: *Al firmamento Dios lo llamó cielo.* Pero el cielo fue hecho antes del primer día, pues está escrito: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Por lo tanto, el firmamento no fue hecho en el segundo día.

2. Más aún. Las obras de los seis días siguen el plan trazado por la sabiduría divina. No es propio de la naturaleza divina que, lo que por naturaleza es anterior, sea hecho después. El firmamento por naturaleza es anterior al agua y a la tierra, las cuales, sin embargo, son mencionadas antes de la formación de la luz, que fue hecha el primer día. Por lo tanto, el firmamento no fue hecho en el segundo día.

3. Todavía más. Todo lo que se hizo en los seis días, fue hecho partiendo de la materia creada antes del primer día. Pero el firmamento no pudo ser hecho a partir de la materia preexistente porque, de ser así, estaría sometido a generación y corrupción. Por lo tanto, el firmamento no fue hecho en el segundo día.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,6: *Dijo Dios: Hágase el firmamento.* Y después (v.6) se añade: *Y hubo tarde, hubo mañana, el día segundo.*

Solución. *Hay que decir:* Como enseña Agustín[1], en este tipo de problemas hay que tener presente lo siguiente: 1) Primero, que la verdad de la Escritura tiene que mantenerse a toda costa. 2) Segundo, que cuando la Escritura divina pueda ser explicada de muchas maneras, que nadie se aferre a una exposición de tal forma que, si se constata que es falsa la opinión que defiende, le impida admitir otro sentido del texto de la Escritura, no sea que se ridiculice la Escritura ante los no creyentes y se les cierre un posible acceso para creer.

Por lo tanto, hay que tener presente que el texto en el que se lee que el firmamento fue hecho en el segundo día, puede ser entendido de dos maneras. Una, referida al firmamento en el que están las estrellas. Entonces hay que explicarlo siguiendo las diversas opiniones de los estudiosos. Pues algunos dijeron que el firmamento estaba compuesto por los elementos. Esta fue la opinión de Empédocles[2], quien sostuvo, asimismo, que dicho firmamento era indisoluble, porque en su composición no había contrariedades, sino sólo concordia. Otros dijeron que el firmamento era de la naturaleza de los cuatro elementos, pero no como un compuesto de ellos, sino como un elemento simple. Esta fue la opinión de Platón[3], quien sostuvo que el cuerpo celeste era el elemento fuego. Otros dijeron que el cielo no era de la naturaleza de los cuatro elementos, sino que se trataba de un quinto cuerpo, al margen de los cuatro elementos. Esta fue la opinión de Aristóteles[4].

Así, pues, siguiendo la primera opinión puede afirmarse absolutamente que el firmamento fue hecho en el segundo día, incluso su sustancia. Pues a la obra de creación le corresponde también producir la misma sustancia de los elementos. A la obra de diversificación y ornamentación le corresponde formar algunas cosas partiendo de los elementos preexistentes. Siguiendo, por otra parte, la opinión de Platón, no conviene creer que el firmamento, en su sustancia, fuera hecho en el segundo día. Pues, de ser así, hacer el firmamento sería producir el elemento fuego. La producción de los elementos le corresponde a la obra de creación si seguimos a quienes sostienen que el estado informe de la materia precede en el tiempo a su formación, pues las formas de los elementos son lo primero que recibe la materia.

Y si se sigue la opinión de Aristóteles[5], mucho menos puede sostenerse que el firmamento fuera producido en su

1. *De Gen. ad litt.* l.1 c.18: ML 34,260. 2. Cf. ARISTÓTELES, *De Generat.* 1, c.2 n.11 (BK 315a3). 3. Cf. *Timeo* § 15 (DD 168). 4. Cf. *De Caelo* 1, c.2 n.13 (BK 269b13): S. Th. lect.4. 5. Cf. *De Caelo,* 1 c.3 n.4 (BK 270a12): S. Th. lect.6.

sustancia en el segundo día, siempre que por días se entienda la sucesión de tiempo. Y esto es así porque el cielo, al ser por naturaleza incorruptible, tiene una materia que no puede sustentar otra forma, de ahí que resulte imposible que el firmamento esté hecho a partir de una materia existente con anterioridad. Por eso, la producción de la sustancia del firmamento le corresponde a la obra de creación. Pero alguna de sus formaciones, siguiendo aquellas dos opiniones, pertenece a la obra realizada en el segundo día. Como dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[6], en los tres primeros días la luz del sol era informe, después, en el cuarto día, recibió la forma [b].

Por otra parte, si al hablar de estos tres días no se indica sucesión temporal, sino orden natural, como quiere Agustín[7], entonces nada impide poder decir, siguiendo cualquiera de aquellas opiniones, que la formación del firmamento, en su sustancia, pertenece al segundo día.

Hay otra manera de entender el texto en el que se dice que el firmamento fue hecho en el segundo día, y es entendiendo el firmamento no como aquello en lo que están las estrellas, sino aquella parte del aire en la que están condensadas las nubes. Y se llama *firmamento* por el espesor del aire en aquella parte, pues como dice Basilio[8], lo que es espeso y sólido *recibe el nombre de cuerpo consistente a diferencia del cuerpo matemático.* Según esto, puede seguirse cualquier opinión. Por eso Agustín, en el II *Super Gen. ad litt.*[9], recomendando esta interpretación del texto, dice: *Estimo que esta consideración es la más digna de alabanza, pues lo que dice no es contrario a la fe y puede ser aceptada con la simple lectura del texto.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Crisóstomo[10], en un primer momento Moisés pone de forma sucinta lo que Dios hizo: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Después lo explica por partes. Es algo así como si se dijera: *Este constructor hizo esta casa,* y después se añadiera: *Primero puso los fundamentos, después levantó las paredes, luego el techo.* Así, no es necesario entender un cielo cuando se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra;* y otro cielo cuando se dice que el *firmamento fue hecho en el segundo día.* También puede decirse que uno es el cielo creado en el principio, y otro el hecho en el segundo día. Y hay diversos modos de entenderlo. Pues, según Agustín[11], el cielo que, según se lee, fue hecho en el primer día, es de naturaleza espiritual informe. Y el cielo del segundo día es de naturaleza corpórea. Según Beda[12] y Estrabón[13], el cielo del primer día es el cielo empíreo, y el firmamento hecho en el segundo día es el cielo sideral. Según el Damasceno[14], el cielo del primer día es un cielo esférico sin estrellas, del cual hablan los filósofos[15] llamándolo novena esfera y primer móvil con movimiento diurno[c]. El cielo del segundo día es el cielo sideral.

Siguiendo otra explicación, y que Agustín[16] apunta, el cielo del primer día es también el mismo cielo sideral, y por firmamento del segundo día hay que entender el espacio aéreo en el que se condensan las nubes y que, equívocamente, también es llamado cielo. Por eso, para señalar dicho equívoco, se insiste: *Al firmamento Dios lo llamó cielo,* tal como anteriormente había dicho: *A la luz la llamó día* (porque *día* equivale también a veinticuatro horas). La misma observación puede hacerse de otros textos, como indica Rabí Moisés[17].

Las respuestas a la segunda y tercera objeción están incluidas en lo dicho.

6. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 7. *De Gen. ad litt.* l.4 c.34: ML 34,319. 8. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,64. 9. C.4: ML 34,266. 10. *In Genesim* hom.2: MG 53,30. 11. *De Gen. ad litt.* l.1 c.9: ML 34,252. 12. *Hexaëm.* l.1 a *Gén.* 1,2: ML 91,13. 13. Cf. *Glossa ordin.* a Gén. 1,1 (1,23F). 14. *De Fide Orth.* l.2 c.6: MG 94,880. 15. Cf. infra a.2 ad 3. 16. *De Gen. ad litt.* l.2 c.1: ML 34,263. 17. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213); cf. infra q.69 a.1 ad 6.

---

b. Cf. q.67 a.4 ad 2.

c. Sto. Tomás no indica que esta opinión tenga sus preferencias personales; pero la admite sin duda como se desprende del a.2 ad 3; a.4; si existe una novena esfera es únicamente porque la octava está regida por dos movimientos, el movimiento diurno y la precesión.

ARTÍCULO 2

¿Hay o no hay aguas encima del firmamento?

In Sent. l.2 d.14 a.1; *De Pot.* q.4 a.1 ad 5; *Quodl.* 4 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que no hay aguas encima del firmamento:

1. El agua es pesada por naturaleza. El lugar propio de lo pesado no es encima, sino sólo debajo. Por lo tanto, no hay aguas encima del firmamento.

2. Más aún. El agua es líquida por naturaleza. Pero, experimentalmente, lo líquido no se mantiene sobre un cuerpo redondo. Por lo tanto, como el firmamento es un cuerpo redondo, no puede haber agua encima del firmamento.

3. Todavía más. El agua, al ser elemento, está ordenada a la generación del cuerpo mixto, como lo imperfecto está ordenado a lo perfecto. Pero el lugar de mezcla no está encima del firmamento, sino encima de la tierra. Por lo tanto, sería en vano que el agua estuviera encima del firmamento. Pero en las obras de Dios nada ha sido hecho en vano. Luego no hay aguas encima del firmamento.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,7: *Separó las aguas que estaban encima del firmamento de las que estaban debajo.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[18]: *La autoridad de la Escritura es mayor que la capacidad del ingenio humano. Por eso, cómo y cuáles son esas aguas que, sin embargo, están allí, no lo dudamos ni mínimamente.* A la pregunta de ¿cuáles son aquellas aguas? no todos responden lo mismo. Pues Orígenes[19] dice que aquellas aguas que están sobre los cielos son sustancias espirituales. De ahí que en el Sal 148,4-5, se diga: *Las aguas que están encima de los cielos, alaben al Señor.* Y en Dan 3,60: *Aguas que estáis encima de los cielos, bendecid al Señor.* Pero a todo esto, Basilio responde en III *Hexaem.*[20] que esto no se dice porque las aguas sean criaturas racionales, sino porque *el tenerlas presentes y contemplándolas prudentemente con los sentidos, contribuye a la gloria del creador.* Por eso, aquel texto de la Escritura continúa mencionando el fuego y el granizo y otras cosas que nos consta que no son criaturas racionales.

Por lo tanto, hay que decir que son aguas corporales. Pero a la pregunta: ¿Qué tipo de aguas son?, es necesario que la respuesta dependa de lo que se entiende por firmamento. Si por firmamento se entiende el cielo sideral hecho de la naturaleza de los cuatro elementos, por la misma razón deberá creerse que las aguas existentes sobre los cielos son de idéntica naturaleza que la de las aguas elementales. Y si por firmamento se entiende el cielo sideral, que no está hecho de la misma naturaleza de los cuatro elementos, entonces aquellas aguas que están encima del firmamento no serán de idéntica naturaleza que la de las aguas elementales. Sino que, así como, según Estrabón[21], se llama cielo empíreo, es decir, ígneo, sólo por su esplendor, así también el otro que está encima del cielo sideral se le llamará[22] cielo acuoso sólo por su diafanidad.

Establecido también que el firmamento es de otra naturaleza al margen de los cuatro elementos, puede decirse[23] que separó las aguas, si por agua entendemos, como hace Agustín en *Super Gen. contra manich.*[24], no el elemento agua, sino la materia informe de los cuerpos; porque, según eso, lo que está entre los cuerpos separa aguas de aguas.

Si por firmamento se entiende la parte del aire en la que se condensan las nubes, en este sentido las aguas que hay encima del firmamento son aguas que, vaporizadas, se elevan sobre alguna parte del aire generando las lluvias. Pero decir que las aguas vaporizadas se elevan sobre el cielo sideral, como sostuvieron algunos y cuya opinión apunta también Agustín en II *Super Gen. ad litt.*, es completamente imposible. Bien por la soli-

18. C.5: ML 34,267. 19. Cf. S. JERÓNIMO, epist.51: ML 22,523. 20. MG 29,76. 21. Cf. *Glossa ordin.* a Gén. 1,1 (1,23 F). 22. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.14 a.2 (BO 27,260). 23. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.14 a.1 (BO 27,258). 24. L.1 c.7: ML 34,179.

dez del cielo, bien por la zona media ígnea que destruiría los vapores [d], bien porque el lugar al que son llevados los cuerpos ligeros y gaseosos está por debajo de la concavidad de la esfera lunar [e]. O porque, tal como podemos observar, los vapores no llegan a elevarse hasta las cimas de algunos montes.

Lo que algunos dicen sobre la indefinida transformación líquida del cuerpo por el hecho de que el cuerpo es indefinidamente divisible, no tiene fundamento. Pues el cuerpo natural no se divide o licúa indefinidamente, sino sólo hasta un cierto límite.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Parece que algunos intentan solucionar el problema diciendo que aquellas aguas, aun cuando por naturaleza sean pesadas, sin embargo, el poder divino las mantiene sobre los cielos. Pero esta opinión la rechaza Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[25] diciendo: *Ahora conviene investigar el estado en el que instituyó Dios la naturaleza de las cosas, no lo que quiso hacer con ellas por el milagro de su poder.*

Por eso, con otro enfoque, la solución se encuentra partiendo de lo dicho (sol.) y siguiendo las dos últimas opiniones sobre el agua y el firmamento. Según la primera opinión, es necesario establecer un orden en los elementos distinto al dado por Aristóteles[26], para que algunas aguas espesas estén alrededor de la tierra y otras ligeras alrededor del cielo, a fin de que, de este modo, unas se relacionen con la tierra y otras con el cielo. O que por agua se entienda, como se dijo (sol.), la materia de los cuerpos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquí también la solución se encuentra partiendo de lo dicho (sol.) y siguiendo las dos últimas opiniones. Según la primera, Basilio[27] da una respuesta doble. Una: No es necesario que todo lo que en la concavidad de una esfera es redondo lo sea también en la convexidad. Dos: Las aguas que hay encima de los cielos no son líquidas, sino que están fijas alrededor del cielo como si fuesen hielo. Por eso algunos[28] lo llaman cielo *cristalino.*

3. *A la tercera hay que decir:* Siguiendo la tercera opinión, las aguas están sobre el firmamento vaporizadas, siendo elevadas para provocar las lluvias. Siguiendo la segunda opinión, las aguas están sobre el firmamento, entendiendo por firmamento el cielo totalmente diáfano y sin estrellas. Algunos[29] lo llaman el primer móvil que hace girar todo el cielo con movimiento diurno, para que con dicho movimiento se siga realizando la generación. Como el cielo en el que están las estrellas, por el movimiento zodiacal realiza la diversidad de generación y de corrupción, mediante acceso o receso [f] y por las diversas influencias de las estrellas.

Según la primera opinión, y como dice Basilio[30], las aguas están allí para mantener el calor de los cuerpos celestes. Algunos tomaron como signo de esto, dice Agustín[31], el que la estrella Saturno, por la cercanía de las aguas de allá arriba, sea gélida [g].

25. C.1: ML 34,263. 26. ARISTÓTELES, *De Caelo 2,* c.4 n.9 (BK 287a32): S. Th. lect.6 n.5. 27. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,60. 28. Cf. infra a.4. 29. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.14 a.2 (BO 27,260); d.15 a.3 (BO 27,275); *In Metaphys.* l.11 tr.2 c.24 (BO 6,650). 30. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,69. 31. *De Gen. ad litt.* l.2 c.5: ML 34,266. 32. ARISTÓTELES, *Top.* 1, c.5 n.4 (BK 103a19).

---

d. Esta idea responde a que los cuatro elementos del mundo sublunar (tierra, aire, agua y fuego) estaban distribuidos en conjunto concéntricamente en el interior del orbe de la luna.

e. La expresión *por debajo de la concavidad del orbe de la luna* se refiere a la concavidad de la esfera en la que está fijo el cuerpo lunar; no tendría sentido si designase lo que nosotros llamamos hoy el globo lunar, porque la cara de la luna que nosotros vemos tiene forma convexa y no cóncava.

f. Sobre la causalidad del mundo astral en los procesos de generación y corrupción del mundo sublunar, Sto. Tomás distingue, por una parte, la continuidad de la generación, y por otra, la diversidad; la continuidad está causada por el movimiento del cielo de las estrellas fijas, la diversidad por el movimiento de los siete cielos de los planetas o movimiento zodiacal.

g. Esta idea la repite Sto. Tomás otras dos veces: *In Sent.* 2 d.14 q.1 a.1 ad 3 y *De pot.* q.4 a.1 ad 5; Idea, dice Th. LITT, o.c., p.222, que pudiera proceder de Ptolomeo.

ARTÍCULO 3

El firmamento, ¿separa o no separa unas aguas de otras?

Objeciones por las que parece que el firmamento no separa unas aguas de otras:

1. A cada cuerpo según su especie le corresponde un lugar natural. Pero, como dice el Filósofo[32], *todas las aguas son de la misma especie.* Por lo tanto, no hay que separar por el lugar unas aguas de otras.

2. Más aún. Si se dice que las aguas que están sobre el firmamento son de distinta especie de las que están debajo, se replica: las que son diversas en la especie no necesitan algo más que las distinga. Por lo tanto, si las aguas de arriba y las de abajo son de distinta especie, el firmamento no las distingue entre sí.

3. Todavía más. Lo que separa unas aguas de otras por cada parte está en contacto con las aguas, como una pared levantada en medio de un río. Es evidente que las aguas de aquí abajo no llegan hasta el firmamento. Por lo tanto, el firmamento no separa unas aguas de otras.

En cambio está lo que dice en Gén 1,6: *Hágase el firmamento en medio de las aguas y que las separe unas de otras.*

Solución. *Hay que decir:* Es posible que alguien, interpretando superficialmente el texto del Génesis, no concibiera más que simples fantasías acordes con la opinión de alguno de los antiguos filósofos. Pues algunos[33] sostuvieron que el agua era un cuerpo infinito, principio de todos los cuerpos. Tal inmensidad puede entenderse por la palabra *abismo,* cuando se dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* También sostenían que este cielo sensible que vemos, no ampara debajo de él a todos los seres corporales, sino que por encima de él hay un cuerpo infinito de aguas. Así alguien podría decir que el firmamento del cielo separa las aguas exteriores de las interiores, es decir, de todos los seres corporales que están debajo del cielo y cuyo principio decían que era el agua. Pero porque esta postura, y por sólidas razones, es falsa, no hay que decir que éste sea el sentir de la Escritura. Pero hay que tener presente que Moisés hablaba a un rudo pueblo, y poniéndose al nivel de su simplismo, sólo les propuso aquellas cosas que resultaban evidentes a primera vista. De esta manera, todos, por muy torpes que fueran, podían deducir que la tierra y el agua eran cuerpos. No obstante, que el aire sea un cuerpo ya no resultaba tan claro para todos, máxime si se tiene en cuenta que también algunos filósofos[34] dijeron que el aire era nada, y llamaban vacío a lo lleno de aire. De este modo, Moisés menciona expresamente el agua y la tierra, pero no así el aire, a fin de no presentar algo desconocido a aquel rudo pueblo. Sin embargo, para que a los más capacitados les quedara la verdad, les da pie para entender el aire, indicándolo como algo anexo a las aguas, cuando dice: *Las tinieblas cubrían el abismo.* Con lo cual se da a entender la existencia, sobre las aguas, de un cuerpo diáfano que es el sujeto de la luz y de las tinieblas.

Así, pues, tanto si entendemos por firmamento el cielo en el que están las estrellas, como el espacio aéreo nubiloso, convenientemente se dice que el firmamento separa unas aguas de otras, siempre que por agua se indique la materia informe o bien todos los cuerpos transparentes. Pues el cielo sideral separa los cuerpos transparentes de abajo de los de arriba. El aire nubiloso separa la parte superior del aire en la que se forman las lluvias y fenómenos similares, de la parte inferior, contigua al agua, y conocida con el nombre de aguas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si por firmamento se entiende el cielo sideral, las aguas de arriba no son de la misma especie que las de abajo. Si por firmamento se entiende el aire nubiloso, entonces ambas aguas son de la misma especie. Y entonces se asignan dos lugares para las aguas, pero no por la misma razón. El lugar más alto es el de la generación de las aguas. El lugar más bajo, el de su asentamiento.

33. En concreto Tales, cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1 c.3 n.4 (BK 983b20); S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.2: ML 41,225. 34. Más que una opinión de filósofos, se trata de una opinión generalizada sin fundamento científico; cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 4 c.6 n.2 (BK 213a27): S. Th. lect.9 n.4.

2. *A la segunda hay que decir:* Si se admiten diversas aguas según la especie, se dice que el firmamento separa unas aguas de otras, pero no como causa de tal división, sino como límite de ambas aguas.

3. *A la tercera hay que decir:* Moisés, debido a que el aire y otros cuerpos semejantes eran invisibles, los incluyó todos en el nombre de aguas. Resultando evidente, de este modo, que en cualquier parte del firmamento, se entienda como se entienda, hay aguas.

ARTÍCULO 4

¿Hay o no hay un solo cielo? [h]

In Sent: l.2 d.14 a.4; *In 2 Cor.* c.12 lect.1; *In Io.* c.6 lect.4.

Objeciones por las que parece que hay un solo cielo:

1. El cielo se contrapone a la tierra, cuando se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra.* Pero sólo hay una tierra. Luego sólo hay un cielo.

2. Más aún. Todo lo que consta de toda su materia, es uno solo. Pero, como demuestra el Filósofo en el I *De Caelo* [35], el cielo es así. Luego sólo hay un cielo.

3. Todavía más. Todo lo que se dice unívocamente de muchos, se dice de ellos sólo por una razón común. Pero si hay muchos cielos, *cielo* se dirá unívocamente de muchos, porque, si se dijera equívocamente, no se diría propiamente de muchos cielos. Por lo tanto, es necesario que, si se dice muchos cielos, haya alguna razón común por la cual son llamados cielos. Pero esta razón no puede determinarse. Por lo tanto, no se ha de decir que hay muchos cielos.

En cambio, está lo que se dice en el Sal 148,4: *Alabadle, cielos de los cielos.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema parece que Basilio y el Crisóstomo opinan de distinta manera. Pues el Crisóstomo [36] dice que sólo hay un cielo, y que la expresión *cielos de los cielos* es una propiedad lingüística hebraica que suele nombrar el cielo en plural, como también hay muchos nombres que en latín carecen del singular. Basilio [37] y el Damasceno [38], que le siguen, opinan que hay muchos cielos. Pero la diversidad de opiniones es más verbal que real, ya que el Crisóstomo llama un cielo a todo el cuerpo que está sobre la tierra y el agua, pues también las aves, que vuelan por el aire, son llamadas por eso aves del cielo. Pero como en dicho cuerpo hay muchas distinciones, Basilio dijo que había muchos cielos.

Por lo tanto, para conocer la distinción de los cielos, hay que tener presente que *cielo* tiene en la Escritura una triple acepción. Pues, a veces, se dice propia y naturalmente. En este sentido se dice que el cielo es un cuerpo sublime, luminoso en acto o en potencia e incorruptible por naturaleza. Y según eso ponen tres cielos. El primero, totalmente luminoso y que llaman *empíreo* [39]. El segundo, totalmente transparente y que llaman cielo *acuoso* o *cristalino.* El tercero, en parte transparente y en parte luminoso [i] en acto y que llaman cielo *sideral,* está dividido en ocho esferas: la esfera

35. ARISTÓTELES, c.9 n.8 (BK 279a7): S. Th. lect.20 n.9. 36. *In Genesim* hom.4: MG 53,41. 37. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,56. 38. *De Fide Orth.* l.2 c.6: MG 94,880. 884. 39. Este nombre, al igual que los siguientes, los medievales los tomaron de *Glossa ordin.* a Gén 1,1 (1,23F); cf. BEDA, *In Pentat.* l.1 a Gén 1,1: ML 91,192. Sobre los distintos nombres y la disposición de los cielos, cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.266 (QR 2,327); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.15 a.3 (BO 27,275); *Summa De Creatur.* p.1.ª tr.3 q.10 (BO 34,415); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.2 dub.2 (QR 2,85).

---

h. El procedimiento de este artículo es semejante al a.1 de la q.67; completará su exposición sobre la obra del segundo día precisando los diversos sentidos que la palabra cielo puede tener en la escritura: en sentido propio se refiere a la realidad física, entendida de modo diverso por los distintos autores, y en sentido metafórico.

i. La *diafanidad* en el pensamiento de Sto. Tomás no indica primariamente la transparencia de los cuerpos; señala, por el contrario, una *cualidad* (cf. q.67 a.3 nota c), aptitud *(passio o passibilis qualitas)* de los cuerpos para ser penetrados por la luz (cf. *Cont. Gentes,* 2,19). *La luminosidad* es cualidad activa, se dice de algo que contiene en sí mismo luz (cf. *Summa Theol.* 1 q.43 a.7 ad 3; q.66 a.3 obj.3,4; ad 2; q.67 a.4 ad 3; q.68 aa.2,4). El cielo de los astros es lúcido en cuanto a éstos y diáfano en cuanto a la materia que compone las distintas esferas portadoras de los

de las estrellas fijas y las siete esferas de los planetas, que podemos llamar ocho cielos.

En segundo lugar, se llama *cielo* por participación de alguna propiedad del cuerpo celeste, esto es, la sublimidad o luminosidad en acto o en potencia. Así, para todo aquel espacio que va desde las aguas hasta la esfera lunar, el Damasceno pone un cielo, llamándolo *aéreo.* Según él, hay tres cielos: el aéreo, el sideral y otro superior, que sería el mencionado por el Apóstol cuando dice (2 Cor 12,2) *que fue raptado hasta el tercer cielo.*

Pero, porque este espacio contiene dos elementos, el fuego y el aire, y en ambos se menciona una región superior y otra inferior, este cielo Rábano[40] lo dividió en cuatro, llamando a la región más alta del fuego cielo *ígneo,* y a la más baja cielo *olimpo,* por la altura de un monte llamado Olimpo. A la región más alta del aire la llamó cielo *etéreo* por su inflamación, y a la región más baja la llamó cielo *aéreo.* De este modo, estos cuatro cielos, unidos a los otros tres, hacen que en el universo haya, según Rábano, siete cielos.

En tercer lugar se dice *cielo* en sentido metafórico. Así, a veces la misma Santa Trinidad es llamada cielo por su sublimidad y luz espiritual. De este cielo se dice que habla el diablo cuando dijo (Is 14,13): *Subiré al cielo,* esto es, a la igualdad con Dios. A veces, y por su eminencia, son llamados cielos los bienes espirituales en los que está el premio de los santos. Como cuando se dice (Mt 5,12; Lc 6,23): *Vuestra recompensa es grande en los cielos,* como explica Agustín[41]. A veces, los tres géneros de visiones sobrenaturales: La corporal, la imaginaria y la intelectual, son llamados tres cielos. De ellos habla Agustín[42] al comentar que Pablo fue raptado hasta el tercer cielo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La tierra está relacionada con el cielo como el centro a la circunferencia. Alrededor de un centro puede haber muchas circunferencias. Por eso, habiendo una tierra, se colocan muchos cielos.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel argumento es válido si se entiende por cielo aquello que incluye la totalidad de las criaturas corporales. Pues, de ser así, sólo hay un cielo.

3. *A la tercera hay que decir:* Como resulta claro por lo expuesto (sol.), en todos los cielos se encuentra comúnmente la sublimidad y alguna luminosidad.

CUESTIÓN 69

Sobre la obra del tercer día

Ahora hay que tratar lo referente a la obra del tercer día. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. La acumulación de aguas.—2. La producción de plantas.

ARTÍCULO 1

¿Es o no es correcto decir que la acumulación de aguas fue hecha en el tercer día?

In Sent. l.2 d.14 a.5; *De Pot.* q.4 a.1 ad 17-20.

Objeciones por las que parece que no es correcto decir que la acumulación de aguas fue hecha el tercer día:

1. Todo lo hecho en los días primero y segundo es expresado con el verbo hacer. Se dice: *Dijo Dios: Hágase la luz* (Gén 1,3); *Hágase el firmamento* (Gén 1,6). Pero el tercer día constituye un solo bloque con los dos primeros. Por

40. BEDA, *In Pentat.* a Gén 1,1: ML 91,192. 41. De Serm. Dom. l.1 c.5: ML 34,1237. 42. *De Gen. ad litt.* l.12 c.28: ML 34,478; c.29: ML 34,479.

astros. El cielo acuoso o cristalino (cf. a.1 nota c), totalmente diáfano; el cielo empíreo, totalmente luminoso, «como todas las criaturas corporales esperan serlo después de la resurrección» (cf. q.66 a.3).

lo tanto, la obra del tercer día debió ser expresada con el verbo *hacer* y no sólo con el verbo *acumular* [a].

2. Más aún. Antes la tierra estaba cubierta de aguas y por eso era llamada *invisible.* Por lo tanto, no había ningún lugar sobre la tierra en el que las aguas pudieran ser acumuladas [b].

3. Todavía más. Lo que no es continuo no ocupa un solo lugar. Pero no todas las aguas son continuas entre sí. Luego no todas las aguas están acumuladas en un lugar.

4. Y también. La acumulación se debe al movimiento local. Pero parece que, por naturaleza, las aguas fluyen y corren hasta el mar. Por lo tanto, no fue necesario para esto un precepto divino.

5. Por último. La *tierra* también es nombrada al comienzo de su creación cuando se dice: *En el principio creó Dios el cielo y la tierra* (Gén 1,1). Por lo tanto, no es correcto decir que el nombre tierra se dio en el tercer día.

En cambio es suficiente la autoridad de la Sagrada Escritura (Gén 1,9ss.).

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que aquí se den soluciones distintas según se siga a Agustín o a otros santos [1]. Pues Agustín no pone en todas estas obras un orden de duración, sino sólo de origen y de naturaleza. Pues dice [2] que primero fue creada la naturaleza espiritual informe y luego la naturaleza corpórea sin forma alguna (denominada *tierra* y *agua),* no porque dicho estado informe precediera a la formación en el tiempo, sino sólo en el origen. Según él, tampoco una formación precede a la otra en duración, sino sólo en el orden de la naturaleza. Según este orden, fue necesario que primero se pusiera la formación de la naturaleza suprema, la espiritual, por lo cual se lee que en el primer día fue hecha la luz.

Así como la naturaleza espiritual es superior a la corporal, así también los cuerpos de allá arriba son superiores a los de aquí abajo. De ahí que, en segundo lugar, se apunte la formación de los cuerpos de allá arriba, cuando se dice: *Hágase el firmamento* (Gén 1,9), por el cual se entiende la impresión de la forma celeste en la materia informe, no existente con anterioridad temporal, sino sólo en el origen. En tercer lugar, se coloca la impresión de las formas elementales en la materia informe, anterior no en el tiempo, sino en el origen. Por eso, cuando se dice: *Acumúlense las aguas y que se vea lo seco* (Gén 1,9), hay que entender que en la impresión de la materia corporal está la forma sustancial del agua, por la cual le corresponde tal movimiento, y también la forma sustancial de la tierra, por la que le corresponde ser árida.

Pero, según otros santos, en todas estas obras está presente también el orden de duración, pues sostienen que el estado informe de la materia precede en el tiempo a la formación, y una formación precede a la otra. Pero, según ellos, el estado informe de la materia no es entendido como carencia de forma, porque ya había cielo y agua y tierra (cuyos tres nombres responden a su evidente perceptibilidad por los sentidos), sino que el estado informe de la materia es entendido como carencia de la debida diversificación y de la completa belleza de cada una. Y según estos tres nombres, la Escritura puso tres estados informes. Pues al cielo, que está arriba, pertenece el estado informe de las *tinieblas,* porque en el cielo se origina la luz. El estado informe del agua, que está en medio, se indica con el nombre *de abismo,* porque este nombre indica una cierta inmensidad descontrolada de las aguas, como observa Agustín en *Contra Faustum* [3]. El estado informe de la tierra está apuntado cuando se dice que la tierra era *invisible* o estaba *deshabitada,* por estar cubierta de agua.

Así, pues, la formación del cuerpo de más arriba se hizo en el primer día. Y porque el tiempo sigue al movimiento del cielo, el tiempo es el número del

1. Cf. Supra q.66 a.1. 2. *De Gen. ad litt.* l.1 c.1: ML 34,247; l.5 c.5: ML 34,325. 3. L.22 c.11: ML 42,405.

a. Es S. Agustín quien se planteó originariamente esta dificultad en *De Gen. ad litt.* 2 c.11: ML 34,237; cf. el ad 1.

b. Objeción de los maniqueos recogida por S. Agustín en *De Gen. cont. Manich.* 1,12: ML 34,181. Cf. el ad 2.

movimiento del cuerpo de más arriba. Con esta formación fue hecha la diversificación del tiempo, es decir, el de la noche y el del día.

En el segundo día fue formado el cuerpo de en medio, es decir, el agua, tomando por el firmamento una determinada diversificación y orden (así como también todo lo que está comprendido en el nombre de *aguas,* tal como se dijo anteriormente, q.68 a.3).

En el tercer día fue formado el último cuerpo, es decir, la tierra, al quedar libre de las aguas que la cubrían. Así se hizo la diversificación en la parte más baja y que es llamada tierra y mar.

Por eso, es bastante congruente que, así como el estado informe de la tierra había sido expresado diciendo que la tierra era *invisible* o *deshabitada,* así también está expresada su formación diciendo: *Y apareció seca.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín[4], en la obra del tercer día la Escritura no utiliza como en los días anteriores el verbo *hacer,* para demostrar que las formas superiores, es decir, las formas espirituales de los ángeles y las de los cuerpos celestes son perfectas y estables en su ser, mientras que las formas de los cuerpos de aquí abajo son imperfectas y mutables. Así, con la acumulación de las aguas y la aparición de lo seco, se indica la impresión de tales formas; pues *el agua es inconsistentemente fluida, la tierra firmemente estable,* como dice él mismo en II *Super Gen. ad litt.*[5]. Según otros[6], la obra del tercer día es perfecta sólo en cuanto al movimiento local. Y, así, no fue necesario que la Escritura usara el verbo *hacer.*

2. *A la segunda hay que decir:* La respuesta viene dada por Agustín[7]: Porque no es necesario decir que la tierra primero estaba cubierta de aguas y después las aguas fueron acumuladas. Sino que fueron producidas en tal acumulación. Según otros, y como observa el mismo Agustín en I *Super Gen. ad litt.*[8], la respuesta es triple. 1) *Una,* que las aguas son elevadas a un lugar más alto en el que son acumuladas. Pues que el mar es más alto que la tierra se comprobó experimentalmente en el mar Rojo, como dice Basilio[9][c]. 2) *Dos,* que se diga que el *agua vaporizada, como la niebla, cubría las tierras, densificándose con la acumulación.* 3) *Tres,* que se diga que *la tierra pudo tener algunas partes cóncavas en las cuales desembocaron las aguas.* De estas tres respuestas, la primera es la más probable.

3. *A la tercera hay que decir:* Todas las aguas tienen un destino, el mar, en el que confluyen a través de caminos visibles u ocultos. Por eso se dice que las aguas se acumulan en un lugar. O se dice un lugar, no en cuanto tal, sino por comparación al lugar de la tierra seca. Cuyo sentido es: *Se acumulen las aguas en un lugar,* esto es, *fuera de la tierra seca.* Pues para indicar la pluralidad de lugares de agua, añade: *Las acumulaciones de agua las llamó mares.*

4. *A la cuarta hay que decir:* El mandato de Dios da a los cuerpos el movimiento natural. Por eso se dice (Sal 148,8) que con sus movimientos naturales *cumplen su palabra*[10]. O puede decirse que sería natural que el agua se extendiese por doquier alrededor de la tierra, como está el aire alrededor del agua y de la tierra. Pero, por necesidad del fin, es decir, para que sobre la tierra hubiera animales y plantas, fue necesario que una parte de la tierra se viera libre de aguas. Esto algunos filósofos[11] lo atribuyen a la acción del sol, por los vapores que secan la tierra. Pero la Sagrada Escritura atribuye esto al poder divino, no sólo en el *Génesis* sino también en Job 38,10, donde de la persona del Señor se dice: *Rodeé el mar poniéndole límites.*

4. *De Gen. ad litt.* 1.2 c.11: ML 34,273. 5. Ib. 6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.14 c.8 (QR 1,372); *Glossa ordin.* a Gén 1,8 (1,25,E); BEDA, *Hexaëm.* 1.1 a Gén 1,8: ML 91,20. 7. *De Gen. contra Manicheos* 1.1 c.12: ML 34,181; *De Gen. ad litt.* 1.2 c.11: ML 34,272. 8. C.12: ML 34,355. 9. *In Hexaëm.* hom.4: MG 29,84. 10. Orig. latino: *faciunt verbum eius.* Sobre la traducción que ofrecemos, cf. supra q.34 nota 15. *(N. del T.)* 11. Cf. ARISTÓTELES, *Meteor. 2,* c.1 n.3 (BK 353b5): S. Th. lect.1 n.4.

---

c. Alude a un proyecto de unión del mar Rojo con el mar Mediterráneo por un canal, proyecto que fue abandonado por la razón que se menciona.

Y en Jer 5,22: *Dice el Señor: ¿No me temeréis a Mí que con la arena delimité el mar?*

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín[12], por tierra, de la que se hablaba antes, se entiende la materia prima. Ahora se entiende el mismo elemento de la tierra. O puede decirse, según Basilio[13], que antes se llamaba a la tierra por su naturaleza, y ahora se la llama por su principal propiedad, la aridez. Por eso se dice: *A la parte árida la llamó tierra.* O puede decirse, según Rabí Moisés[14], que siempre que se dice *llamó,* se indica un nombre equívoco. Por eso, antes se ha dicho que *llamó a la luz día,* porque también se llama *día* al espacio de veinticuatro horas, al decir: *El día primero se hizo la tarde y la mañana.* Igualmente, se dice que *al firmamento,* esto es, *al aire, lo llamó cielo,* porque también se llama *cielo* a lo primero que fue creado. Igualmente aquí se dice que *seca,* esto es, aquella parte libre de aguas, la llamó *tierra,* en cuanto que se distingue del mar, aun cuando con el nombre *tierra* en general se indica tanto la parte cubierta de agua como la libre de aguas.

Siempre que se dice *llamó* hay que entender: *Dio la naturaleza o la propiedad para que pueda ser llamada así.*

ARTÍCULO 2

¿Es o no es correcto colocar en el tercer día la producción de plantas?

Infra q.102 a.1 ad 5; *In Sent.* l.2 d.14 a.5 ad 6.7.

Objeciones por las que parece que no es correcto colocar en el tercer día la producción de plantas:

1. Las plantas tienen vida como también la tienen los animales. Pero la producción de los animales no se coloca entre las obras de diversificación, sino que pertenece a la de ornamentación. Luego tampoco la producción de plantas debió colocarse en el tercer día, que pertenece a la obra de diversificación.

2. Más aún. Lo que pertenece a la maldición de la tierra no debió colocarse junto a la formación de la tierra. Pero la producción de algunas plantas pertenece a la maldición de la tierra, según aquello de Gen 3,17-18: *Será maldita la tierra en tu trabajo, te dará espinas y cardos.* Luego la producción de las plantas en general no debió colocarse en el tercer día, que pertenece a la formación de la tierra.

3. Todavía más. Así como las plantas brotan de la tierra, también lo hacen las piedras y los metales, y, sin embargo, no se mencionan en la formación de la tierra. Luego tampoco las plantas debieron ser hechas en el tercer día.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,2: *Produjo la tierra hierba verde.* Y se añade (v.13): *Hubo tarde y hubo mañana, el día tercero.*

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó anteriormente (a.1), en el tercer día desapareció el estado informe de la tierra. Dicho estado se describía de dos maneras: 1) Una, diciendo que la tierra era *invisible* o *deshabitada,* porque estaba cubierta de aguas. 2) Otra, diciendo que estaba *sin componer* o *vacía,* esto es, que no tenía una ornamentación adecuada como la que le viene de las plantas con las que está revestida. En ambos aspectos desapareció el estado informe de la tierra en este tercer día: primero, con la acumulación de aguas en un lugar, apareciendo la tierra seca; segundo, con la producción de hierba verde.

Sin embargo, con respecto a la producción de plantas opinan de forma distinta Agustín y los demás. Pues estos[15] dicen que las plantas fueron producidas con sus especies en este tercer día según el sentido literal del texto. Por su parte, Agustín en V *Super Gen. ad litt.*[16] escribe: *Se dice que la tierra produjo causalmente la hierba y los árboles, esto es, que recibió la capacidad de producir.* Esto queda confirmado con la autoridad de la Escritura. Pues se lee en Gén 2,4-5: *Estos son los orígenes del cielo y de la tierra cuando fueron creados. El día en que Dios hizo el cielo y la tierra, no había arbusto alguno en el campo, ni hierba en ninguna parte de la tierra.* Por lo tanto, antes que afloraran sobre la tierra, fueron hechas causalmente en la tie-

12. *De Gen. contra Manicheos,* l.1 c.7: ML 34,178. 13. *In Hexaëm.* hom.4: MG 29,89. 14. *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213). 15. Cf. *Glossa ordin.* a Gén 1,11 (1,25F); BEDA, *Hexaëm.* l.1 a Gén 1,11: ML 91,21; cf. BASILIO, *In Hexaëm.* hom.5: MG 29,99; AMBROSIO, *In Hexaëm.* l.3 c.6: ML 14,178. 16. t.4: ML 34,325; L.8 c.3: ML 34,374.

rra. Esto queda confirmado también por la razón. Porque en aquellos primeros días, creó Dios la criatura original o causalmente, después descansó. Sin embargo, después de esto, y según el plan de propagación de lo creado, *siguió actuando hasta el presente* (Jn 5,17). Producir plantas es algo que pertenece a la obra de propagación. Por lo tanto, en el tercer día no se produjeron las plantas en acto, sino sólo causalmente [d].

Aun cuando, según otros, pueda decirse que la primera institución de las especies pertenece a la obra de los seis días, la producción a partir de las primeras especies instituidas pertenece a la propagación de las cosas. Y esto es lo que dice la Escritura: *Antes de que apareciera sobre la tierra,* o *antes de que germinara,* es decir, antes de que de semejantes surgieran semejantes, como observamos que ahora se hace por la siembra. Por eso recalca la Escritura: *Que la tierra germine hierba verde con semilla,* pues las especies de las plantas fueron producidas de manera perfecta, y de sus semillas surgían otras. No es el momento de discutir dónde tienen su fuerza germinativa: Si en la raíz, en el tronco o en el fruto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La vida en las plantas es oculta, porque carecen de movimiento local y de sentido, que es, sobre todo, lo que distingue lo animado de lo inanimado. De este modo, por estar inmóviles en la tierra, se dice que su producción es como una formación de la misma tierra.

2. *A la segunda hay que decir:* También antes de aquella maldición habían sido producidas las espinas y los cardos, en potencia o en acto. Pero no habían sido producidas para desgracia del hombre, como si la tierra cultivada para dar alimentos, diera cosas estériles y dañinas. Se dijo: *Germinará para ti* [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Moisés se propuso explicar lo que se veía, según hemos dicho (q.68, a.3). Y los minerales tienen su origen oculto en las entrañas de la tierra [f]. Además, no se distinguen claramente de la tierra, sino que parecen una especie de tierra. Por eso no los mencionó.

CUESTIÓN 70

Sobre la ornamentación. Cuarto día

Siguiendo el plan trazado, hay que analizar ahora lo referente a la ornamentación. Primero, de cada día en particular; después, de los seis días conjuntamente. Con respecto a lo primero, hay que tratar: 1) la obra en el cuarto día; 2) en el quinto; 3) en el sexto; 4) lo referente al séptimo día.

La cuestión referente a la obra realizada en el cuarto día plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La producción de astros luminosos.—2. Objetivo.—3. ¿Son o no son animados?

d. Con esta referencia a S. Agustín, Sto. Tomás ha resumido perfectamente lo que en otro lugar se llamó *razones seminales.* Cf. q.65 a.4, nota s.

e. Cf. q.65 a.1 ad 2.

f. Se entiende esta afirmación desde la teoría aristotélica sobre la formación de los minerales y metales. Según Aristóteles, éstos se forman en lo más profundo de la tierra a partir de ciertas emanaciones secas y húmedas que se encuentran allí encerradas (cf. ARISTÓTELES, *Meteorológica* 3 c.6 (BK 377a29-378b5: S. Th. lect.9).

ARTÍCULO 1

Los astros luminosos, ¿debieron o no debieron ser producidos en el cuarto día?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que los astros luminosos no debieron ser producidos en el cuarto día:

1. Los astros luminosos son cuerpos incorruptibles por naturaleza. Por lo tanto, su materia no puede existir sin su forma. Pero su materia fue creada en la obra de la creación, antes de los días. Luego también su forma. Por lo tanto, no fueron hechos en el cuarto día.

2. Más aún. Los astros luminosos son como vasos de luz. Pero la luz fue hecha en el primer día. Por lo tanto, los astros luminosos debieron ser hechos en el primer día y no en el cuarto.

3. Todavía más. Así como las plantas están fijas en la tierra, los astros luminosos lo están en el firmamento. Por eso dice la Escritura: *Los colocó en el firmamento.* Pero la producción de plantas se describe juntamente con la formación de la tierra a la que están adheridas. Por lo tanto, la producción de los astros debió colocarse en el segundo día juntamente con la producción del firmamento.

4. Y también. El sol, la luna y otros astros luminosos son causas de las plantas. Pero en el orden natural la causa precede al efecto. Por lo tanto, los astros luminosos no debieron ser hechos en el cuarto día, sino en el tercero o antes.

5. Por último. Según los astrólogos, muchas estrellas son mayores que la luna. Por lo tanto, no debieron ponerse solamente el sol y la luna como dos grandes astros luminosos.

En cambio es suficiente la autoridad de la Escritura (Gén 1,14ss.).

Solución. *Hay que decir:* En la recapitulación de las obras divinas, la Escritura dice (Gén 2,1): *Así, pues, fueron acabados los cielos y la tierra y toda su ornamentación.* En estas palabras puede entenderse la triple obra: la de *creación,* por la que se dice que fueron hechos el cielo y la tierra, si bien en estado informe; la de *diversificación,* por la que el cielo y la tierra fueron acabados, tanto por las formas sustanciales atribuidas a la materia informe, según Agustín [1], como por lo que respecta a la adecuada ornamentación y orden, según otros santos [2]. Y a estas dos obras se añade la de *ornamentación.*

Hay diferencia entre ornamentación y perfección, pues a la perfección del cielo y de la tierra pertenece lo intrínseco, mientras que a la ornamentación pertenece aquello por lo que se diversifican cielo y tierra. Así como el hombre se perfecciona con las propias partes y formas, y se adorna con vestidos y otras cosas parecidas. La diversificación de algunos seres se manifiesta fundamentalmente por el movimiento local, por el que se separan entre sí. De este modo, a la obra de ornamentación pertenece la producción de aquellas cosas que tienen movimiento en el cielo y la tierra.

Como ya dijimos (q-69, a.1), en la creación se mencionan tres cosas: El cielo, el agua y la tierra. Y estas tres son formadas mediante la obra de diversificación en tres días. En el primero, el cielo; en el segundo, las aguas; y en el tercero, la tierra diversificando mar y tierra seca. De manera parecida sucede con la obra de ornamentación. En el primer día, que corresponde al cuarto, son producidos los astros como ornamentación en el cielo en el que se mueven. En el segundo, que corresponde al quinto, las aves y los peces, como ornamentación del elemento de en medio, porque se mueven en el aire o en el agua tomados ambos como uno solo. En el tercer día, que corresponde al sexto, fueron producidos los animales para ornamentación de la tierra en la que se mueven [a].

Pero hay que tener presente que en la producción de los astros luminosos no hay discrepancia entre Agustín y los otros santos. Pues dice que los astros

1. *De Gen. ad litt.* l.2 c.11: ML 34,272. 2. Cf. supra q.66 a.1; q.69 a.1.

a. La argumentación propia de Sto. Tomás se funda en un análisis estructural del texto bíblico, perfectamente asumible por la exégesis moderna, en el que se manifiesta la perfecta correspondencia entre las partes constitutivas de las obras de la *diversificación,* y las partes de la obra de *ornamentación;* el *movimiento* es la característica fundamental común a las obras que adornan los espacios creados en la obra de diversificación.

luminosos fueron hechos en acto, no sólo en potencia, pues el firmamento no tiene la capacidad de producir astros luminosos como la tierra puede producir plantas. Por eso la Escritura no dice: *Produzca el firmamento astros luminosos;* como dice: *Produzca la tierra hierba verde.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín, aquí no se plantea ninguna dificultad. Pues en estas obras no pone sucesión temporal, y, por lo tanto, no es necesario decir que la materia de los astros luminosos existiera bajo otra forma. Según los que sostienen que los cuerpos celestes están hechos a partir de la naturaleza de los cuatro elementos, tampoco hay dificultad, porque puede decirse que fueron hechos con la materia previa a su formación, como los animales y las plantas. Pero según los que sostienen que los cuerpos celestes son de naturaleza distinta a la de los elementos, e incorruptibles por naturaleza, hay que decir que la sustancia de los astros luminosos fue creada desde el principio. Pero antes era informe y ahora ha sido formada; no en cuanto a la forma sustancial, sino por la impresión de un determinado poder. Sin embargo, no se habla de ellos al principio, sino sólo en el cuarto día, para que, como dice el Crisóstomo[3], así se apartara al pueblo de la idolatría, demostrando que los astros no son dioses partiendo del hecho de que no existieran al principio.

2. *A la segunda hay que decir:* Según Agustín, tampoco aquí hay dificultad, porque la luz mencionada en el primer día es la luz espiritual; mientras que la que ahora es hecha, es la luz corporal. No obstante, si por la luz mencionada en el primer día se entiende la luz corporal, hay que decir que aquella luz fue producida según la naturaleza común de la luz; y en el cuarto día, a los astros luminosos se les atribuye una determinada capacidad para unos determinados efectos; por lo cual vemos que unos son los efectos de los rayos del sol, y otros los de la luna[b]; y lo mismo cabe decir de otros efectos. Por esa concreta capacidad, Dionisio dice en el c.4 *De Div. Nom.*[4] que la luz del sol, informe al principio, en el cuarto día recibió su forma.

3. *A la tercera hay que decir:* Según Ptolomeo[5], los astros luminosos no están fijos en las esferas, sino que tienen movimiento independiente del de las esferas. Por eso el Crisóstomo estima que no se dice que los puso en el firmamento porque allí están fijos; sino porque *había mandado que estuvieran allí;* como puso al hombre en el paraíso para que estuviera allí.

Pero, según la opinión de Aristóteles[6], las estrellas están fijas en las esferas, y en realidad no se mueven más que con el movimiento de las esferas. Sin embargo, el movimiento de los astros luminosos puede percibirse con los sentidos; no así el movimiento de las esferas[c]. No obstante, Moisés, poniéndose al nivel de aquel rudo pueblo, y como se ha dicho (q.68 a.3), se centra sólo en lo que se percibe con los sentidos. Por lo demás, si el firmamento hecho en el segundo día es distinto por naturaleza de aquel en el que fueron colocadas las estrellas, aunque los sentidos no puedan discernirlo, y Moisés sigue este criterio tal como dijimos (q.68 a.3), entonces desaparece la objeción. Pues en el segundo día fue hecho el firmamento en cuanto a su parte inferior. En el cuarto día fueron colocadas las estrellas en la parte superior. Y ambas partes se toman por un todo, que es como lo perciben los sentidos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como dice Basilio, la producción de las plantas se relata antes de la de los astros luminosos para evitar la idolatría. Pues quienes creen que los astros luminosos son dioses, sostienen que el origen de las plantas radica en los astros luminosos. Aunque, como observa el Crisóstomo,

3. *In Genesim* hom.6: MG 53,58. 4. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 5. *Syntaxis Mathematica* l.1 c.20 (HB 1,26-23); l.3 c.3 (HB 1,216.24). 6. ARISTÓTELES, *De Caelo* 2 c.8 n.4 (BK 289b32): S. Th. lect.11.

---

b. Cf. q.68 a.2 ad 3; *In Sent.* 2 d.15 q.1 a.1 ad 1.

c. Encontramos en este texto la exposición de los dos grandes sistemas astronómicos de la antigüedad, el de Ptolomeo y el de Aristóteles. Sto. Tomás menciona ambas opiniones aquí sin hacer explícitamente suya ninguna de las dos.

así como los hombres trabajando la tierra contribuyen a la producción de las plantas, así también los astros contribuyen con sus movimientos.

5. *A la quinta hay que decir:* Como dice el Crisóstomo, se habla de *dos grandes astros luminosos* no tanto por la cantidad como por su eficacia y poder. Porque, aun cuando otras estrellas sean mucho más grandes que la luna, sin embargo, el efecto de la luna se siente más en los cuerpos de aquí. Y también a los sentidos les parece mayor.

ARTÍCULO 2

El porqué de la producción de los astros luminosos, ¿fue o no fue descrito correctamente?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que el porqué de la producción de los astros luminosos no fue descrito correctamente:

1. Se dice en Jer 10,2: *No os espantéis de los signos del cielo; que lo hagan los paganos.* Por lo tanto, los astros del cielo no han sido constituidos *como signos.*

2. Más aún. El signo y la causa se contraponen. Pero los astros luminosos son causa de lo que se hace aquí. Por lo tanto, no son signos.

3. Todavía más. La distinción de estaciones y días comenzó en el primer día. Por lo tanto, los astros luminosos no han sido hechos para distinguir las *estaciones, los días y los años.*

4. Y también. Nada ha sido hecho para algo de menor calidad; porque *el fin es mejor que aquellos que se ordenan a tal fin.* Pero los astros luminosos son mejores que la tierra. Por lo tanto, no han sido hechos *para que iluminen la tierra.*

5. Por último. La luna nueva no preside la noche. Pero es probable que la luna fuese creada en su fase de nueva. De hecho los hombres computan el tiempo a partir de ella. Por lo tanto, no ha sido hecha *para que presidiera la noche.*

En cambio es suficiente la autoridad de la Escritura (Gén 1,14ss).

Solución. *Hay que decir:* Como se indicó anteriormente (q.65 a.2), puede decirse que la criatura corporal ha sido hecha o para, simplemente, actuar, o para otra criatura, o para todo el universo, o para la gloria de Dios. Pero Moisés, a fin de alejar al pueblo de la idolatría, sólo puso como causa: ser útiles al hombre. Por eso se dice en Dt 4,19: *Al poner los ojos en el cielo y ver el sol, la luna y todos los astros del cielo, no te dejes llevar por el error, y los adores y honres, pues el Señor Dios los creó para bien de los pueblos.*

Este bien es concretado en tres aspectos al principio del Génesis. 1) Primero, por la utilidad que representan para los hombres y los animales, ya que pueden ver, orientando así sus obras, y es fundamental para conocer las cosas. Y en este sentido dice: *Luzcan en el firmamento e iluminen la tierra.* 2) Segundo, para indicar los cambios de estaciones, con los que desaparece el decaimiento, se conserva la salud y se dan las cosechas necesarias para vivir. Todo esto no se daría si siempre fuera verano o invierno. Y en este sentido dice: *Para que haya estaciones y días y años.* 3) Tercero, para llevar adelante asuntos y trabajos, encuanto que por los astros se indica si el tiempo será lluvioso o seco, que son buenos para asuntos distintos. Y en este sentido dice: *Para que sean signos* [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los astros luminosos son signos de los cambios en los cuerpos; pero no son signos de los cambios que dependen del libre albedrío [e].

2. *A la segunda hay que decir:* Por causas sensibles a veces llegamos a conocer efectos ocultos; y al revés. Por eso nada impide que una causa sensible sea signo. Sin embargo, es mucho mejor decir *signos* que *causas,* para evitar la idolatría.

3. *A la tercera hay que decir:* En el primer día se hizo la común distinción del tiempo en día y noche, atendiendo al movimiento diurno, que es común a todo el cielo. Puede aceptarse que empezó en el primer día. Pero las distinciones especiales de días y estaciones, por las que un día es más caluroso que otro, o una estación que otra, o un año que

d. Hay que hacer notar la perfecta exégesis de Sto. Tomás respecto a Gén 1,14, donde el autor bíblico señala reiteradamente la creación de los astros en función del hombre, y con la clara intención de evitar la idolatría (cf. ad 2).

e. Cf. *Summa Theol.* 1 q.115 a.3; *Introducción 2.2,* nota 20.

otro, esto ya se debe al movimiento especial de las estrellas. Puede aceptarse que esto empezó en el cuarto día.

4. *A la cuarta hay que decir:* En la iluminación de la tierra está comprendida la utilidad del hombre, el cual, por su alma, aventaja a los astros luminosos. Sin embargo, nada impide decir que la criatura superior esté al servicio de la inferior, no en cuanto se la considera en sí misma, sino en cuanto que está ordenada a la plenitud del universo.

5. *A la quinta hay que decir:* La luna, cuando es llena, aparece por la noche y desaparece por la mañana, y, así, preside la noche. Es bastante probable que la luna fuera hecha llena; como las hierbas fueron hechas perfectas produciendo semilla, lo mismo que los animales y el hombre. Pues, aun cuando por el proceso natural se pase de lo imperfecto a lo perfecto, sin embargo, y en sentido absoluto, lo perfecto es anterior a lo imperfecto. No obstante, Agustín[7] no afirma esto, porque dice que nada impide que Dios hiciera algo imperfecto, y que después Él mismo lo perfeccionara.

ARTÍCULO 3

Los astros luminosos del cielo, ¿son o no son animados?[f]

In Sent. l.2 d.14 a.3; *De Verit.* q.5 a.9 ad 14; *Cont. Gentes* 2,70; *De Pot.* q.6 a.6; *De spir, Creat.* a.6; *De Anima* a.8 ad 3-5; *De Caelo* l.2 lect.3.13.

Objeciones por las que parece que los astros luminosos del cielo son animados:

1. El cuerpo de arriba debe adornarse con lo más admirable. Pero lo que pertenece a la ornamentación de los cuerpos de aquí abajo está animado. Ejemplo: los peces, las aves, los animales terrestres. Luego los astros luminosos, que pertenecen a la ornamentación del cielo, también son animados.

2. Más aún. La forma de un cuerpo de más categoría es de más categoría. Pero el sol, la luna y los otros astros luminosos son de más categoría que los cuerpos de las plantas y de los animales. Por lo tanto, tienen una forma de más categoría. Y la forma de más categoría es el alma, principio vital; porque, como dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[8]: *Toda sustancia viviente es preferida a la no viviente.* Por lo tanto, los astros luminosos del cielo son animados.

3. Todavía más. La causa es de más categoría que el efecto. Pero el sol, la luna y los astros luminosos son causa de vida; esto resulta evidente, sobre todo, en los animales que surgen a partir de la putrefacción, que, por el poder del sol y de las estrellas, obtienen vida. Por lo tanto, con mucha más razón los cuerpos celestes viven y son animados.

4. Y también. Como se demuestra en el I *De caelo*[9], los movimientos del cielo y de los cuerpos celestes son naturales. El movimiento natural tiene un principio intrínseco. Así, pues, como el movimiento de los cuerpos celestes es alguna sustancia aprehensiva que se mueve como el que desea por lo deseado, según se dice en XII *Metaphys.*[10], parece que el principio aprehendente es el principio intrínseco en los cuerpos celestes. Por lo tanto, son animados.

5. Por último. El primer móvil es el cielo. En el género de los móviles, el primero es el que se mueve en sí mismo, como se demuestra en VIII *Physic.*[11], porque *lo que es por sí mismo es anterior a lo que es por otro.* Sólo los cuerpos animados se mueven a sí mismos, como queda demostrado en el mismo libro[12]. Por lo tanto, los cuerpos celestes son animados.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro II[13]: *No tengas por*

1. De Gen. ad litt. l.2 c.15: ML 34,276. 8. C.29: ML 34,145. 9. ARISTÓTELES, *De Caelo* c.2 n.10 (BK 269a30): S. Th. lect.3 n.11; lect.4 n.1. 10. ARISTÓTELES, 11 c.8 n.2 (BK 1072a26): S. Th. lect.7 n.2519. 11. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 256a21): S. Th. lect.9 n.13. 13. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.4 n.3 (BK 255a6): S. Th. lect.7 n.1. 13. *De Fide Orth.* c.6: MG 94,885.

f. Cf. *Introducción* 2.2, notas 17 y 18; Sto. Tomás admite que las esferas celestes están movidas por espíritus creados. El problema sobre el que gira este artículo es si estos espíritus han de ser considerados como algo extrínseco a los cuerpos celestes o, al contrario, se les ha de considerar como la forma sustancial de éstos, lo mismo que el alma respecto del cuerpo, o en otras palabras si son vivientes. Esto es lo que tratará de dilucidar el cuerpo del artículo.

animados los cielos y los astros luminosos; pues son inanimados e insensibles.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema los filósofos opinaron de forma distinta. Como nos cuenta Agustín en el libro XVIII *De Civ. Dei*[14], Anaxágoras *fue hecho prisionero por los atenienses porque dijo que el sol era una piedra ardiente negando que fuera dios,* o algo animado. Los platónicos[15], en cambio, sostuvieron que los cuerpos celestes eran animados.

También los doctores de la fe tienen opiniones distintas. Orígenes[16] dijo que eran animados. Jerónimo[17], al parecer, es de la misma opinión cuando expone aquello de Ecl 1,6: *Recorriendo el mundo, el viento va dando vueltas.* Basilio[18] y el Damasceno[19] afirman que los cuerpos celestes no son animados. Agustín duda y mantiene una opinión intermedia, como se puede observar en II *Super Gen. ad litt.*[20] y en el *Enchirid.*[21], donde también dice que, si los cuerpos celestes son animados, sus almas pertenecen al grupo de los ángeles.

Ante tal muestrario de opiniones, para esclarecer la verdad hay que tener presente que la unión del alma y del cuerpo no se debe al cuerpo, sino al alma; pues la forma no se debe a la materia, sino al revés[g]. La naturaleza y el poder del alma se deduce de su acción, que, en cierto modo, también es su fin. El cuerpo es necesario para alguna operación del alma que se realiza por medio del cuerpo; esto se da en las operaciones del alma sensitiva y nutritiva. Por eso es necesario que tales almas estén unidas a los cuerpos para sus operaciones.

Hay alguna otra operación del alma que no se realiza por medio del cuerpo; sin embargo, reciben alguna ayuda del cuerpo; esto se da en las imágenes que el alma necesita para entender. De esto se deduce que tal alma necesita estar unida al cuerpo para su operación, aun cuando pueda estar separada de él.

Es evidente que el alma del cuerpo celeste no puede realizar las operaciones del alma nutritiva, como son alimentarse, crecer, engendrar. Pues este tipo de operaciones no son propias, por naturaleza, de los cuerpos incorruptibles.

Igualmente, tampoco les son propias a los cuerpos celestes las operaciones del alma sensitiva; porque todos los sentidos se fundamentan en el tacto, que es el que aprehende las cualidades elementales. También, todos los órganos de las potencias sensitivas requieren una determinada proporción en cuanto a alguna mezcla de los elementos, cuya naturaleza no poseen los cuerpos celestes.

Por lo tanto, se concluye que de las operaciones del alma ninguna le corresponde al alma de los cuerpos celestes, a no ser, como posibles, dos: entender y moverse; pues apetecer es consecuencia del sentido del entendimiento, dándose juntamente con los dos. Por otra parte, la operación intelectual, al no ejercitarse mediante el cuerpo, no necesita el cuerpo más que en la medida en que por el sentido se le proporcionan las imágenes. Como se ha dicho, las operaciones del

14. C.41: ML 41,601. 15. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.14 (DD 45B). A Platón le fue atribuida esta teoría por S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.16: ML 41,388; y por BOECIO, *In Porphyrium* l.3 c. De Specie. § Planum autem erit: ML 64,103; cf. *Timeo* (41D). Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.2 (102vb); AVERROES, *In Metaph.* l.12 comm.36 (8.318G); *De Subst. Orbis* c.1 (9,5H); *Destruct. Destruct.* disp.14 (9.119D). 16. *Peri Archon* l.1 c.7: MG 11,173. 17. *In Eccle.* a.1,6: ML 23,1068. 18. *In Hexaëm.* hom.3: MG 29,76. 19. *De Fide Orth.* l.2 c.6: MG 94,885. 20. C.18: ML 34,279. 21. C.58: ML 40,260. 22. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 257a33): S. Th. lect.10 n.3.

---

g. Este principio lo explícita en *De spirit. creat.* a.6: «la unión del cuerpo y del alma no está en función del cuerpo, es decir, para que éste sea ennoblecido, sino en función del alma, que necesita del cuerpo para sus funciones». Estas funciones del alma para las que necesita el cuerpo son las sensitivas y las nutritivas; para las funciones intelectivas el cuerpo presta una ayuda al alma intelectiva. Establecidos estos principios, Sto. Tomás procede por exclusión respecto a las hipotéticas necesidades de un *alma* de los cuerpos celestes, quedando reducida esta necesidad al *movimiento;* pero éste se puede explicar por un agente extrínseco, como el motor respecto a lo que recibe su movimiento. En este sentido es como hay que entender la *animación* de los cuerpos celestes: están movidos por una fuerza externa y no por naturaleza. Por esta razón sólo puede hablarse de cuerpos celestes animados de una forma *equívoca* (cf. especialmente *In Sent. 2* d.14 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 2,70; *De spirit. creat.* a.6).

alma sensitiva no son propias de los cuerpos celestes. Así, pues, para una operación intelectual, el alma no se une al cuerpo.

Sólo queda el movimiento. Para moverse, no es necesario que se le una como forma, sino por contacto de su poder, como el motor se une al móvil. Por eso Aristóteles, en el libro VIII *Physic.*[22], después de demostrar que el primer automotor se compone de dos partes, la que mueve y la movida, al analizar cómo se unen ambas partes, dice[23] que por contacto, o bien de las dos entre sí, si una de ellas es cuerpo, o bien de una con la otra, pero no al revés, si una es cuerpo y la otra no lo es.

Los platónicos decían[24] que las almas no se unían a los cuerpos más que por contacto de poder, como el motor al móvil. Este es el motivo por el que Platón dice que los cuerpos celestes son animados, no dando a entender con ello más que las sustancias espirituales están unidas a los cuerpos celestes como los motores a los móviles.

Que los cuerpos celestes son movidos por alguna sustancia aprehendente, y no sólo por naturaleza, como los ligeros y pesados, resulta claro por el hecho de que la naturaleza no se mueve más que hacia un lugar, en el que, una vez obtenido, reposa. Esto no se da en el movimiento, de los cuerpos celestes. Por eso hay que concluir que se mueven por alguna sustancia aprehendente. También Agustín en III *De Trin.*[25] dice que *todos los cuerpos son regidos por Dios por el soplo vital.*

Así, pues, los cuerpos celestes no son animados en el mismo sentido que lo son las plantas y los animales. Lo son en sentido equívoco. Por eso, entre los que sostienen que son animados y los que dicen que son inanimados, la diferencia es mínima o inexistente, y, más que real, sólo verbal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunas cosas pertenecen, por su propio movimiento, a la ornamentación. Y con respecto a esto, los astros luminosos del cielo coinciden con aquellas otras cosas que pertenecen a la ornamentación; porque son movidos por una sustancia viviente.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que, en cuanto tal, algo sea de más categoría; y, sin embargo, con respecto a algo, no serlo. La forma del cuerpo celeste, aun cuando, en cuanto tal, no sea de más categoría que el alma animal, sin embargo, lo es con respecto a la razón de forma; pues completa totalmente su materia, que no está en potencia para recibir otra forma. Esto no lo hace el alma. Y en cuanto al movimiento, también los cuerpos celestes son movidos por motores de mayor categoría.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo celeste, al ser motor movido, tiene razón de instrumento que actúa en virtud del agente principal. De este modo, partiendo del poder de su motor, que es una sustancia viviente, puede causar vida.

4. *A la cuarta hay que decir:* El movimiento del cuerpo celeste es natural, no por un principio activo, sino pasivo. Es decir, porque en su naturaleza está la aptitud para que con tal movimiento sea movido por un entendimiento.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dice que el cielo se mueve a sí mismo en cuanto que está compuesto a partir del motor y del móvil, y no como lo están la materia y la forma, sino por contacto de poder, como ya se dijo (sol.). Y en este sentido, también puede decirse que su motor es principio intrínseco, y así también, el movimiento del cielo es natural por parte del principio activo; de la misma forma que se dice que el movimiento voluntario es natural al animal en cuanto animal, como se dice en VIII *Physic.*[26]

23. ARISTÓTELES, c.5 n.11 (BK 258a20): S. Th. lect.11 n.3. 24. Cf. infra q.76 a.1. 25. C.4: ML 42,873. 26. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 254b14): S. Th. lect.7 n.1.

CUESTIÓN 71

El quinto día

Ahora hay que tratar lo referente a la obra del quinto día.

Objeciones por las que parece que dicha obra no ha sido descrita correctamente:

1. Las aguas producen aquello para lo cual basta su propio poder. Pero el poder del agua no es suficiente para producir todos los peces y aves, pues observamos que muchos de ellos son engendrados seminalmente. Por lo tanto, no es correcto decir: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas y aves que vuelen sobre la tierra.*

2. Más aún. Los peces y las aves no son sólo producidos a partir del agua, sino que observamos que, en su composición, hay más tierra que agua. Porque sus cuerpos, por naturaleza, se mueven por la tierra y en ella se establecen. Por lo tanto, no es correcto decir que los peces y las aves son producidos a partir del agua.

3. Todavía más. Así como los peces se mueven en el agua, las aves lo hacen en el aire. Por lo tanto, si los peces son producidos a partir del agua, las aves no deberían ser producidas a partir del agua, sino del aire.

4. Y también. No todos los peces se mueven por el agua, pues algunos, por tener pies, como las focas, se arrastran por la tierra. Por lo tanto, no está descrita suficientemente la producción de peces diciendo: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas.*

5. Por último. Los animales terrestres son más perfectos que las aves y los peces. Esto resulta claro al tener miembros más diferenciados y una generación más perfecta, pues engendran animales, mientras que los peces y las aves engendran huevos. Y lo más perfecto es anterior en el orden natural. Por lo tanto, los peces y las aves no debieron ser hechos en el quinto día antes de los animales terrestres.

En cambio es suficiente con la autoridad de la Escritura (Gén 1,20ss.).

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (q.70 a.1), hay correspondencia de orden entre la obra de ornamentación y la de diversificación. Por eso, así como entre los tres días de diversificación señalados, el de en medio, es decir, el segundo, está dedicado a la diversificación del cuerpo medio, esto es, las aguas, así también entre los tres días señalados para la obra de ornamentación, el de en medio, es decir, el quinto, está dedicado a la ornamentación del cuerpo medio, esto es, a la producción de aves y de peces.

Por eso, así como Moisés en el cuarto día nombra los astros luminosos y la luz, para que el cuarto día se corresponda con el primero, en el que se había dicho que fue hecha la luz, así también, en este quinto día menciona las aguas y el firmamento, para que el quinto día se corresponda con el segundo.

Pero hay que tener presente que, así como sobre la producción de las plantas la opinión de Agustín es distinta de la de los demás, así ocurre también sobre la producción de peces y de aves. Pues los demás [1] dicen que los peces y las aves fueron producidos en acto en el quinto día, mientras que Agustín, en V *Super Gen. ad litt.*[2] sostiene que la naturaleza de las aguas produjo, en el quinto día, peces y aves potencialmente [a].

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Avicena[3] sostuvo que todos los animales pueden generarse a partir de alguna mezcla de los elementos, no seminalmente y por vía natural. Pero esto parece poco correcto. Porque la naturaleza se encamina hacia sus efectos con medios concretos; por eso, aquellos seres cuya generación natural es se-

1. Cf. BASILIO MAGNO, *In Hexaëm.* hom.7: MG 29,148; AMBROSIO, *In Hexaëm.* l.5 c.1: ML 14,219; BEDA, *In Hexaëm.* l.1: ML 1,25. 2. C.5: ML 34,326. 3. *De Anim.* l.15 c.1 (59va).

---

a. Cf. q.69 a.2 y q.65 a.4, nota s.

minal, no pueden generarse naturalmente sin seminación. De este modo, hay que decir que, en la generación natural de los animales, el principio activo es la fuerza formativa que está en el semen, para aquellos que se generan por seminación. Para aquellos que se generan a partir de la putrefacción, el lugar de su fuerza formativa está en el cuerpo celeste [b]. El principio material de la generación de ambos animales es alguno de los elementos o un derivado de los elementos.

En la primera institución de las cosas, el principio activo fue la palabra de Dios, que, a partir de la materia fundamental[c], produjo animales en acto, según algunos santos[4]; en potencia, según Agustín[5]. No porque el agua o la tierra contengan la capacidad de producir todos los animales, como sostuvo Avicena[6], sino porque esto mismo que, a partir de la materia fundamental, por la fuerza seminal o estelar, pueden producir los animales, es debido a la capacidad concedida a los elementos en su misma constitución original.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuerpos de las aves y de los peces pueden ser considerados en un doble aspecto. 1) Primero, en cuanto tales. En este sentido es necesario que en ellos domine el elemento terrestre, porque para que en el cuerpo del animal haya una adecuada mezcla, es necesario que cuantitativamente abunde el elemento menos activo, o sea, la tierra [d]. 2) Segundo, en cuanto al movimiento. En este sentido, y considerando que nacen para desenvolverse con unos determinados movimientos, tienen cierta afinidad con los cuerpos en medio de los que se mueven. En este sentido describe el texto su origen.

3. *A la tercera hay que decir:* El aire, por ser insensible, no es enumerado solo, sino juntamente con los otros cuerpos; bien sea con el agua, por lo que respecta a la parte inferior que se ve densificada por la evaporación, bien sea con el cielo, por lo que respecta a la parte superior. Las aves se mueven en la parte inferior del aire, y así se dice que vuelan bajo el *firmamento del cielo,* incluso si por firmamento se entiende el aire nubiloso. En este sentido se atribuye a las aguas la producción de las aves.

4. *A la cuarta hay que decir:* La naturaleza pasa de un extremo a otro por el medio. Por esto, entre los animales terrestres y los acuáticos, los hay anfibios, y son enumerados con aquellos con los que más semejanza mantienen y por tal semejanza, no por las diferencias que mantienen con los otros. Sin embargo, para que fueran incluidos entre los peces todos aquellos que tienen algo específico, después de decir: *Produzcan las aguas animales que vivan en ellas,* añadió: *Creó Dios grandes cetáceos.*

5. *A la quinta hay que decir:* La producción de estos animales está regida más por el orden de los cuerpos a los que sirven de ornamentación que por su propia categoría. Sin embargo, el itinerario de generación va de los imperfectos a los más perfectos.

CUESTIÓN 72

El sexto día

Supra q.70 a.1.

Ahora hay que tratar lo referente a la obra del sexto día.

Objeciones por las que parece que dicha obra no ha sido descrita correctamente:

1. Así como las aves y los peces tienen alma viviente, así también la tienen los animales terrestres; pero los animales

4. Cf. nota 1. 5. Cf. nota 2. 6. Cf. nota 3.

b. Cf. q.67 a.3, nota f.
c. Cf. *Introducción* 2.2.
d. Cf. *Introducción* 2.2.

terrestres no son la misma alma viviente. Por lo tanto, no es correcto decir: *Produzca la tierra alma viviente;* sino que debió decirse: *Produzca la tierra cuadrúpedos de alma viviente.*

2. Más aún. El género no debe contraponerse a la especie. Pero los *ganados* y las *fieras* son contados entre los *cuadrúpedos.* Por lo tanto, no es correcto contar los cuadrúpedos junto con los ganados y las fieras.

3. Todavía más. Así como los animales son un determinado género o especie, así también el hombre. Pero al hacer el hombre no se menciona el género o la especie. Por lo tanto, tampoco en la producción de los otros animales debió mencionarse el género o la especie diciendo: *en su género, en su especie.*

4. Más aún. Los animales terrestres se parecen más al hombre, bendecido por Dios, que las aves y los peces. Así, pues, como las aves y los peces son bendecidos, con mucha más razón debió decirse lo mismo de los otros animales.

5. Y también. Algunos animales se generan a partir de la putrefacción, que es una determinada corrupción. Pero la corrupción no se dio en la primera institución de las cosas. Por lo tanto, los animales no debieron ser producidos en la primera institución de las cosas.

6. Por último. Algunos animales son venenosos y peligrosos para el hombre. Pero nada debió ser nocivo para el hombre antes del pecado. Por lo tanto, todo este tipo de animales o no debieron ser hechos en absoluto por Dios, autor del bien, o no debieron ser hechos antes del pecado.

En cambio[1] es suficiente la autoridad de la Escritura (Gén 1,24ss).

Solución. *Hay que decir:* Así como en el quinto día fue adornado el cuerpo de en medio, correspondiente al segundo día; así también en el sexto día fue adornado con la producción de animales terrestres el cuerpo de abajo, es decir, la tierra, correspondiente al tercer día. Por eso, en ambos días se menciona la tierra. Aquí también, según Agustín, los animales terrestres son producidos potencialmente; según los otros santos, en acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Basilio, los diversos grados de vida que se encuentran en los distintos animales, es deducible del modo de hablar de la Escritura. Pues las plantas tienen una vida muy imperfecta y escondida. Por eso, en su producción no se habla de vida, sino sólo de generación, que es su acto vital; pues la nutritiva y la aumentativa se sirven de ella, como se dirá más adelante (q.78 a.2).

En cambio, y en general, entre los animales, los más perfectos son los terrestres, más que las aves y los peces. No porque los peces carezcan de memoria, como afirma Basilio y niega Agustín; sino por la distinción de miembros y la perfección generativa (aunque para algunas habilidades también algunos animales imperfectos están más capacitados, como las abejas y las hormigas). Así, a los peces los llama no *alma viviente,* sino *reptiles de alma viviente;* pero a los animales terrestres los llama *alma viviente,* por la perfección de vida que hay en ellos. Pues si los peces son cuerpos que tienen alguna alma, los animales terrestres, en cambio, y por su perfección de vida, son casi almas que rigen los cuerpos.

Por lo demás, el grado más perfecto de vida está en el hombre. Por eso no se dice que la vida del hombre haya sido producida por la tierra o por el agua, como la de los demás animales, sino por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Por *ganados* o *rebaños* se entiende los animales domésticos que, de alguna manera, sirven al hombre. Por *fieras* se entiende los animales salvajes, como osos y leones. Por *reptiles,* en cambio, se entiende los animales que no tienen pies con los que se puedan separar de la tierra, como las serpientes; o que los tienen cortos con los que apenas se separan, como los lagartos, las tortugas y similares. Pero, porque hay animales que no están incluidos en ninguno de estos grupos, como los ciervos y las cabras, para que también queden incluidos, añadió *cuadrúpedos.* También puede decirse que primero puso los *cuadrúpedos* como género y a los otros los añadió como especie; pues hay

1. Cf. la nota 36 a la q.58 y la nota 3 a la q.3. Los autores mencionados en la presente cuestión son los mismos que en la c.71. Las referencias textuales son las mismas. Remitimos a ellas (c.71). *(N. del T.)*

algunos reptiles cuadrúpedos como los lagartos y las tortugas.

3. *A la tercera hay que decir:* En los otros animales y plantas se menciona el género y la especie para indicar la generación entre semejantes. Pero no había necesidad de decirlo del hombre, porque lo dicho de otros puede entenderse como dicho también del hombre. También puede decirse que los animales y las plantas son producidos en su género y en su especie, como muy alejados de la semejanza divina. En cambio, del hombre se dice que fue hecho *a imagen y semejanza de Dios.*

4. *A la cuarta hay que decir:* La bendición de Dios da el poder de multiplicarse por generación. Por eso, lo dicho de las aves y los peces, los primeros en aparecer, no fue necesario repetirlo de los animales terrestres; sino que se sobreentiende. En cambio para los hombres se repite la bendición porque en ellos hay una razón especial de su multiplicación: la de completar el número de los elegidos, y también *para que nadie dijera que hay pecado en la misión de engendrar hijos.* En cambio, las plantas *no tienen ningún afecto para desear la propagación, y producen sin ningún sentimiento; por eso no fueron tenidas por merecedoras de palabras de bendición.*

5. *A la quinta hay que decir:* Como la generación de un cuerpo es la corrupción de otro, porque de la corrupción de los de inferior categoría se generan los de superior categoría, no va contra la institución original de las cosas. De ahí que los animales que son generados a partir de la corrupción de las cosas inanimadas o de las plantas, pudieran ser generados entonces. Pero no los que se generan a partir de la corrupción de los animales; fueron generados entonces sólo potencialmente.

6. *A la sexta hay que decir:* Dice Agustín en I *Super Gen. contra Manicheos*[2]*: Si un ignorante entra en el taller de un artista y se encuentra con muchos objetos e instrumentos cuya funcionalidad desconoce, quizás, y debido a su ignorancia, las tache de inútiles. Si, por poco precavido, cae en el horno o se hiere con algún instrumento puntiagudo, quizás los tache de dañinos. Pero el artista, que conoce para qué sirve cada objeto de su taller, se reirá de la ignorancia de aquel hombre. En este mundo ocurre algo parecido, pues muchos rechazan lo que desconocen. En nuestra casa también hay muchas cosas innecesarias, y, sin embargo, se completa todo el conjunto.* Si, antes del pecado, el hombre hubiera hecho un uso adecuado de las cosas de este mundo, los animales venenosos no le hubieran resultado nocivos.

CUESTIÓN 73

El séptimo día[a]

Ahora hay que tratar lo referente al séptimo día. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La conclusión de las obras.—2. El descanso de Dios.—3. Bendición y santificación de este día.

2. C.16: ML 34,185.

---

a. En esta cuestión comenta Sto. Tomás los vv.1-3 del capítulo segundo del Génesis, comentando en cada artículo los conceptos claves de estos versículos: *concluyó* su obra, *descansó* y *bendijo* y *santificó* el día séptimo. La lectura directa de estos artículos pone de manifiesto claramente el rico pensamiento teológico de Sto. Tomás al respecto.

ARTÍCULO 1

La conclusión de las obras divinas, ¿fue o no fue en el séptimo día?

In Sent. l.2 d.15 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que la conclusión de las obras divinas no hay que colocarla en el séptimo día:

1. Todo lo que se hace en este tiempo, pertenece a las obras divinas. Pero la *consumación del tiempo* será al fin del mundo, como consta en Mt 13,37ss. También el momento de la encarnación de Cristo es una cierta *conclusión del tiempo;* de ahí que en Gál 4,4 se diga *tiempo de la plenitud.* El mismo Cristo, al morir, dijo: *Está consumado* (Jn 19,30). Por lo tanto, la conclusión de las obras divinas no fue en el séptimo día.

2. Más aún. Aquel que concluye su obra, algo hace. Pero no se lee que Dios hiciera algo en el séptimo día, sino que descansó de toda obra. Por lo tanto, la conclusión de las obras divinas no fue en el séptimo día.

3. Todavía más. No se llama acabado a aquello a lo que se le añaden cosas, a no ser, quizás, que éstas sean innecesarias. Porque *perfecto* se llama a aquello que no le falta nada de lo que debe tener. Pero después del séptimo día se hicieron muchas cosas: la producción de muchos individuos; como también la de nuevas especies que aparecen con frecuencia, en especial de animales procedentes de putrefacción. Diariamente Dios crea nuevas almas. Nueva fue también la obra de la Encarnación, de la que se dice en Jer 31,22: *Algo nuevo hará Dios en la tierra.* Nuevas son también las obras milagrosas, de las que se dice en Ecl 36,6: *Renueva los milagros, repite los portentos.* Todo se renovará también en la glorificación de los santos, pues dice Ap 21,5: *Dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que lo renuevo todo.* Por lo tanto, la conclusión de las obras divinas no fue en el séptimo día.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,2: *En el día séptimo concluyó Dios sus obras.*

Solución. *Hay que decir:* La perfección de una cosa es doble: primera y segunda. 1) La primera se da cuando una cosa es perfecta en su sustancia. Dicha perfección es la forma del todo que surge de la integración de las partes. 2) La segunda es la perfección del fin. Y el fin o es una acción, como tocar la cítara lo es del citarista; o es algo a lo que llega la acción, como la casa lo es del constructor, que la hace construyéndola. La primera perfección es causa de la segunda, porque la forma es principio de acción. La última perfección, fin de todo el universo, es la perfecta bienaventuranza de los santos, que se dará en la definitiva consumación de los tiempos. La primera perfección, que consiste en la integridad del universo, se dio en la primera institución de las cosas. Esta es de la que se habla en el séptimo día.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (sol.), la perfección primera es causa de la segunda. Y para conseguir la bienaventuranza se requiere la naturaleza y la gracia. Aunque, como también se dijo (sol.), la misma perfección de la bienaventuranza se dará al fin del mundo. Pero dicha consumación causalmente tuvo sus anticipos; por lo que respecta a la naturaleza, lo tuvo en la institución de las cosas; por lo que respecta a la gracia, lo tuvo en la encarnación de Cristo, porque, como se dice en Jn 1,17, *la gracia y la verdad nos vinieron por Jesucristo.* Así, pues, en el séptimo día se dio la consumación de la naturaleza; en la encarnación de Cristo, la de la gracia; al fin del mundo, la de la gloria.

2. *A la segunda hay que decir:* En el séptimo día Dios hizo algo, no creando una nueva criatura, sino rigiendo lo creado e impulsándolo en su propia acción. Esto en cierto modo ya pertenece al comienzo de la segunda perfección. Por eso la conclusión de las obras, según nuestra versión, se coloca en el séptimo día; según otra versión, se coloca en el sexto día. Y en los dos puede colocarse. Porque la conclusión, en cuanto a la integridad de las partes del universo, corresponde al sexto día; y la conclusión en cuanto a la acción de dichas partes, corresponde al séptimo.

O puede decirse que en el movimiento continuo, mientras algo puede seguir moviéndose, no es llamado movimiento acabado antes del reposo; pues el reposo manifiesta que el movimiento ha acabado. Dios había podido hacer muchas más cosas además de las que hizo en los

seis días. De ahí que el hecho mismo de parar en su creación de nuevas criaturas en el séptimo día, sea llamado conclusión de las obras.

3. *A la tercera hay que decir:* Después de lo que Dios hizo, nada es absolutamente nuevo, pues de algún modo está anticipado en las obras de los seis días. Pues algunas cosas preexistieron materialmente: como la mujer, que Dios formó de la costilla de Adán. Otras cosas, en cambio, preexistieron no sólo materialmente, sino causalmente. Como los individuos que ahora son engendrados, fueron ya anticipados en los primeros individuos de sus especies. Incluso las especies nuevas, si se dan, preexistían en algunas potencias activas: como los animales engendrados a partir de la putrefacción, son producidos por los poderes de las estrellas y de los elementos que recibieron desde el principio; y esto es así incluso si se producen nuevas especies de tales animales. Hay también algunos animales que forman una nueva especie y surgen a partir de la mezcla de animales diversos según la especie, como del cruce de un asno con una yegua sale un mulo. Estos también causalmente ya estaban en las obras de los seis días. Otros preexistieron por semejanza: como las almas que ahora son creadas. Igualmente la obra de la Encarnación, porque, como se dice en Flp 2,7: *El Hijo de Dios ha sido hecho semejante al hombre.* También la gloria espiritual, por semejanza, fue anticipada en los ángeles; y la corporal, en el cielo, en especial el empíreo. Por eso se dice en Ecl 1,10: *Nada nuevo bajo el sol; pues todo existió ya en los siglos que nos precedieron.*

ARTÍCULO 2

En el séptimo día, ¿descansó o no descansó Dios de todo lo hecho?

In Sent. l.2 d.15 q.3 a.2; *In Hebr.* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que en el séptimo día Dios no descansó de todo lo hecho:

1. En Jn 5,17 se dice: *Mi Padre sigue obrando, y yo obro también.* Por lo tanto, en el séptimo día no descansó Dios de todo lo hecho.

2. Más aún. Descanso se opone a movimiento; o al trabajo que, algunas veces, es realizado a partir del movimiento. Pero Dios llevó a cabo sus obras sin moverse y sin trabajo. Por lo tanto, no hay que decir que en el séptimo día descansó de todo lo hecho.

3. Todavía más. Si se dice que en el séptimo día Dios descansó porque *ordenó descansar al hombre,* hay que replicar: El descanso se opone a su acción. Pero al decir: *Dios creó o hizo esto o aquello,* no implica: *Dios mandó al hombre hacer o crear.* Por lo tanto, tampoco es correcto decir que Dios descansó porque mandó descansar al hombre.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,2: *En el séptimo día Dios descansó de todo lo que había hecho.*

Solución. *Hay que decir:* En sentido propio, descanso se opone a movimiento; y, consecuentemente, al trabajo que se realiza a partir del movimiento. Aun cuando el movimiento se atribuya propiamente a los cuerpos, la palabra *movimiento* también es aplicable a los seres espirituales, y en un doble aspecto. 1) Uno, en cuanto que toda acción es llamada movimiento; así, la bondad divina en cierto modo se mueve y se dirige a los objetos en cuanto que se comunica a ellos, como señala Dionisio en el c.2 *De div. nom.*[1] 2) Otro, en cuanto que el deseo que tiende hacia algo, es como un cierto movimiento. De ahí que el reposo tenga dos acepciones: 1) Una, como cese del obrar. 2) Otra, como cumplimiento del deseo. En ambas acepciones se dice que Dios descansó en el séptimo día. Primero, porque en el séptimo día cesó de su creación de nuevas criaturas; pues ya no hizo nada que, de algún modo, no estuviera contenido en lo hecho, tal como dijimos (a.1 ad 3). Segundo, en cuanto que no necesitaba lo creado, pues Él es feliz disfrutándose a Sí mismo.

De ahí que, después de la creación de todas las cosas, no se diga: *Descansó en sus obras,* como si las necesitara para su felicidad; sino que se dice: *Descansó de sus obras,* pero descansó en sí mismo, porque se basta a sí mismo y colma todos sus deseos. Y aun cuando descansara en sí mismo desde la eternidad, sin embargo, el hecho de descansar en sí mismo

1. §4: MG 3,640: S. Th. lect.2.

después de haber creado, esto pertenece al séptimo día. Este es el sentido del descansar de sus obras, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[2]

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios sigue actuando conservando y rigiendo lo creado; no creando algo nuevo.

2. *A la segunda hay que decir:* El reposo no se opone al trabajo o al movimiento, sino a la producción de cosas nuevas y al deseo que tiende hacia algo, como ya se dijo (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Así como Dios descansa sólo en sí mismo y es feliz disfrutándose; así también nosotros somos felices sólo disfrutando de Dios. Y así también nos hace descansar en Él mismo de sus trabajos y de los nuestros. Por lo tanto, es correcto que se diga que Dios descansó porque nos mandó descansar a nosotros. Pero esta afirmación no es la única; sino que la otra (sol.) es la primera y la principal.

ARTÍCULO 3

¿Es o no es correcto decir que Dios bendijo y santificó el séptimo día?

In Sent. l.2 d.15 q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que no es correcto decir que Dios bendijo y santificó el día séptimo:

1. Algún tiempo concreto suele ser llamado *bendito* o *santo* porque en él se encuentra algo bueno, o porque se evita algo malo. Pero en Dios nada aumenta ni disminuye, por actuar o por dejar de actuar. Por lo tanto, al día séptimo no se le debe ninguna bendición ni santificación especial.

2. Más aún. Bendición es un derivado de *bueno.* Pero, según Dionisio[3], el bien tiende a expandirse y es comunicativo. Por lo tanto, con mucho mayor motivo debieron ser bendecidos los días en los que Dios creó, que aquel día en el que dejó de crear.

3. Todavía más. Se puede decir que hay una cierta bendición en cada criatura cuando de cada una de sus obras se dice: *Vio Dios que era bueno.* Así, pues, no era necesario que, después de la creación de todo, fuera bendecido el día séptimo.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,3: *Bendijo Dios el día séptimo, y lo santificó; porque en aquel día había dejado de crear.*

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo anteriormente (a.2), el descanso de Dios en el día séptimo tiene una doble acepción. 1) Primero, en cuanto que dejó de crear cosas nuevas aunque, sin embargo, las conserva y las rige. 2) Segundo, en cuanto que, después de actuar, descansó en sí mismo. Con respecto a lo primero, la bendición le corresponde al séptimo día. Porque, tal como ya se dijo (q.72 ad 4), la bendición se refiere a la multiplicación. De ahí que se diga de las criaturas a las que bendijo: *Creced y multiplicaos.* Tal multiplicación responde al plan divino por el que los semejantes se engendran entre sí. Con respecto a lo segundo, la santificación le corresponde al séptimo día. Pues la santificación de algo se debe, sobre todo, a que reposa en Dios. Por eso lo dedicado a Dios es llamado *santo.*

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* No se dice que el día séptimo sea santificado porque Dios pueda aumentar o disminuir, sino porque algo crece en las criaturas por multiplicarse y reposar en Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* En los primeros seis días, las cosas fueron producidas en sus primeras causas. Pero después se multiplican y conservan a partir de aquellas primeras causas; porque también esto se debe a la bondad divina. Cuya perfección se manifiesta sobre todo en que Dios descansa en su misma bondad, mientras que nosotros podemos descansar disfrutando de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* El bien que se menciona en cada día, corresponde a la primera institución de las cosas. La bendición del séptimo día corresponde a la propagación de la naturaleza.

2. L.4 c.15: ML 34,306. 3. *De Div. Nom.* c.4 § 20: MG 3,720: S. Th. lect.1.3.

CUESTIÓN 74

Sobre los siete días en conjunto [a]

Ahora hay que tratar los siete días en conjunto. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La suficiencia de estos días.—2. ¿Son uno o muchos?—3. Algunos géneros literarios utilizados por la Escritura para relatar las obras de los seis días.

ARTÍCULO 1

¿Son o no son suficientes los días mencionados?

Supra q.70 a.1; *In Hebr.* c.4 lect.1.

Objeciones por las que parece que no son suficientes los días mencionados:

1. No es menor la diferencia que hay entre la obra de creación y las obras de diversificación y ornamentación que la existente entre estas dos últimas. Pero unos días son destinados a la diversificación y otros a la ornamentación. Por lo tanto, también hay que asignar otros a la creación.

2. Más aún. El aire y el fuego son elementos de más categoría que el agua y la tierra. Pero un día es destinado a la diversifícación del agua, y otro a la de la tierra. Por lo tanto, otros días deben ser asignados a la separación del fuego y a la del aire.

3. Todavía más. No es menor la diferencia entre aves y peces que la existente entre aves y animales terrestres. Es mayor la diferencia entre el hombre y los demás animales que la que se da en los animales entre sí. Pero un día es asignado a la producción de los peces del mar, y otro a la producción de los animales de la tierra. Por lo tanto, debe asignarse un día a la producción de las aves del cielo y otro a la producción del hombre.

En cambio parece que algunos días son asignados inútilmente. Pues la relación que hay entre luz y astros luminosos es como la existente entre accidente y sujeto. Y el sujeto es producido juntamente con su accidente propio. Por lo tanto, no debió ser producida la luz un día, y los astros luminosos otro.

Más aún. Estos días son asignados a la primera institución del mundo. Pero el séptimo día no hubo ninguna institución original. Por lo tanto, el séptimo día no debe ser contado con los otros.

Solución. *Hay que decir:* El porqué de la distinción de estos días puede deducirse de lo establecido anteriormente (q.70 a.1). Pues fue necesario primero diversificar las partes del mundo, y, después, ornamentar cada una de dichas partes, cosa que se hace con todos lo que las habitan. Según algunos santos [1], en la criatura corpórea se señalan tres partes: la superior, indicada con el nombre de *cielo;* la mediana, indicada con el nombre de *agua;* la inferior, indicada con el nombre de *tierra.* Por eso, según los pitagóricos, y tal como consta en el I *De Caelo*[2], la perfección se pone en los tres: *en el principio, medio y fin.* La parte superior fue diversificada en el primer día y ornamentada en el cuarto; la mediana, diversificada en el segundo y ornamentada en el quinto; la inferior, diversificada en el tercero y ornamentada en el sexto.

Agustín, por su parte, concuerda con ellos en lo referente a los tres últimos días, pero no en lo de los tres primeros [3]. Porque, según él, en el primer día fue formada la criatura espiritual, y en

1. Cf. BASILIO MAGNO, *In Hexaëm.* hom.1: MG 29,19. 2. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 268a10): S. Th. lect.2 n.4. 3. Cf. supra q.71 a.1; q.72.73.

---

a. Esta cuestión tiene carácter de resumen de todo lo que hasta el momento se trató en el resto de las cuestiones. El a.3, como ya indicamos en la *Introducción* a estas cuestiones (cf. 3.2.2), completa el tono general de exégesis literal que presentan las cuestiones dedicadas a la creación corpórea, indicando sintéticamente algunos aspectos de una exégesis hecha desde el sentido espiritual de la letra.

los otros dos la corporal. En el segundo, los cuerpos de arriba, y en el tercero los de abajo. De este modo, la perfección de las obras divinas se corresponde con la del número seis, que está formado por la unión de sus distintas partes: *Uno, dos, tres.* Un día, pues, es asignado a la formación de la criatura espiritual; dos a la formación de la criatura corporal; y tres a la ornamentación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín, la obra de la creación corresponde a la producción de la materia informe y a la producción de la naturaleza espiritual informe. Ambas se dan fuera del tiempo, como él mismo dice en XII *Confess.*[4] Y, así, la creación de ambas es colocada *antes de todo día.* Pero según otros santos[5], puede decirse que la obra de diversificación y de ornamentación responde a algún cambio de la criatura que es medida con el tiempo. En cambio, la obra de la creación consiste en la sola acción divina en el instante de producir la sustancia de las cosas. Así, cualquier obra de diversificación y ornamentación se dice que fue hecha *en el día,* mientras que la creación se dice que fue hecha *en el principio,* que indica algo indivisible.

2. *A la segunda hay que decir:* El fuego y el aire, porque no son distinguidos por el hombre simple, no son mencionados expresamente por Moisés. Pero son incluidos en el cuerpo medio, esto es, el agua, en especial por lo que respecta a la parte inferior del aire. En cuanto a la parte superior, son incluidos en el cielo, como dice Agustín[6].

3. *A la tercera hay que decir:* La producción de animales es relatada en cuanto que contribuyen a la ornamentación de las partes del mundo. Así, los días de la producción de animales son distinguidos o unidos según la conveniencia o diferencia por la que contribuyen a la ornamentación de alguna parte del mundo.

4. *A la cuarta hay que decir*[7]*:* En el primer día fue hecha la luz en algún sujeto. Pero se dice que en el cuarto día fueron hechos los astros luminosos, no porque su sustancia fuera nuevamente producida, sino porque de algún modo reciben la forma que antes no tenían, según dijimos anteriormente (q.70 a.1 ad 2).

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín, después de lo atribuido a los seis primeros días, al séptimo se le asigna el que Dios descansó en sí mismo de sus obras. Y así fue necesario que, después de los seis días, se mencionara el séptimo. En cambio, según otros, puede decirse que en el séptimo día el mundo tuvo un nuevo estado, esto es, nada nuevo se le añadiría. Y así, después de los seis días se coloca el séptimo dedicado al cese de las obras.

ARTÍCULO 2

Todos estos días, ¿son o no son uno sólo?

In Sent. l.2 d.12 a.2.3; *De Verit.* q.8 a.16; *In Hebr.* c.4 lec.1; *De Pot.* q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que todos estos días son uno sólo:

1. Se dice en Gén 2,4-5: *Estos son los orígenes del cielo y de la tierra cuando fueron creados el día en el que Dios hizo el cielo, la tierra y toda la hierba del campo antes que brotara de la tierra.* Por lo tanto, uno es el día en el que hizo *el cielo, la tierra y toda la hierba del campo.* Pero el cielo y la tierra los hizo en el primer día, o, mejor, antes de los días, y la hierba del campo la hizo en el tercer día. Por lo tanto, uno es el primer día y el tercero; y, aplicando el mismo criterio, también todos los demás.

2. Más aún. Se dice en Eclo 18,1: *El que vive eternamente, todo lo hizo a un tiempo.* Pero esto no sería así si el día de sus obras fueran muchos, porque muchos días no se dan a un tiempo. Por lo tanto, no son muchos días, sino uno sólo.

3. Todavía más. En el día séptimo Dios dejó de crear cosas nuevas. Por lo tanto, si el séptimo día es distinto de los demás, se sigue que no hizo aquel día. Esto es incongruente.

4. Por último. Toda la obra que se coloca en un día, fue hecha en un instante, pues a cada obra se dice: *Lo dijo y se cumplió.* Así, pues, si dejaba algo para hacer el día siguiente, se seguiría que parte del día anterior había estado sin

4. C.12: ML 32,831. 5. Cf. supra q.66 a.1. 6. *De Gen. ad litt.* l.2 c.3: ML 34,265. 7. La respuesta se da a las objeciones incluidas en el *sed contra* (En cambio). Cf. supra q.66 nota 10.

hacer nada. Esto es banal. Por lo tanto, un día no es distinto de otro.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,8ss.: *Hubo tarde y hubo mañana, el día segundo, y el tercero,* y lo mismo los demás días. No obstante, el *segundo* no puede ser llamado *tercero* si sólo hay uno. Luego no hubo un día solamente.

Solución. *Hay que decir:* Sobre este problema, la opinión de Agustín es distinta de la de los demás. Agustín estima en *Super Gen Ad litt.*[8] y en XI *De civ. Dei*[9] y en *ad Oros.*[10] que todos los siete días son uno sólo presentado septiformemente, según las distintas cosas. En cambio, la opinión de los demás[11] es que fueron siete días distintos y no uno sólo. Estas dos opiniones, si las confrontamos con el texto del Génesis, son de una gran diversidad. Pues según Agustín[12] por *día* se entiende el conocimiento de la mente angélica. De este modo, el primer día es el conocimiento de la primera obra divina, el segundo, de la segunda, y así sucesivamente. Y se dice que cada obra fue hecha en algún día, porque Dios no produjo nada en la naturaleza de las cosas que no lo hubiera impreso en la mente angélica. La cual puede conocer muchas cosas simultáneamente, de modo especial la Palabra en la que el conocimiento de los ángeles se perfecciona y completa. Y, así, el día se distingue atendiendo al orden natural de las cosas conocidas, no atendiendo al orden del conocimiento, o al orden de la producción de las cosas. Propiamente, el conocimiento angélico puede ser llamado día, pues la luz, causa del día, se encuentra propiamente, según Agustín, en los seres espirituales. Para los demás, estos días indican la sucesión temporal propia de los días y la sucesión de la producción de las cosas.

Pero si estas dos opiniones las confrontamos con el modo de producción de las cosas, no encontramos gran diferencia. Y esto se debe a los dos puntos de partida que toman para su exposición Agustín y los demás, tal como aparece en lo dicho antes. Primero, porque Agustín por tierra y agua creadas al principio entiende la materia corporal totalmente informe; y por creación del firmamento, acumulación de aguas y aparición de la parte seca, entiende la impresión de las formas en la materia corporal. Los otros santos, en cambio, por tierra y agua creadas al principio, entienden los mismos elementos del mundo en sus formas propias de existencia; y por las siguientes obras entienden alguna diversificación que se hace en los cuerpos ya existentes, tal como se dijo anteriormente (q.69 a.1). Segundo, se diferencian por lo que respecta a la producción de las plantas y de los animales. Agustín dice que se dio sólo potencialmente, mientras que los demás dicen que se dio en acto a lo largo de los seis días.

Del hecho de que Agustín diga que las obras de los seis días fueron hechas simultáneamente, se deduce un mismo modo de producción de las cosas.

Pues todos dicen que en la primera producción la materia se encontraba bajo las formas sustanciales de los elementos, y dicen también que en la primera institución de las cosas, las plantas y los animales no existían en acto. Pero se mantiene la diferencia con respecto a los cuatro elementos. Pues, según los demás, después de la primera producción de la criatura, hubo un tiempo en que no había luz, y en el que el firmamento no estaba formado, y en el que la tierra no estaba descubierta de aguas, y en el que no habían sido hechos los astros luminosos del cielo. Todo esto, según Agustín, no es necesario ponerlo así. Por lo tanto, para inclinarse por una o por otra opinión, hay que responder a sus respectivos argumentos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El día en el que Dios creó el cielo y la tierra, creó también la hierba del campo, no en acto, sino potencialmente, pues se dice: *Antes de que brotara de la tierra.* Esto Agustín lo atribuye al tercer día; los otros, en cambio, a la primera institución de las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios lo creó todo a un tiempo, con respecto a la sustancia, en cierto modo informe, de

8. L.4 c.26: ML 34,314. 9. C.9: ML 41,324. 10. Cf. S. AGUSTÍN, *Dial. quaest. sexag. quinq.* q.26: ML 40,471. 11. Cf. BASILIO MAGNO, *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,49; AMBROSIO, *In Hexaëm.* l.1 c.10: ML 14,155; GREGORIO MAGNO, *Moral.* l.32 c.12: ML 76,644. 12. *De Gen. ad litt.* l.4 c.18: ML 34,315.

las cosas. Pero no fue a un tiempo respecto a la formación hecha por diversificación y ornamentación. De ahí que se recalque el uso del verbo *crear.*

3. *A la tercera hay que decir:* En el séptimo día Dios dejó de crear cosas nuevas, pero no renunció a que se propagaran unas de otras. A dicha propagación se debe el que al primer día le sigan los demás.

4. *A la cuarta hay que decir:* Que todas las cosas no fueran diversificadas y adornadas simultáneamente, no se debe a la incapacidad de Dios, sino para guardar el orden dado en la primera institución de las cosas. Así, fue necesario que a diversos estados del mundo les correspondieran días diversos. Además, siempre con la siguiente obra al mundo se le añade un nuevo estado de perfección.

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín, aquel orden de los días hay que referirlo al orden natural de las obras que se atribuyen a los distintos días.

ARTÍCULO 3

¿Usa o no usa la Escritura las palabras más adecuadas para expresar las obras de los seis días?

Objeciones por las que parece que la Escritura no utiliza las palabras más adecuadas para expresar las obras de los seis días:

1. Así como la luz, el firmamento y obras parecidas fueron hechas por la Palabra de Dios, así también lo fueron el cielo y la tierra, porque, como se dice en Jn 1,3: *Todo ha sido hecho por Él.* Por lo tanto, en la creación del cielo y de la tierra, así como en la de las demás obras, debió mencionarse la Palabra de Dios.

2. Más aún. El agua fue creada por Dios, y, sin embargo, no es mencionada como cosa creada. Por lo tanto, la creación de las cosas no es suficientemente descrita.

3. Todavía más. Así como en Gén 1,31 se dice: *Vio Dios todo lo que había hecho, y vio que era bueno,* así también a cada una de sus obras debió decir: *Vio Dios que era bueno.* Por lo tanto, es incorrecto no mencionarlo en la obra de la creación y en la obra del segundo día.

4. Aún más. El espíritu de Dios es Dios. A Dios no le corresponde ni trasladarse ni tener un sitio concreto. Por lo tanto, no es correcto decir: *El Espíritu de Dios se movía sobre las aguas.*

5. Más todavía. Nadie hace lo que ya está hecho. Por lo tanto, no es correcto que, después de decir: *Dijo Dios: Hágase el firmamento, y así fue;* se añada: *Y Dios hizo el firmamento.* Lo mismo ocurre con las demás obras.

6. Y también. La tarde y la mañana no son una división suficiente del día, pues el día tiene más partes. Por lo tanto, no es correcto decir: *Hubo tarde, hubo mañana el día segundo,* o *tercero.*

7. Por último. *Segundo* y *tercero* no se corresponden correctamente con *uno,* sino con *primero.* Por lo tanto, debió decirse: *Hubo tarde, hubo mañana, el día primero,* allí donde se dice *día uno.*

Respuesta a las objeciones[13]**:** 1. *A la primera hay que decir:* Según Agustín[14], la persona del Hijo es mencionada tanto en la primera creación de las cosas como en la diversificación y ornamentación de lo creado. Sin embargo, en las dos de distinta manera. Pues la diversificación y la ornamentación pertenecen a la formación de las cosas. Así como la formación dada por los artistas responde a la forma del arte presente en la mente del artista, pudiendo ser llamada su palabra inteligible, así también la formación de toda la creación responde a la Palabra de Dios. Así, se menciona la Palabra en la obra de separación y ornamentación.

En la creación el Hijo es mencionado como principio cuando se dice: *En el principio creó Dios,* porque por creación se entiende la producción de la materia informe. En cambio, según los otros autores, que sostienen que en un principio los elementos fueron creados con sus formas propias, hay que decir algo distinto. Pues Basilio[15] afirma que en la expresión *dijo Dios,* está implícito el mandato divino. Además, era necesario

13. Pasa directamente a responder a las objeciones, sin antes poner su punto de partida: *sed contra* (en cambio), ni su solución al problema. Este hecho, que no se ha dado anteriormente, puede explicarse con el final del art.2 en su sol.: *Para inclinarse por una o por otra opinión, hay que responder a sus respectivos argumentos. (N. del T.)* 14. *De Gen. ad litt.* l.1 c.4: ML 34,249. 15. *In Hexaëm.* hom.2.3: MG 29,45.53.

que, antes de mencionar el mandato divino, fuera creada la criatura que tenía que obedecer.

2. *A la segunda hay que decir:* Según Agustín[16], por *cielo* se entiende la naturaleza espiritual informe; por *tierra,* la materia informe de todos los cuerpos. Y, así, ninguna criatura es excluida. En cambio, según Basilio[17], el cielo y la tierra son como dos extremos a partir de los cuales pueden entenderse los seres de en medio. Esto es así, sobre todo, porque el movimiento de todos los cuerpos de en medio o está orientados hacia el cielo, como los ligeros, o hacia la tierra, como los pesados. Otros[18] autores dicen que en el nombre *tierra* la Escritura suele incluir los cuatro elementos. Por eso, en el Sal 148, después de decir (v.7): *Alabad al Señor, seres de la tierra,* se añade (v.8): *Fuego, granizo, nieve, hielo.*

3. *A la tercera hay que decir:* En la obra de la creación se pone algo que corresponde a lo que se dice en la obra de diversificación y ornamentación: *Vio Dios que era bueno esto o aquello.* Para demostrarlo, hay que tener presente que el Espíritu Santo es amor. Dice Agustín en I *Super Gen ad litt.*[19]: *Dos son las razones por las que Dios ama a la criatura: Para que exista y para que se conserve.* Para que existiera lo que iba a conservar, se dice que el espíritu de Dios se posaba sobre las aguas (por agua se entiende la materia informe, como el amor del artista se posa sobre la materia con la que realizará su obra), y para que se conservara lo que había hecho, se dice: *Vio Dios que era bueno.* Aquí se indica cierta complacencia del Dios creador en lo hecho, y no porque la conozca de un modo distinto, o que se complazca en lo hecho de modo distinto a como lo conocía y se complacía antes de hacerlo.

Así es como en la obra de la creación y de la formación está indicada la Trinidad de personas. En la creación, el Dios Creador indica la persona del Padre. El principio en el que creó, indica la persona del Hijo. Aquel que se posa sobre las aguas, indica al Espíritu Santo. En la formación, en el Dios que habla se indica la persona del Padre. En la palabra pronunciada, se indica la persona del Hijo. En la complacencia que Dios contempla en lo creado, se indica al Espíritu Santo.

En cambio, en la obra del segundo día no se dice: *Vio Dios que era bueno,* porque la obra de diversificación entonces comenzaba y en el tercer día se completó, de ahí que se diga en el tercer día, pero referido también al segundo. O porque la diversificación que se indica en el segundo día se refiere a aquellas cosas que no eran evidentes al pueblo, de ahí que en la Escritura no se haga uso de la expresión de complacencia[20]. O también fue debido a que por *firmamento* se entiende el aire nubiloso, que no pertenece a las partes perennes del universo, o a las fundamentales del mundo. Estas son las tres razones dadas por Rabí Moisés[21].

Otros[22] introducen, a partir del número, una razón alegórica. Puesto que el número binario se aparta de la unidad, en la obra del segundo día no se hace uso de la expresión de complacencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Rabí Moisés, por *espíritu del Señor,* entiende lo mismo que entendió Platón[23], esto es, el aire o el viento. Y afirma que se dice *espíritu del Señor* porque la Escritura suele atribuir a Dios el soplo de los vientos.

Pero según los santos, por *Espíritu del Señor* se entiende el Espíritu Santo. El cual, se dice, *cubría las aguas,* que, según Agustín, son la materia informe, *para que no se pensara que Dios necesariamente amaba lo que iba a hacer. Pues un amor absoluta-*

16. *De Gen. ad litt.* l.1 c.1: ML 34,247. 17. *In Hexaëm.* hom.1: MG 29,17. 18. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.12 c.1 (QR 1,358); MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 213). 19. C.8: ML 34,251. 20. Original latino: *ideo huiusmodi approbatione Scriptura non utitur.* Un poco más adelante, al final de este ad 3, se dice: *unde opus secundae diei non approbatur.* No hemos creído oportuno traducir literalmente ambas expresiones, pues podría darse a entender que lo hecho en el segundo día no fue aprobado por Dios. Sería un sinsentido. La reflexión y argumentación giran en torno al *uso* de una *expresión de complacencia:* Vio Dios que era bueno. Por tanto, no se trata de negar un hecho, sino de contener una expresión. *(N. del T.)* 21. MAIMÓNIDES, *Doct. Perplex.* p.2.ª c.30 (FR 215). 22. Cf. *Glossa ordin.* a Gén 1,6 (1,25B); cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.14 c.6 (QR 1,371). 23. Cf. supra q.66 a.1 ad 5.

mente necesario está sometido a lo que ama. Por eso resultaba fácil dar a entender primero la existencia de algo sobre lo que se posaba. Pero esto no hay que entenderlo referido a un lugar concreto, sino referido a la sublimidad de su poder, como señala Agustín en I *Super Gen. ad litt.*[24]

Según Basilio, en cambio, se posaba sobre el elemento agua, es decir, *calentaba y daba vida a la naturaleza del agua, al modo como incuba una gallina, infundiendo su fuerza vital a aquello que calentaba.* Pues el agua tiene principalmente fuerza vital, porque muchos animales se generan en el agua, y el semen de todos los animales es húmedo. También la vida espiritual se da por el agua del bautismo. De ahí que se diga en Jn 3,5: *A no ser el que renaciere por el agua y por el Espíritu Santo.*

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín, por aquellos tres se señala el triple existir de las cosas. Primero, el existir en la palabra, por aquello que dijo: *Hágase.* Segundo, el existir en la mente angélica, por aquello que dijo: *Fue hecho.* Tercero, el existir en la propia naturaleza, por aquello que dijo: *Hizo.* Y porque en el primer día es descrita la formación de los ángeles, no fue necesario que allí se añadiera: *Hizo.*

Según otros, en cambio, se puede afirmar que en aquello de: *Dijo Dios: Hágase,* está implícito el mandato divino de hacer. En el: *Fue hecho,* está implícito el acabado de la obra. Fue necesario que se añadiera cómo se hizo, sobre todo ante aquellos que decían que todo lo visible había sido hecho por los ángeles. Para excluir esta opinión, se añade: *El mismo Dios lo hizo.* De ahí que a cada obra, después de decir: y *fue hecho,* se añada algún acto de Dios: O *hizo, o separó, o llamó,* o algo por el estilo.

6. *A la sexta hay que decir:* Según Agustín, por tarde y mañana se entiende el conocimiento angélico vespertino y matutino. De éstos ya se habló (q.58 a.6 y 7). O, según Basilio, todo el tiempo suele recibir el nombre de la parte principal, en este caso el día, por lo que dice Jacob (Gén 47,9): *El día de mi peregrinación,* no mencionándose para nada la noche. La tarde y la mañana se ponen como extremos del día, del cual la mañana es el comienzo, pero la tarde es el fin.

O porque por tarde se indica el comienzo de la noche, y por mañana el comienzo del día. Fue, pues, coherente que, allí donde se menciona la primera diversificación de las cosas, se indiquen sólo los comienzos de los tiempos. Primero se menciona la tarde porque, como el día empieza con la luz, antes se da el final de la luz, la tarde, que el final de la noche y de las tinieblas, la mañana. O, según el Crisóstomo, para indicar que el día natural no termina al anochecer, sino al amanecer.

7. *A la séptima hay que decir:* Se dice *día uno* en la primera institución del día para indicar que a un día le pertenece el espacio de veinticuatro horas. De ahí que diciendo *uno* quede fijada la medida del día natural. O porque se quiere indicar que el día se acaba con el regreso del sol a uno y mismo punto. O porque, acabados los siete días, de nuevo se vuelve al primero, que es uno con el octavo. Estas son las tres razones que ofrece Basilio[25].

24. C.7: ML 34,251. 25. *In Hexaëm.* hom.2: MG 29,49.

TRATADO DEL HOMBRE

Introducción a las cuestiones 75 a 102
Por FERNANDO SORIA HEREDIA, O.P.

Este tratado del hombre forma parte de la consideración de Dios como creador, como causa o principio eficiente de todas las cosas. Por consiguiente, estudia al hombre en cuanto obra de Dios, es decir, formalmente en cuanto creatura. Por razones lógicas sigue al tratado de los ángeles o creaturas espirituales, y al de los seres materiales, por cuanto el hombre, compuesto de espíritu y materia, participa de la naturaleza de ambos (q.75 intr.); y también por una razón derivada del relato bíblico de la creación: porque con la formación del hombre se ultimó la obra divina de los seis días creadores.

Por eso, aun desarrollando temas en sí mismos filosóficos y con metodología filosófica, sobre todo en su primera parte, es éste un tratado formalmente teológico.

Ordenación del tratado

El sentido teológico de este tratado motiva también su ordenación y sus temas. En primer lugar se estudia la naturaleza del hombre, que responde a la idea creadora que Dios se formó de aquél; luego su origen y modo de producción, que dice orden y se acomoda a esa idea proyectada en la mente divina.

Con respecto a la naturaleza del hombre se estudia sobre todo lo concerniente al alma; el estudio de su cuerpo sólo atañe al teólogo en cuanto dice relación al alma (q.75 intr.); la mera constitución del cuerpo y los procesos biológicos y fisiológicos en sí mismos, aparte de las repercusiones morales y espirituales que presenten, no son incumbencia suya determinarlos. Por lo que respecta al alma se la considera primero en cuanto a su esencia, luego en cuanto a su virtud o fuerza operativa, es decir, como sujeto de facultades o potencias; y una vez estudiadas éstas, se tratará de sus respectivas operaciones.

Este orden invierte lo que para Aristóteles y Sto. Tomás en filosofía debe ser el proceso normal para el estudio del hombre. Nuestro conocimiento natural parte siempre de lo sensible, no conoce directamente las esencias de las cosas, tampoco la propia esencia del alma. Por eso el examen filosófico del alma se debe iniciar con la consideración de los objetos a que tienden sus operaciones y que determinan la naturaleza de éstas; por las operaciones conocemos las facultades o potencias que las realizan, y a través de estas últimas alcanzamos la esencia misma del alma en que se sustentan (objetos-operaciones-facultades-alma) [1]. Pues en nuestro conocimiento debemos ir de lo más claro a lo más oscuro, de lo exterior a lo interior, de lo que tenemos delante y se nos manifiesta con mayor evidencia, a lo más íntimo y oculto, aun siendo su fundamento y constituyendo su esencia; al conocimiento de la forma o naturaleza de las cosas llegamos a través de sus mani-

[1] *In De anima* l.2 lect.6; *Q. de anima* a.13; *Summa Theol.* 1 q.77 a.3.

festaciones externas; al conocimiento del alma, a través de sus operaciones.

Pero al ser la teología como una impresión en nosotros de la ciencia divina (1 q.1 a.3 ad 2), su análisis de las creaturas lo hará acomodándose, según su medida, a ese conocimiento que Dios tiene de las cosas: partiendo desde lo que en ellas es principio, causa y acto de ser, a sus implicaciones y consecuencias. En concreto, al tratar del hombre estudiará primero el alma, luego las potencias o facultades y, por último, las operaciones. Aparte de que considerando formalmente a las creaturas como creaturas debe atender en ellas sobre todo a aquello en que primera y esencialmente recae la acción creadora de Dios, esto es a su acto o forma, pues por razón de ella se organiza de tal modo su correspondiente materia y tal es la actividad que desarrolla (1 q.47 a.2; q.90 a.4).

De este modo también se responde al carácter sapiencial que corresponde al conocimiento teológico (1 q.1 a.6). Se trata, en efecto, de ordenar y juzgar desde Dios, la causa primera y más elevada, como corresponde siempre al teólogo, y dentro del tema concreto de estudio —aquí el hombre— desde los principios y causas supremas relativas a su propio género. La base empírica y la inducción de esos principios y causas —que en el texto de la *Suma Teológica* se exponen brevemente, bien sea a través de un dato de experiencia común, bien de un axioma o de una sentencia tomada de una autoridad filosófica— se suponen ya determinadas por una búsqueda propedéutica anterior de orden psicológico-filosófico. El proceso sapiencial consiste entonces en ver desde la altura cognoscitiva de esos principios y causas la concatenación entitativa que guardan con sus efectos.

Hay que señalar, finalmente, en esta parte del tratado del hombre una ausencia notable: en el desarrollo de las operaciones de las potencias superiores del alma no se consideran las correspondientes al apetito racional o voluntad y a su actividad libre (como tampoco se detiene en el análisis de los actos del apetito sensitivo); sólo se ocupa de la operación intelectiva. Como en cualquier otro tratado de la *Suma Teológica,* Sto. Tomás tiene en cuenta aquí todo el conjunto de la ciencia teológica, y, puesto que los actos apetitivos, tanto de la sensibilidad como del apetito superior, son objeto directo de estudio para el moralista, reserva su consideración para el momento en que se ha de tratar de los principios de la actividad ética (q.84 intr.).

La consideración del origen primero del hombre es parte constitutiva de este tratado, y hacia ella se ordena en algún modo el examen anterior de su naturaleza. Pues, en virtud de su naturaleza racional, el hombre es imagen de Dios y sujeto receptor de la gracia sobrenatural. Tal naturaleza responde a la idea ejemplar que Dios tiene del hombre, que, en analogía con el proceso del arte[2], preside y acompaña al acto creador y se refleja en la obra producida. Se atiende de modo explícito a la condición en que el hombre salió formado de las manos creadoras, con su bondad intrínseca tanto en sus aspectos de naturaleza como de gracia original. Ambos aspectos se interrelacionan, en virtud del principio universal de la teología tomista de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que actúa sobre ella perfeccionándola.

Sto. Tomás estudia en primer lugar el mismo proceso formativo; luego el fin a que se ordena esa producción, con los temas fundamentales de la imagen de Dios en el hombre y del estado de justicia original, y, luego, el modo de transmitirse la especie y la situación de su descendencia si el primer hombre y la primera mujer no hubiesen perdido la condición original

[2] *Cont. Gentes* 2, 2 y 24; 1 q.14 a.8; q.44 a.3; q.45 a.6; q.77 a.3.

en que fueron creados. Por último, se trata del paraíso, el lugar destinado para su vida terrena.

No continúa el tratado con el estudio del pecado original —que en el texto bíblico sigue al relato de la creación del hombre y la mujer y su situación en el paraíso—, contra la costumbre habitual entonces en las exposiciones teológicas, que el mismo Sto. Tomás había seguido en sus Comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Se reserva ese estudio para la parte moral de la *Suma.* El pecado original, como todo pecado, no puede referirse a la causalidad divina, sino a una defección en la actuación libre del hombre, que de ese modo rompió la perfección y armonía de naturaleza y gracia en que había sido creado.

He aquí, pues, en esquema, la ordenación de este tratado:

I. *De la naturaleza del hombre*

A. Del alma humana (q.75-76).
  1. En sí misma (q.75).
  2. En su unión con el cuerpo (q.76).
B. De sus principios operativos, o de las potencias del alma (q.77-89).
  1. En general (q.77).
  2. En particular (q.78-83).
    a. Las potencias vegetativas (q.78 a.2).
    b. Las potencias cognoscitivas (q.78 a.3-q.83).
      a'. Los sentidos externos (q.78 a.3).
      b'. Los sentidos internos (a.4).
      c'. La facultad intelectiva (a.79).
    c. Las facultades apetitivas (q.80-83).
      a'. En general (q.80).
      b'. Del apetito sensitivo (q.81).
      c'. Del apetito racional o voluntad (q.82).
      d'. Del libre albedrío (q.83).
  3. Del modo y orden de la intelección (q.84-89).
    a. De cómo conoce las cosas materiales (q.84-86).
    b. De cómo el alma humana se conoce a sí misma (q.87).
    c. De cómo conoce las realidades que le son superiores (q.88).
    d. Del conocimiento por parte del alma separada del cuerpo (q.89).

II. *Del origen primero del hombre*

A. En cuanto a su producción (q.90-92).
  1. La formación del primer hombre en cuanto al alma (q.90-92).
  2. De la formación de su cuerpo (q.91).
  3. De la formación de la mujer (q.92).
B. En cuanto al fin o término de esa producción (q.93-97).
  1. De la imagen de Dios en el hombre (q.93).
  2. Del estado de justicia original en que fue creado (q.94-97).
    a. Con respecto al alma (q.94-95).
      a'. En cuanto al entendimiento (q.94).
      b'. En cuanto a la voluntad (q.95).
      c'. De su dominio original sobre las demás creaturas (q.96).
    b. Con respecto al cuerpo (q.97).
C. Del modo de transmisión de la especie en el estado originario (q.98-101).
  1. En cuanto al propio proceso generativo (q.98).

2. En cuanto a los hijos, fin o término de la generación (q.99-101).
   a. Por lo que respecta al cuerpo (q.99).
   b. Por lo que respecta al estado de justicia original (q.100-101).

D. De la habitación terrena del primer hombre: el paraíso (q.102).

Ambientación histórica y fuentes doctrinales

Las fuentes doctrinales que predominan en este tratado son distintas en cada una de sus dos partes, según sus diversas características. En la primera, en que se exponen, aunque con finalidad teológica, cuestiones fundamentalmente filosóficas, predominan las citas de filósofos, especialmente de Aristóteles. Y en la doctrina aristotélica se basa sustancialmente Sto. Tomás para determinar la naturaleza del alma y de sus facultades; si bien con una elaboración personal que aquilata y desarrolla la fuente original y tiene presente las controversias de su tiempo.

Efectivamente, en esta primera parte se ventilan cuestiones de amplia —y agria— polémica motivadas por la difusión del aristotelismo en el siglo XIII. Cuando Sto. Tomás inicia la redacción de la *Suma Teológica* se encuentra en plena ebullición la controversia entre los *aristotélicos* y los que se suelen llamar *agustinianos.* Las discusiones alcanzan un grado máximo de acritud en las facultades de Teología y de Artes (o Filosofía) de los dos centros principales de la cristiandad de entonces en estas disciplinas: las Universidades de París y Oxford. Los maestros agustinianos consideran una traición a la fe la aceptación de Aristóteles, el filósofo *pagano.* Había ciertamente posiciones heterodoxas en un aristotelismo exagerado. Este no sólo aceptaba, sin más, todas y cada una de las sentencias del Estagirita, sino que incorporaba al pensamiento aristotélico doctrinas heterogéneas de origen árabe y judío —de Avicena y Averroes principalmente—, muchas de aquéllas y de éstas incompatibles con la fe cristiana. Es el llamado *averroísmo latino,* que capitaneaban Siger de Brabante y Boecio de Tracia.

Pero los maestros de la vieja escuela extendieron su repulsa —y después de la muerte de Sto. Tomás consiguieron su condenación en París y Oxford (1277)— a tesis de filiación aristotélica defendidas por el Sto. Doctor y fundamentales en el conjunto de su arquitectura filosófica. En la concatenación de las cuestiones, en la formulación de las dificultades y sentido de las respuestas, en la exposición razonada del cuerpo de doctrina de los artículos late en este tratado, tras su aparente asepsia científica, toda la turbulencia de aquellas discusiones, que la mente serena y el espíritu apacible de Sto. Tomás no permite que se traduzca en expresiones incisivas de defensa personal o de ataque a sus adversarios.

Se ventilan en estas cuestiones la libertad, la individualidad del entendimiento y el alma humana, contra la posición monopsiquista —un único entendimiento y alma universales— del averroísmo; y, contra los agustinianos, la unidad del hombre, la simplicidad del alma —no composición de materia y forma—, la unidad de forma sustancial en el hombre y la distinción real entre el alma y sus potencias.

La oposición más violenta de estos últimos al pensamiento de Sto. Tomás se dirigía, sobre todo, a su doctrina de la unidad de forma.

A pesar del nombre de *agustinianos* que se les da y de su oposición al aristotelismo, sus doctrinas no respondían siempre a las de S. Agustín; no era de S. Agustín, por ejemplo, la tesis de la pluralidad de formas, y más de uno de sus defensores así lo reconocía. Ni se oponían en bloque a toda la filosofía de Aristóteles. Así suscribían la teoría aristotélica de la potencia y

el acto, y de la materia y la forma. Pero sin una asimilación adecuada y una aplicación y desarrollo lógicos y concordes de sus implicaciones. Concedían cierta actualidad, aunque pequeña, a la materia prima; en ella radicaban las *rationes seminales,* determinantes de la posibilidad de los cambios sustanciales. La forma sustancial confería únicamente una perfección o actualidad determinada, no total, en el orden de la esencia. Toda clase de potencialidad se identificaba con la materia (en cualquier género y orden de potencialidad que se considerase, y no sólo en el material), y toda actualidad con la forma.

De ahí el que se denomina *binarium famossisimum Augustinianum:*

a) Todos los seres creados (el alma humana y los ángeles incluidos) y no sólo los corporales, están compuestos de materia y forma, puesto que tienen composición de potencia y acto. (Acto puro sólo es Dios). En los ángeles y el alma humana se trata de una materia sutilísima.

b) Puesto que ninguna forma confiere toda su actualidad esencial a un ser, se precisa de múltiples formas sustanciales en el mismo individuo.

Pocos eran en el siglo XIII los que defendían, al modo platónico, la pluralidad de almas en el hombre; pero era doctrina común la consideración en él de los principios vegetativo, sensitivo e intelectivo como otras tantas formas sustanciales, aunque subordinadas; y la afirmación en todo viviente de *una forma corporeitatis,* que disponía para la recepción del alma, la acompañaba en vida y permanecía después de su desaparición o separación del cuerpo. De este modo el cuerpo de Cristo, después de su muerte hasta la resurrección, seguía siendo en razón de esa forma de corporeidad el mismo numéricamente. (Se discute si el propio Sto. Tomás admitía en los primeros años de su magisterio esta forma de corporeidad.)

El desenvolvimiento de tales principios llevaba a multiplicar el número de formas sustanciales en el viviente intelectivo. Así Juan Peckam, el detractor más acérrimo de la doctrina de Sto. Tomás, establecía:

a) El alma es forma del cuerpo, pero al mismo tiempo se une a él como motor.

b) El cuerpo humano está constituido por los cuatro elementos —agua, tierra, aire, fuego—, cuyas formas subsisten en algún modo (era doctrina de Avicena).

c) Estas formas de los cuatro elementos son reducibles a una forma compuesta, la *forma complexionis,* propia de la naturaleza humana.

d) A la naturaleza humana en cuanto a su constitución corpórea le da ser y unidad *Informa corporeitatis.*

e) El alma humana está compuesta de materia y forma, y ésta, a su vez, se compone de otras tres formas distintas: la vegetativa, la sensitiva y la racional. Pero no son tres almas, sino que constituyen una sola alma.

Tenemos, pues, según Peckam, diez formas sustanciales en el hombre. Aunque no simplemente yuxtapuestas, sino ordenadas jerárquicamente, de modo que la inferior dispone a la superior y ésta perfecciona y completa la inferior.

Sto. Tomás, en cambio, de acuerdo con los principios aristotélicos, establecía:

a) No toda potencialidad es materia ni toda actualidad es forma sustancial. La materia se encuentra exclusivamente en las realidades sujetas a generación y corrupción; carecen de ella, por tanto, el alma humana y los ángeles.

b) La materia prima es pura potencia pasiva, sin actualidad alguna. En consecuencia no se dan en ella *rationes seminales* ni disposición alguna.

c) La forma sustancial confiere a la materia prima su determinación específica completa, toda la actualidad y perfecciones del ser en el orden esencial. Por consiguiente, no puede coexistir con ella ninguna *inchoatio formae* o forma incompleta, ni una forma del cuerpo *(forma corporeitatis),* ni multiplicidad de formas sustanciales subordinadas. «Por eso decimos que en este hombre no hay otra forma sustancial que su alma racional, y que por ella no sólo es hombre, sino animal y vivo y cuerpo y sustancia y ser»[3].

De ello se seguía que el cuerpo de un difunto no es numéricamente el mismo que el del viviente que le tuvo, al faltarle el alma que lo informaba. Y esto se aplicaba a las reliquias de los mártires y también —con gran escándalo de la mayoría— al cuerpo de Cristo en el sepulcro, pues de lo contrario se negaría su muerte verdadera; si bien su cuerpo se mantuvo siempre ligado, en virtud de la unión hipostática, a la persona divina del Verbo[4].

Por todo ello se ha podido escribir que la tesis tomista de la unidad de forma «fue una declaración de guerra a todo el siglo XIII»[5].

En la segunda parte de este tratado, las fuentes primordiales son, por una parte, el relato del *Génesis,* y por otra, la tradición patrística, de modo especial S. Agustín. Si bien en cuanto a la argumentación racional Sto. Tomás aplica el orden aristotélico de las causas y las conclusiones establecidas antes sobre la naturaleza del hombre. No se busquen aquí soluciones que respondan a los planteamientos evolucionistas actuales.

Proyección del tratado en el resto de la Suma Teológica

La doctrina aquí expuesta se presupone después a lo largo de toda la *Suma:* en el sentido dado a la bienaventuranza, en la fundamentación del orden moral, en la naturaleza asumida por el Verbo... Al mismo tiempo que luego se desarrollarán temas de antropología filosófica y teológica, ahora no expuestos o simplemente insinuados. Ya lo advertimos a propósito del apetito sensitivo, de los actos voluntarios y de la libertad. No se olvide que aquí nos encontramos dentro del análisis de la obra creadora. Con respecto al estado actual del hombre —de naturaleza caída y redimida—, la doctrina tomista se establece en los tratados del pecado original, de los vicios y pecados, en los de la gracia, las virtudes y dones del Espíritu Santo, y al tratar de los efectos de la redención de Cristo. Pero la situación nueva supone y recibe aclaración del estado primitivo perdido.

En un orden más estricto de antropología filosófica son imprescindibles, para conocer el pensamiento de Sto. Tomás, sus comentarios al *De anima* de Aristóteles, y para los aspectos gnoseológicos, las Cuestiones Disputadas *De Veritate,* si bien éstas no siempre reflejan —por las fechas de su composición— el último y más maduro pensamiento tomista.

[3] *De spirit. creat.* a.3.

[4] 3 q.50 a.5; *Quod. 2* q.1 a.1; *Quodl.* 3 q.2 a.2; *Quodl.* 4 q.5 a.1. Los *Quodlibeta* recogen las *disputationes* extraordinarias —que se tenían dos veces al año, por Navidad y Pascua—, donde no se discutía un tema previamente elegido por el ponente, sino las cuestiones que el público —de maestros y estudiantes— le proponían *(quod-libet).* Al final de la discusión se resumía al modo escolástico cada tema tratado. Entre 1269 y 1272 principalmente, Sto. Tomás tuvo que responder, en diversas ocasiones, a cuestiones relacionadas con la unidad de forma.

[5] G. M. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid 1947) p.238. Cf. D. A. CALLUS, *La condenación de Sto. Tomás en Oxford:* Revista de Filosofía 6 (1947) 377-416.

BIBLIOGRAFÍA

BARBADO, M., *Estudios de Psicología Experimental,* 2 v. (Madrid 1946-1948).
BRENNAN, R. E., *Psicología tomista* (Barcelona 1960).
CALLUS, D. A., *The Condemnation of St. Thomas at Oxford* (Oxford 1946).
DE BEAURECUEIL, S., *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin:* Études et recherches d'Ottawa 8 (1952) 45-82; 9 (1955) 37-96.
FRAILE, G., *Historia de la Filosofía* t.2 (Madrid 1960).
GARDEIL, A., *La structure de I'âme et l'expérience mystique,* 2 v. (Paris 1927).
GARDEIL, H.-D., *Les origines de l'homme,* en S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* q.90-102 (Paris 1963).
HISSETTE, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* (Louvain 1977).
LEGRAN, J., *L'univers et l'homme dans la philosophie de S. Thomas* (Paris 1946).
LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.1 (Louvain-Gembloux 1942).
MANDONNET, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle,* 2 v. (Louvain 1908-1911).
MICHEL, A., *Justice originelle:* DTC 8b 275-606.
ÚBEDA, M., con la colaboración de GONZÁLEZ, A. y SORIA, F.: *Tratado del hombre,* en STO. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* t.3 (2.°) (Madrid 1959).
VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre* (Barcelona 1971).
WÉBERT, J., *L'âme humaine,* en ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* q.75-83 (Paris 1961).
— *La pensée humaine,* en ST. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique* q.84-89 (Paris 1954).

CUESTIÓN 75

Sobre el hombre compuesto de alma y cuerpo. Sobre la esencia del alma

Una vez acabado el estudio de la creación de lo espiritual y de lo corporal, hay que introducirse ahora en el del hombre, ser compuesto de sustancia espiritual y corporal.

Al teólogo le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo referente al alma, no en lo referente al cuerpo, a no ser en cuanto que está relacionado con el alma.

Así, nuestro primer análisis será el del alma. Y puesto que, según dice Dionisio en el c.2 *Angel. hier.*[1], en las sustancias espirituales hay *esencia, capacidad y acción,* primero estudiaremos lo referente a la esencia del alma; segundo, lo referente a su capacidad o potencias; tercero, lo referente a su acción.

Con respecto a lo primero, se presenta una doble problemática: 1) El alma en sí misma; 2) el alma en cuanto unida al cuerpo.

La cuestión sobre el alma en sí misma plantea y exige respuesta a siete problemas:

1. El alma, ¿es o no es cuerpo?—2. El alma humana, ¿es o no es algo subsistente?—3. Las almas de los seres irracionales, ¿son o no son subsistentes?—4. El alma, ¿es o no es el hombre? Mejor formulado: El hombre, ¿es

1. *De Cael. Hier.* § 2: MG 3,284.

o no es algo compuesto de alma y cuerpo?—5. El alma, ¿está o no está compuesta de materia y forma?—6. El alma humana, ¿es o no es incorruptible?—7. El alma humana, ¿es o no es de la misma especie que el ángel? [a]

ARTÍCULO 1

El alma, ¿es o no es cuerpo?

Cont. Gentes 2,65; *De An.* 1.2 lect.1.

Objeciones por las que parece que el alma es cuerpo:

1. El alma es el motor del cuerpo. Pero no es un motor inmóvil. Bien porque parece que nada puede mover sin ser movido, porque nada transmite lo que no tiene, como, por ejemplo, lo que no es caliente no calienta; bien porque, si algo es motor inmóvil, causa un movimiento eterno y siempre igual, como se demuestra en VIII *Physic.*[2]; y así no es el que observamos en el movimiento del animal, que es causado por el alma. Por lo tanto, el alma es motor movido. Pero todo motor movido es cuerpo. Luego el alma es cuerpo.

2. Más aún. Todo conocimiento se hace por alguna semejanza. Pero no puede haber semejanza entre el cuerpo y lo incorpóreo. Así, pues, si el alma no fuese cuerpo, no podría conocer lo corpóreo.

3. Todavía más. Es necesario que, entre el motor y lo movido, haya algún contacto. Pero no hay más contacto que el de los cuerpos. Así, pues, como el alma mueve el cuerpo, parece que el alma es cuerpo.

En cambio está lo que dice Agustín en el VI *De Trin.*[3]*: El alma es llamada simple porque su masa no se difunde por el espacio local.*

Solución. *Hay que decir:* Para analizar la naturaleza del alma, es necesario tener presente el presupuesto según el cual se dice que el alma es el primer principio vital en aquello que vive entre nosotros, pues llamamos *animados* a los vivientes, e *inanimados* a los no vivientes. La vida se manifiesta, sobre todo, en una doble acción: la del conocimiento y la del movimiento. El principio de tales acciones fue colocado por los antiguos filósofos[4], que eran incapaces de ir más allá de la fantasía, en algún cuerpo, ya que decían que sólo los cuerpos eran algo, y lo que no es cuerpo es nada[5]. Así, sostenían que el alma era algún cuerpo[6].

Aun cuando la falsedad de esta opinión puede ser demostrada con muchas razones, sin embargo, tan sólo mencionaremos una por la que, de un modo más general y seguro, resulta evidente que el alma no es cuerpo. Es evidente que el principio de cualquier operación vital no es alma, pues, de ser así, el ojo sería alma, ya que es principio de visión. Lo mismo puede decirse de los otros instrumentos del alma. Pero decimos que el *primer* principio vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital, como en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital, o ser viviente, no le corresponde al cuerpo por ser cuerpo. De ser así, todo cuerpo sería viviente o principio vital. Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto que es *tal* cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo. Sucede como con el calor, principio de calefacción,

2. ARISTÓTELES, c.10 n.6 (BK 267b3): S. Th. lect.23 n.8. 3. C.6: ML 42,929. 4. Demócrito y Empédocles, según ARISTÓTELES, *De An.* 1 *c.2* n.2.6 (BK 404a1b16). 5. Cf. Supra q.50 a.1. 6. Cf. MACROBIO, *In Soma. Scipion.* l.1 c.14 (DD 476); NEMESIO, *De Nat. hom.* c.2: MG 40,536; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.8 c.5: ML 41,230.

---

a. Dado que el hombre es una creatura intermedia entre los animales y los ángeles, compuesto de materia y espíritu, lógicamente se establece el análisis del alma humana primero por comparación al cuerpo y a los animales (a.1-4), luego se considera en sí misma (a.5-6) y, finalmente, por comparación a los ángeles (a.7). El punto central de la exposición se encuentra en el a.2, donde se demuestra su subsistencia —tener el ser por sí misma— e inmaterialidad.

que no es cuerpo, sino un determinado acto del cuerpo[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como todo lo que se mueve es movido por otro, y este encadenamiento no puede llevarse hasta el infinito, es necesario decir que no todo motor es móvil. Pues, como moverse es pasar de la potencia al acto, el motor da lo que tiene al móvil, en cuanto que hace que el móvil esté en acto. Pero, como queda demostrado en VIII *Physic.*[7], hay algún motor absolutamente inmóvil que no se mueve ni sustancial ni accidentalmente. Y tal motor provoca un movimiento siempre uniforme. Hay otro motor que no se mueve sustancial, sino accidentalmente. Por eso su movimiento no es uniforme. Este tipo de motor es el alma. Y hay otro motor que se mueve sustancialmente: es el cuerpo. Como los antiguos naturalistas[8] creían sólo en la existencia de los cuerpos, sostuvieron que todo motor se mueve, y que el alma es cuerpo y que se mueve sustancialmente.

2. *A la segunda hay que decir:* No es necesario que la semejanza de lo conocido esté en acto en la naturaleza de quien conoce. Pero si alguien primero conoce en potencia y después en acto, es necesario que la semejanza de lo conocido no esté en acto en la naturaleza de quien conoce, sino que esté sólo en potencia. Sucede como con el color, que no está en la pupila en acto, sino sólo en potencia. Por lo tanto, no es necesario que la semejanza de lo corpóreo esté en acto en la naturaleza del alma, pero sí es necesario que el alma esté en potencia hacia tales semejanzas. Como los antiguos naturalistas[9] desconocían la distinción entre acto y potencia, sostenían que el alma era cuerpo por conocer lo corpóreo. Y por conocer todo lo corpóreo, decían que el alma estaba compuesta a partir de los principios de todos los cuerpos.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos tipos de contacto: *físico* y *espiritual*[10]. El primero no se da más que cuando un cuerpo toca otro cuerpo. El segundo permite que un cuerpo sea tocado por algo incorpóreo que impulsa al cuerpo.

ARTÍCULO 2

El alma humana, ¿es o no es algo subsistente?[c]

De Pot. q.3 a.9.11; *De An.* l.3 lect.7; *De Spir. Creat.* a.2; *De Anima* a.1.14.

Objeciones por las que parece que el alma humana no es algo subsistente:

1. Lo que es subsistente es *algo concreto.* Pues el alma no es *algo concreto,* sino que lo es el compuesto resultante a partir del alma y del cuerpo. Luego el alma no es algo subsistente.

2. Más aún. Todo lo que es subsistente puede decirse que obra. Pero no se

7. ARISTÓTELES, c.5 n.11 (BK 258b4); c.65 n.2 (BK 258b15); c.10 n.6 (BK 267b3): S. Th. lect.13 n.7. 8. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.2 n.2 (BK 403b29). 9. Cf. ARISTÓTELES, *De General.* 1, c.10 n.5 (BK 327b23). 10. Original latino: *Quantitatis et virtutis.* Estas dos palabras en latín tienen una fuerza expresiva que se pierde en la traducción literal: *cuantitativo* y *virtual.* El contacto cuantitativo no va referido a la cantidad ni a la intensidad. Y el virtual no va referido al poder ni a la fuerza. Ambos pueden ser contactos intensos y poderosos por igual. La diferencia está en el modo. Por eso, *físico* y *espiritual* traducen la fuerza expresiva que la literalidad anula. *(N. del T.)*

---

b. No debemos pensar, al modo hoy corriente, en el alma como realidad exclusiva del hombre. En el pensamiento antiguo hasta Descartes, y aun después, todos los vivientes tenían alma y por ella eran vivientes; de ahí la división de los seres naturales en «animados» e «inanimados». La negación de que el alma sea cuerpo no es afirmación de su espiritualidad (lo será, por una razón ulterior, respecto del alma humana [a.2], no con respecto a los animales [a.3] ni a las plantas). Lo que se demuestra aquí es que el alma no es un cuerpo unido a otro cuerpo, ni todo el cuerpo del viviente o una parte de él, sino el principio o acto de «tal» cuerpo que le hace ser vivo, pudiendo ser un principio o acto corpóreo. Es la aplicación a los vivientes del hilemorfismo aristotélico.

c. Subsistencia y subsistente no tienen carácter temporal o atemporal, sino ontológico. *Subsistere,* estar debajo en pie; es decir, tener en sí mismo razón de ser y existencia, y no por o en dependencia de otro (cf. ad 2; a.6). No se trata, por tanto, de probar la inmortalidad del alma (se hará en el a.6), aunque prepara para ello al demostrar su incorporeidad.

dice que el alma obra, porque, como se señala en I *De Anima*[11], *decir que el alma siente o entiende es como decir que teje o construye algo.* Luego el alma no es algo subsistente.

3. Todavía más. Si el alma fuese algo subsistente, alguna de sus operaciones se daría sin el cuerpo. Pero ninguna de sus operaciones se da sin el cuerpo, ni siquiera el entender, porque entender no se da sin imágenes, y éstas no se dan sin el cuerpo. Luego el alma no es algo subsistente.

En cambio está lo que dice Agustín en el X *De Trin.*[12]*: Quien comprenda que la naturaleza de la mente es sustancia incorpórea, comprenderá también que se equivocan quienes dicen que es corpórea, pues éstos le adhieren todo aquello sin lo que no ven posible una naturaleza, es decir, las imágenes de los cuerpos.* Por lo tanto, la naturaleza de la mente humana no sólo es incorpórea, sino que también es sustancia, es decir, algo subsistente.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Es evidente que el nombre por el entendimiento puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos[d]. Para conocer algo es necesario que en la propia naturaleza no esté contenido nada de aquello que se va a conocer, pues todo aquello que está contenido naturalmente impediría el conocimiento. Ejemplo: la lengua de un enfermo, biliosa y amarga, no percibe lo dulce, ya que todo le parece amargo. Así, pues, si el principio intelectual contuviera la naturaleza de algo corpóreo, no podría conocer todos los cuerpos. Todo cuerpo tiene una naturaleza determinada. Así, pues, es imposible que el principio intelectual sea cuerpo.

De manera similar, es imposible que entienda a través del órgano corporal, porque también la naturaleza de aquel órgano le impediría el conocimiento de todo lo corpóreo. Ejemplo: si un determinado color está no sólo en la pupila, sino también en un vaso de cristal, todo el líquido que contenga se verá del mismo color.

Así, pues, el mismo principio intelectual, llamado mente o entendimiento, tiene una operación sustancial independiente del cuerpo. Y nada obra sustancialmente si no es subsistente. Pues no obra más que el ser en acto; por lo mismo, algo obra tal como es. Así, no decimos que calienta el *calor,* sino lo *caliente.*

Hay que concluir, por tanto, que el alma humana, llamada entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Algo concreto* puede tener dos sentidos: 1) El de cualquier cosa subsistente; 2) El de algo subsistente con una naturaleza completa de alguna especie. El primero excluye la adhesión del accidente y de la forma material. El segundo excluye la imperfección que implica ser parte. Por eso, la mano puede ser llamada *algo concreto* en el primer sentido, pero no en el segundo. Por lo tanto, el alma humana, al ser parte de la especie humana, puede ser llamada *algo concreto* subsistente en el primer sentido, pero no en el segundo. En el segundo sentido es llamado *algo concreto* el compuesto resultante a partir del alma y del cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Con aquellas palabras, Aristóteles no está expresando su opinión, sino la de aquellos que sostenían que entender es mover. El contexto lo aclara[13].

O también puede decirse que obrar

11. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 408b11): S. Th. lect.10 n.151. 12. C.7: ML 42,979. 13. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.4 n.10 (BK 408a34): S. Th. lect.10 n.146.

d. La aceptación de la doctrina aristotélica de la intelección (abstractiva, a través de las realidades singulares y acompañada de la imagen sensible) planteaba un problema para la incorporeidad (espiritualidad) y para la pervivencia del alma humana después de la muerte, ignorado en las explicaciones innatistas e iluministas del conocimiento, de filiación platónica y neoplatónica. El argumento presente se establece desde dentro de la misma teoría aristotélica del conocimiento. Tiene su origen en Anaxágoras y fue sistematizado por Aristóteles. (Amplia exposición de sus diversas formulaciones en Aristóteles y Sto. Tomás en J. R. ARIAS, *El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana:* Estudios Filosóficos 1-2 [1952-3] 139-190 y 89-143.)

por sí mismo corresponde al existir por sí mismo. Que existe por sí mismo puede decirse de algo cuando no está adherido como accidente, o como forma material, incluso si es parte. Pero, propiamente, que subsiste por sí mismo se dice de aquello que no está adherido según lo dicho, y que tampoco es parte. En este sentido, el ojo y la mano no pueden ser llamados subsistentes por sí mismos, y, consecuentemente, tampoco puede decirse que obran por sí mismos. De ahí que las operaciones de las partes sean atribuidas al todo a través de las partes. Pues decimos que el hombre ve por el ojo, que palpa por la mano, en un sentido distinto al que implica decir que lo caliente calienta por el calor, porque, propiamente hablando, de ninguna manera el calor calienta. Así, pues, puede decirse que el alma entiende, como se dice que el ojo ve. Pero tiene un mayor sentido y propiedad decir: El hombre entiende por el alma.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo es necesario para la acción del entendimiento, pero no como el órgano con el que se realiza tal acción, sino por razón del objeto. Pues la imagen se relaciona con el entendimiento como el color con la vista. Y necesitar el cuerpo no excluye que el entendimiento sea subsistente, de lo contrario el animal no sería algo subsistente, pues necesita de los sentidos externos para sentir.

ARTÍCULO 3

Las almas de los animales irracionales, ¿son o no son subsistentes? [e]

Cont. Gentes l.2 c.82.

Objeciones por las que parece que las almas de los animales irracionales son subsistentes:

1. El hombre y los otros animales convienen en género. Pero, como ha quedado demostrado (a.2), el alma del hombre es algo subsistente. Por lo tanto, las almas de los otros animales son subsistentes.

2. Más aún. La relación entre lo sensitivo y lo sensible es similar a la que se da entre lo intelectivo y lo inteligible. Pero el entendimiento conoce lo inteligible sin el cuerpo. Por lo tanto, el sentido aprehende lo sensible sin el cuerpo. Por otra parte, las almas de los animales irracionales son sensitivas. Por lo tanto, son subsistentes por la misma razón por la que lo es el alma del hombre, que es intelectiva.

3. Todavía más. El alma de los animales irracionales mueve el cuerpo. Y el cuerpo no mueve, sino que es movido. Por lo tanto, el alma del animal irracional realiza alguna operación sin el cuerpo.

En cambio está lo que se dice en el libro *Eccl. Dogmat.*[14]: *Creemos que sólo el alma humana es sustantiva, no así el alma irracional.*

Solución. *Hay que decir:* Los antiguos filósofos no ponían distinción alguna entre el sentido y el entendimiento, y, como se ha dicho (a.1 q.50; a.1), a cada uno le atribuían un principio corpóreo.

Platón, por su parte, distinguió entre entendimiento y sentido; sin embargo, a cada uno le atribuyó un principio incorpóreo, estableciendo que al alma en cuanto tal le corresponde entender y también le corresponde sentir. Por su parte, Aristóteles[15] sostuvo que entre las operaciones del alma sólo el entender se realiza sin órgano corporal. En cambio, el sentir y las operaciones propias del alma sensitiva es claro que se realizan con alguna mutación corporal, como, al ver, la pupila se cambia por la especie del color. Lo mismo sucede con otras operaciones. Resulta evidente, así, que el alma sensitiva no tiene, por sí misma, ninguna operación propia, sino que toda operación del alma sensitiva va unida a lo corporal. De todo esto se concluye que las almas de los animales irracionales, al no obrar por sí mismas, no son subsistentes, pues en cada uno hay semejanza entre ser y obrar.

14. GENADIO, c.16: ML 58,984. 15. ARISTÓTELES, *De An.* 3, c.4 n.4 (BK 429a24): S. Th. lect.7 n.684. Para las otras opiniones, cf. las notas 4.5.6 a esta q.75.

e. El hombre, animal racional, conviene en el género con los otros animales. Por eso nunca se les denominaba al contraponerlos al hombre, simplemente «animales», sino añadiendo la diferencia *«bruta» animalia* (animales irracionales).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre, aun cuando convenga en género con los otros animales, sin embargo se diferencia en la especie. La diferencia de especie se debe a la diferencia de forma. Tampoco es necesario que toda diferencia de forma produzca diversidad de género.

2. *A la segunda hay que decir:* En cierto modo lo sensitivo se relaciona con lo sensible como lo intelectivo con lo inteligible, es decir, en cuanto que ambos están orientados potencialmente hacia sus objetos. Pero también en cierto modo se distinguen, es decir, en cuanto que lo sensitivo recibe la acción de lo sensible por la mutación corporal. Por eso, la excesiva intensidad de lo sensible anula el sentido. Esto no sucede con el entendimiento, pues el entendimiento, entendiendo lo inteligiblemente más sublime, puede entender después mucho mejor lo menos sublime. Si, por lo demás, al entender se cansa el cuerpo, esto es accidentalmente, es decir, en cuanto que el entendimiento necesita la cooperación de las fuerzas sensitivas con las que se le preparan las imágenes.

3. *A la tercera hay que decir:* La fuerza motriz es doble. 1) *Una* ordena el movimiento: Es la fuerza apetitiva. Su operación en el alma sensitiva no se da sin el cuerpo, sino que la ira, la alegría y todas las pasiones de este tipo, se dan con alguna mutación corporal. 2) *Otra* ejecuta el movimiento, por la cual los miembros son aptos para obedecer la orden del apetito. Su acto no es mover, sino ser movido. De ahí que resulte claro que mover no es un acto del alma sensitiva realizado sin el cuerpo.

ARTÍCULO 4

El alma, ¿es o no es el hombre?

De ente et ess. c.2; *In Sent.* l.3 d.5 q.3 a.2; d.22 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,57; *In Metaphys.* l.7 lect.9.

Objeciones por las que parece que el alma es el hombre:

1. Se dice en 2 Cor 4,16: *Nuestro hombre exterior se corrompe, sin embargo, el interior se renueva constantemente.* Pero en el hombre lo interior es el alma. Luego el alma es el hombre interior.

2. Más aún. El alma humana es una determinada sustancia. Y no una sustancia universal, sino particular. Por lo tanto, es hipóstasis o persona. Y no lo puede ser si no es humana. Luego el alma es el hombre, pues la persona humana es el hombre.

En cambio está el hecho que Agustín, en XIX *De Civ. Dei*[16] alaba a Varrón, quien *defendía que el hombre no es sólo alma ni sólo cuerpo, sino alma y cuerpo a un tiempo.*

Solución. *Hay que decir:* La afirmación: *El alma es el hombre,* puede ser entendida de dos maneras. 1) *Una,* que *el hombre* es el alma, pero *este hombre* no es el alma, sino un compuesto a partir del alma y del cuerpo. Ejemplo: Sócrates. Esto lo digo porque algunos[17] sostuvieron que sólo la forma pertenecía a la especie, mientras que la materia era parte del individuo, no de la especie. Esto no puede ser verdad. Pues a la naturaleza de especie le pertenece lo que expresa la definición. Y en las cosas naturales, la definición no expresa sólo la forma, sino la forma y la materia. De ahí que la materia en las cosas naturales sea parte de la especie, no una materia concreta, que es principio de individuación, sino la materia común. Pues, así como es propio de la razón de *este hombre* que lo sea a partir de esta alma, carne y huesos, así también es propio de la razón de hombre que lo sea a partir del alma, carne y huesos. Ya que es necesario que la sustancia de la especie tenga lo propio y común de la sustancia de todos los individuos contenidos en dicha especie.

2) *Otra* manera de entender aquella afirmación es la expresada diciendo: *Esta alma es este hombre.* Y esto sería válido si la operación del alma sensitiva se realizara sin el cuerpo. Porque, de ser así, todas las operaciones atribuidas al hombre le corresponderían sólo al alma, puesto que cada cosa es aquello por lo que realiza sus operaciones.

Ya se demostró (a.3) que sentir no es una operación exclusiva del alma. Así, pues, como sentir es una determinada operación del hombre, no la única, es evidente que el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto a partir del alma y

16. C.3: ML 41,626. 17. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.7 comm.21 (8,171-I); comm.34 (8,184D).

del cuerpo. Platón, por su parte, diciendo que sentir es propio del alma, pudo decir también que el hombre es *el alma usando del cuerpo* [18].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Según el Filósofo en IX *Ethic.* [19] nos parece que una cosa es, sobre todo, lo que es más importante en ella. Ejemplo: lo que hace el gobernador de una ciudad, decimos que es la ciudad la que lo hace. Así, lo que es más importante en el hombre, decimos que esto es el hombre. Unas veces se considera como más importante la parte intelectiva, lo cual es cierto, y se denomina *el hombre interior.* Otras veces, en cambio, se considera como más importante la parte sensitiva vinculada al cuerpo, lo cual expresa la opinión de aquellos que sólo se detienen en lo sensible, y se denomina *el hombre exterior.*

2. *A la segunda hay que decir:* No toda sustancia particular es hipóstasis o persona, sino aquella que tiene toda la naturaleza de la especie. De ahí que la mano o el pie no puedan ser llamados hipóstasis o persona. De forma parecida, tampoco el alma, ya que es sólo parte de la especie humana.

ARTÍCULO 5

El alma, ¿está o no está compuesta a partir de la materia y de la forma?

In Sent. l.1 d.8 q.5 a.2; l.2 d.17 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 2,50; *Quodl.* 9 q.4 a.1; *De Spir. creat.* a.1; a.9 ad 9; *De Anima* a.6; *Quodl.* 3 q.8.

Objeciones por las que parece que el alma está compuesta a partir de la materia y de la forma:

1. Potencia y acto se contraponen. Pero todo lo que está en acto participa del primer acto, Dios. Por dicha participación, y tal como se deduce de la doctrina de Dionisio en el libro *De Div. Nom.* [20], todo es bueno, ser y viviente. Por lo tanto, todo lo que está en potencia participa de la primera potencia. Pero la primera potencia es la materia prima. Como el alma en cierto modo está en potencia, tal como se prueba por el hecho de que el hombre es inteligente en potencia, parece que el alma humana participa de la materia prima en cuanto que es parte suya.

2. Más aún. Allí donde hay propiedades de la materia, allí hay materia. Pero en el alma hay propiedades de la materia como son ser sujeto y cambiar, pues sostiene el saber y la virtud, y pasa de la ignorancia al saber, del vicio a la virtud. Por lo tanto, en el alma hay materia [21].

3. Todavía más. Como se dice en VIII *Metaphys.* [22], lo que no tiene materia no tiene causa de su ser. Pero el alma tiene causa de su ser, Dios, que la creó. Luego el alma tiene materia.

4. Por último. Lo que no tiene materia, sino que es sólo forma, es acto puro e infinito. Esto sólo lo es Dios. Luego el alma tiene materia.

En cambio está el hecho, probado por Agustín en VII *Super Gen. ad litt.* [23], que el alma no ha sido hecha ni a partir de la materia corporal ni a partir de la materia espiritual.

Solución. *Hay que decir:* El alma no tiene materia. Esta afirmación puede ser analizada en un doble aspecto. 1) *Primero,* a partir del concepto del alma en general. Propio del alma es ser forma de algún cuerpo. Y lo es o en su totalidad o en parte. Si lo es en su totalidad, es imposible que parte suya sea materia, si se sostiene que la materia es algún ser sólo en potencia. Porque la forma, en cuanto tal, es acto. Lo que está sólo en potencia, no puede ser parte del acto, pues la potencia contradice al acto, ya que se le contrapone. Y si es forma en parte, dicha parte la llamaremos alma, y a aquella materia de la que es acto, la llamaremos *primer animado.* 2) *Segundo,* y en especial, a partir del concepto del alma humana en cuanto que es intelectiva. Es evidente que todo lo que se contiene en algo, está contenido según el modo de ser del continente. Así, todo es conocido según la forma con que se encuentra en quien conoce. El alma intelectiva conoce algo en cuanto tal absolutamente. Ejemplo: conoce absolutamente una piedra en cuanto piedra. Así,

18. Cf. notas 4.5.6 a esta q.75. 19. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 11268b31): S. Th. lect.5 n.1762. 20. C.5 § 5: MG 3,820: S. Th. lect.1. 21. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.3 p.1.[a] a.1 q.1 arg.1.2 (QR 2,89). 22. ARISTÓTELES, 7, c.6 n.6 (BK 1045b4): S. Th. lect.5 n.1762. 23. C.7.8.9: ML 34,359-360.

pues, la forma de piedra, en su razón formal propia, está absolutamente en el alma intelectiva. Por lo tanto, el alma intelectiva es forma absoluta, y no algún compuesto a partir de la materia y de la forma.

Pues si el alma intelectiva estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, las formas de las cosas estarían en ella como individuos. De ser así, no se conocería más que lo singular, tal como sucede en las potencias sensitivas que contienen las formas de las cosas en el órgano corporal. Pues la materia es el principio de individuación de las formas. Hay que concluir, por lo tanto, que el alma intelectiva, lo mismo que toda sustancia intelectual que conoce las formas absolutamente, carece de la composición materia-forma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El primer acto es el principio universal de todos los actos porque es infinito, *conteniéndolo todo en sí mismo* virtualmente, como dice Dionisio[24]. De ahí que sea participado por las cosas, no como parte, sino por difusión. La potencia, por ser receptiva del acto, es necesario que sea proporcionada al acto. Por su parte, los actos recibidos que proceden del primer acto y del que son una participación, son diversos. De ahí que no puede haber una potencia que reciba todos los actos, como hay un acto que impulsa todos los actos que lo participan. En caso contrario, la potencia receptiva se adecuaría a la potencia activa del primer acto. Por lo tanto, la potencia receptiva que hay en el alma intelectiva es distinta de la potencia receptiva de la materia prima, como lo demuestra la diversidad de cosas recibidas. Pues la materia prima recibe formas individuales, mientras que el entendimiento recibe formas absolutas. Por lo tanto, la potencia presente en el alma intelectiva no prueba que el alma esté compuesta a partir de la materia y de la forma.

2. *A la segunda hay que decir:* Sostener y cambiar es propio de la materia en cuanto que está en potencia. Por lo tanto, así como una es la potencia del entendimiento y otra distinta la potencia de la materia prima, así también distinta es la razón de ser sujeto y cambiar. Pues el entendimiento sostiene la ciencia y pasa de la ignorancia al saber en cuanto que está en potencia hacia las especies inteligibles.

3. *A la tercera hay que decir:* La forma es causa de ser de la materia, y su agente. El agente, en cuanto que reduce la materia a acto de la forma cambiando, es su causa de ser. Si algo es forma subsistente, su ser no lo tiene por algún principio formal, como tampoco tiene causa que la pase de potencia a acto. De ahí que, después de lo dicho, el Filósofo[25] concluya: *En lo compuesto a partir de la materia y de la forma no hay otra causa más que la que lo mueve de la potencia al acto. En cambio, en los seres inmateriales todo es ser en sentido absoluto y verdadero.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Todo lo que participa se relaciona con aquello de lo que participa como a su acto. Cualquiera que sea la forma creada autosubsistente que se ponga, es necesario que participe del ser, porque también *la misma vida,* o cualquier otra cosa que se llame así, *participa del mismo ser,* como dice Dionisio en el c.5 *De Div. Nom.*[26] Y el ser participado tiene la limitación que tiene la capacidad de aquel del que participa. Y sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito. En cambio, en las sustancias intelectuales está la composición acto-potencia, no a partir de la materia y de la forma, sino a partir de la forma y del ser participado. Por eso algunos dicen que están compuestos a partir de *lo que es* y de *aquello por lo que es*[f]*;* pues el mismo ser es por lo que algo es.

24. *De Div. Nom.* c.5 § 8: MG 3,825: S. Th. lect.3. 25. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 7 c.6 n.8 (BK 1045b21): S. Th. lect.5 n.1767. 26. L.c. nota 24.

f. La distinción entre «lo que es» *(quod est)* y «aquello por lo cual es» *(quo est),* de tan amplias repercusiones en la filosofía y teología medievales, tiene su origen en Boecio precisamente en relación con el tema de la participación en el ser de que aquí se trata (cf. *In De Hebdom.* lect.2).

ARTÍCULO 6

El alma humana, ¿es o no es corruptible?

In Sent. l.2 d.19 a.1; l.4 d.50 q.1 a.1; *Cont. Gentes* l.2 c.79-81; *Compend. Theol.* c.84; *Quodl.* 10 q.3 a.2; *De Anima* a.14.

Objeciones por las que parece que el alma humana es corruptible:

1. Las cosas de similar principio y desarrollo, parece que tienen similar fin. Pero el principio de generación del hombre y del asno es similar: ambos provienen de la tierra. Similar es también en ambos su desarrollo vital. Pues, como se dice en Ecl 3,19: *Respiran de forma parecida, y el hombre no es que tenga mucho más que el asno.* Y como ahí se concluye: *Uno es el destino del hombre y del asno. Igual es su condición.* Pero el alma de los animales irracionales es corruptible. Por lo tanto, el alma humana es corruptible.

2. Más aún. Todo lo que viene de la nada, puede volver a la nada, porque el fin debe responder al principio. Pero, como se dice en Sab 2,2: *Hemos salido de la nada.* Y esto es verdadero no sólo en cuanto al cuerpo, sino también en cuanto al alma. Por lo tanto, como ahí se concluye, después de esto seremos como si no hubiéramos sido. En *esto* está incluida el alma.

3. Todavía más. Todo tiene su propia operación. Pero la operación propia del alma, entender con imágenes, no puede realizarse sin el cuerpo, pues el alma nada conoce si no es a través de las imágenes. Y tal como se dice en el libro *De Anima*[27], no hay imágenes sin el cuerpo. Por lo tanto, destruido el cuerpo, desaparece el alma.

En cambio está lo que dice Dionisio en el C.4 *De Div. Nom.*[28]: *Las almas humanas por la bondad divina son intelectuales y tienen una vida sustancial inconsumible.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el alma humana, a la que llamamos principio intelectivo, es incorruptible. Algo puede corromperse de dos maneras: una, sustancial; otra, accidental. Es imposible que algo subsistente se genere o se corrompa accidentalmente, esto es, por algo generado o corrompido. Pues a algo le corresponde ser engendrado o corromperse como le corresponde el ser, que se adquiere por generación y se pierde por corrupción. Por eso, lo que sustancialmente tiene ser, no puede generarse o corromperse más que sustancialmente. En cambio, lo que no subsiste, por ejemplo, los accidentes y las formas materiales, se dice que es hecho y que se corrompe por generación o corrupción de los compuestos.

Quedó demostrado anteriormente (a.2 y 3) que sólo el alma humana es subsistente, no las almas de los irracionales. Por eso las almas de los irracionales se corrompen al corromperse los cuerpos. En cambio, el alma humana no puede corromperse a no ser que se corrompiera sustancialmente. Esto es imposible que se dé no sólo con respecto al alma, sino con respecto a cualquier ser subsistente que sea sólo forma. Ya que es evidente que lo que le corresponde a alguien sustancialmente, le es inseparable. El *ser* corresponde sustancialmente a la forma, que es acto. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto adquiere la forma. Se corromperá cuando la forma desaparezca. Pero es imposible que la forma se separe de sí misma. De ahí que sea imposible también que la forma subsistente deje de ser.

Incluso suponiendo, como dicen algunos[29], que el alma estuviese compuesta a partir de la materia y de la forma, habría que decir que es incorruptible. Pues no hay corrupción más que allí donde hay contrariedad, pues las generaciones y corrupciones surgen de contrarios y se dan en contrarios. Por eso, los cuerpos celestes, al no tener materia sometida a contrariedad, son incorruptibles. Por su parte, en el alma intelectiva no puede haber ninguna contrariedad. Pues lo que recibe lo recibe según su modo de ser. Y lo que en ella se recibe no tiene contrariedad, porque incluso las razones de los contrarios en el entendimiento no son contrarios, sino que hay una sola ciencia de los contrarios. Por lo tanto, es imposible que el alma humana sea corruptible.

Puede ser también señal de esto el que cada ser por naturaleza desea ser

27. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.9 (BK 403a9): S. Th. lect.2 n.17-19. 28. § 2: MG 3,696: S. Th. lect.1. 29. Cf. supra a.5; q.50 a.2.

como debe ser. En los seres que pueden conocer, el deseo sigue al conocimiento. En cambio, el sentido no conoce el ser más que sometido al *aquí* y *ahora,* mientras que el entendimiento aprehende el ser absolutamente y siempre. Por eso, todo lo que tiene entendimiento por naturaleza desea existir siempre. Un deseo propio de la naturaleza no puede ser un deseo vacío. Así, pues, toda sustancia intelectual es incorruptible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Salomón, tal como queda expresado en Sab 2,1.21, dice aquello pero referido a los necios. El que el hombre y los otros animales tengan un principio similar, es verdad en cuanto al cuerpo, pues todos los animales vienen de la tierra. Pero no es verdad en cuanto al alma, pues el alma de los irracionales es producida a partir de alguna fuerza corpórea, mientras que el alma humana es producida por Dios. Esto es lo que expresa lo dicho en Gén 1,24 en cuanto a los animales: *Produzca la tierra alma viviente.* En cuanto al hombre dice (Gén 2,7): *Le inspiró en su rostro el aliento vital.* De ahí que en Ecl 12,17 concluya: *Vuelva el polvo a la tierra de la que vino, retorne el espíritu al Dios que lo dio.*

Igualmente, un similar desarrollo vital lo tiene en cuanto al cuerpo. A esto corresponde lo dicho: *Respiran de forma parecida* (Ecl 3,19), y en Sab 2,2: *Humo y aliento hay en nuestras narices.* Pero no es similar el desarrollo en cuanto al alma, porque el hombre entiende, no así el irracional. Por eso es falso aquello de: *No tiene mucho más el hombre que el asno.* Así, similar es el destino en cuanto al cuerpo, pero no en cuanto al alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como al decir que algo puede ser creado se está haciendo referencia no a una potencia pasiva, sino a la potencia activa del Creador, que puede producir algo de la nada, así también al decir que algo puede volver a la nada no se está diciendo que en la criatura está la potencia para no ser, sino que en el Creador está el que deje de infundirle el ser. Se dice que algo es corruptible porque en él está la potencia para no ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Entender con imágenes es la operación propia del alma en cuanto que está unida al cuerpo. Separada del cuerpo, tendrá otro modo de entender semejante al de las otras sustancias separadas del cuerpo. Esto quedará mejor demostrado más adelante (q.89 a.1).

ARTÍCULO 7

El alma y el ángel, ¿son o no son de la misma especie?

In Sent. l.2 d.3 q.1 a.6; *Cont. Gentes* 2,94; *De Anima* a.7.

Objeciones por las que parece que el alma y el ángel son de la misma especie:

1. Cada ser está ordenado por naturaleza al fin propio de su especie por la que tiene inclinación a tal fin. Pero uno es el fin del alma y del ángel: la bienaventuranza eterna. Por lo tanto, son de la misma especie.

2. Más aún. La última diferencia específica es la de más categoría, porque colma la razón de la especie. Pero nada hay de más categoría en el ángel y en el alma que el ser intelectual. Por lo tanto, el ángel y el alma convienen en la última diferencia específica. Luego son de la misma especie.

3. Todavía más. No parece que el alma se diferencie del ángel más que por el hecho de estar unida al cuerpo. Pero el cuerpo, al estar fuera de la esencia del alma, no parece que pertenezca a su especie. Por lo tanto, el alma y el ángel son de la misma especie.

En cambio los seres cuyas operaciones naturales son diversas, son de distinta especie. Pero las operaciones naturales del alma y del ángel son diversas, porque, como dice Dionisio en el C.7 *De Div. Nom.*[30], *las mentes angélicas tienen entendimientos simples y bienaventurados, no necesitando lo visible para conocer lo divino.* Del alma se dice exactamente lo contrario. Así, pues, el alma y el ángel no son de la misma especie.

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[31] sostuvo que todas las almas humanas y los ángeles eran de la misma especie. Pensaba así porque sostuvo también que la diversidad de grados que se encuentra en dichas sustancias es accidental prove-

30. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 31. *Peri Archon* l.3 c.5: MG 11,329.

niente del libre albedrío, como ya indicamos anteriormente (q.47 a.2).

Esto no puede ser, porque en las sustancias incorpóreas no puede haber diversidad en cuanto al número sin diversidad en cuanto a la especie y sin desigualdad natural. Porque si no están compuestas a partir de la materia y de la forma, sino que son formas subsistentes, es evidente que sería necesario que hubiera diferencia en la especie. Pues no puede concebirse que exista alguna forma separada a no ser que haya una sola de cada especie. Ejemplo: si existiese la blancura separada, no podría haber más que una sola, pues esta blancura no se diferencia de aquélla más que por el hecho de ser de éste o de aquél.

Por otra parte, la diversidad en la especie indica siempre diversidad natural. Como en las especies de los colores, uno es más perfecto que otro. Lo mismo ocurre en lo demás. Esto es así porque las diferencias existentes entre los géneros son contrarias, y las cosas contrarias se relacionan por lo perfecto y lo imperfecto. Pues, como se dice en X *Metaphys.*[32]: *El principio de contrariedad es la privación y el hábito.*

Lo mismo se concluiría también si esas sustancias estuviesen compuestas a partir de la materia y de la forma. Pues si la materia de éste se distingue de la materia de aquél, es necesario que, o bien la forma sea el principio de diversificación de la materia, siendo las materias distintas por su relación con las distintas formas, y en tal caso habría también diversidad en la especie y desigualdad natural, o bien que la materia sea el principio de diversificación de las formas. De ser así, no podría decirse que esta materia es distinta de aquélla, a no ser por división cuantitativa, la cual no se da en las sustancias incorpóreas como lo son el ángel y el alma. Por eso no puede decirse que el ángel y el alma sean de la misma especie.

En qué sentido hay muchas almas de una misma especie, lo detallaremos más adelante (q.76 a.2 ad 1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento es válido con respecto al fin próximo y natural. En cambio, la bienaventuranza eterna es el fin último y sobrenatural.

2. *A la segunda hay que decir:* La diferencia específica última es la de más categoría, en cuanto que es la más determinada, al igual que el acto es de más categoría que la potencia. Pero lo intelectual no es lo de más categoría, porque es indeterminado y está sometido a muchos grados de intelectualidad, como lo sensible está sometido a muchos grados en el ser sensible. Por eso, así como no todos los seres sensibles son de la misma especie, tampoco lo son los seres intelectuales.

3. *A la tercera hay que decir:* El cuerpo no pertenece a la esencia del alma, pero el alma por su misma naturaleza puede unirse al cuerpo. Por eso, tampoco el alma está en la especie, sino sólo el compuesto. Y el hecho de que el alma en cierto modo necesite del cuerpo para realizar su operación, pone al descubierto que el alma tiene un grado de intelectualidad inferior al del ángel, que no se une al cuerpo.

CUESTIÓN 76

Sobre la unión alma-cuerpo

Ahora hay que estudiar lo referente a la unión alma-cuerpo[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

32. ARISTÓTELES, 9 c.4 n.6 (BK 1055a33): S. Th. lect.6.

a. Dada la subsistencia y espiritualidad del alma humana se plantea la cuestión de su unión al cuerpo, cuál es la causalidad que el alma ejerce como acto de un cuerpo vivo. El eje de la solución tomista —y fundamento de toda su psicología— se encuentra en el a.1. Con la afirmación del alma como acto formal o forma sustancial del cuerpo, Sto. Tomás defiende la espiri-

1. El principio intelectivo, ¿se une o no se une al cuerpo como forma?—2. El principio intelectivo, ¿se multiplica o no se multiplica numéricamente de forma proporcional a la multiplicación de cuerpos, o hay una sola inteligencia para todos los hombres?—3. En el cuerpo cuya forma es el principio intelectivo, ¿hay o no hay alguna otra alma?—4. En él, ¿hay o no hay alguna otra forma sustancial?—5. ¿De qué tipo debe ser el cuerpo cuyo principio intelectivo es la forma?—6. ¿Se une o no se une al cuerpo a través de algún otro cuerpo?—7. ¿Y mediante algún accidente?—8. El alma, ¿está o no está totalmente en cualquier parte del cuerpo?

ARTÍCULO 1

El principio intelectivo[b]*, ¿se une o no se une al cuerpo como forma?*

Cont. Gentes 2,56.57.59.68-70; *De An.* 2 lect.4; 3, lect.7; *De Spir. Creat.* a.2; *De Anima* a.1.2.

Objeciones por las que parece que el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma:

1. El Filósofo, en el III *De Anima*[1], dice que el entendimiento está *separado,* y que no es acto de ningún cuerpo. Por lo tanto, no se une al cuerpo como forma.

2. Más aún. Toda forma está determinada por la naturaleza de aquella materia de la que es forma. En caso contrario, no se seguiría la proporción entre la materia y la forma. Por lo tanto, si el entendimiento se uniera al cuerpo como forma, como quiera que todo cuerpo posee una determinada naturaleza, se seguiría que el entendimiento tendría una determinada naturaleza. De este modo, no lo conocería todo, como quedó asentado anteriormente (q.75 a.2); lo cual va contra la razón de entendimiento. Por lo tanto, el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

3. Todavía más. Toda potencia receptiva que es acto de algún cuerpo, recibe la forma de modo material e individual, porque lo recibido está en el que lo recibe según el modo de ser del recipiente. Pero la forma de lo conocido no es recibida en el entendimiento de modo material e individual, sino más bien de modo inmaterial y universal; en caso contrario, no conocería lo inmaterial y universal, sino sólo lo singular, como hacen los sentidos. Por lo tanto, el entendimiento no se une al cuerpo como forma.

4. Aún más. La potencia y la acción son de uno mismo, puesto que el que puede obrar y obra es el mismo. Pero la acción del entendimiento no es de ningún cuerpo, según dijimos anteriormente (q.75 a.2). Por lo tanto, tampoco la potencia intelectiva es de ningún cuerpo. Pero una capacidad o potencia no puede ser más abstracta o más simple que la esencia de la que deriva. Por lo tanto,

1. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 429b5): S. Th. lect.7 n.684.

tualidad y corporeidad esenciales del hombre y su unidad, enfrentándose a un tiempo a los materialismos, al espiritualismo exagerado, a los dualismos psicológicos y a los paralelismos ocasionalistas o psicofisiológicos. Argumenta de modo directo contra la concepción platónica del alma como motor del cuerpo y de las tres almas en el hombre, contra la posición agustiniana medieval de la multiplicidad de formas sustanciales y contra el monopsiquismo averroísta. El valor teológico de esta explicación tomista —contestada fuertemente en su tiempo e incluso condenada en Oxford por el arzobispo de Canterbury Roberto Kilwardby (no llegó a ser condenada en París debido entre otras cosas a la enérgica intervención de S. Alberto Magno)— sería sancionado por la Iglesia en los concilios de Viena (1311-1312) y Lateranense V (1512-1517).

b. «Principio intelectivo» o simplemente «entendimiento» no se refieren a la facultad intelectiva en cuanto tal, que difiere realmente del alma (cf. q.77 a.1), sino al alma del hombre, a su modo de ser o esencia (alma intelectiva), según se explica en el cuerpo del artículo (cf. también q.79 a.1 ad 1). Recoge el sentido de Aristóteles cuando habla del νοῦς como la realidad esencial del hombre, y la terminología del s. XIII. Ese principio, «llámese entendimiento o alma intelectiva», es la forma única del cuerpo humano, que contiene en sí las virtualidades de los principios vegetativo y sensitivo.

tampoco la sustancia del entendimiento es forma del cuerpo.

5. Más todavía. Lo que posee el ser por sí mismo, no se une al cuerpo como forma; porque la forma es aquello por lo que algo es; de este modo, el mismo ser de la forma no es de la forma en cuanto tal. Pero el principio intelectivo tiene el ser en cuanto tal y es subsistente, como ya dijimos (q.75 a.2). Por lo tanto, no se une al cuerpo como forma.

6. Por último. Lo que por naturaleza pertenece a un ser siempre está con él. Pero a la forma por naturaleza le corresponde estar unida a la materia. Pues no es acto de la materia de forma accidental, sino esencialmente; en caso contrario, la unión a partir de la materia y de la forma no sería sustancial, sino accidental. Por lo tanto, la forma no puede darse sin la materia. Pero el principio intelectivo, al ser incorruptible, como quedó demostrado (q.75 a.6), una vez corrompido el cuerpo permanece no unido a él. Por lo tanto, el principio intelectivo no se une al cuerpo como forma.

En cambio según el Filósofo en VIII *Metaphys.*[2] la diferencia procede de la forma. Pero la diferencia constitutiva del hombre es *racional;* y le corresponde al hombre en virtud del principio intelectivo. Por lo tanto, el principio intelectivo es la forma del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano. Pues lo primero por lo que obra un ser es la forma del ser al que se le atribuye la acción; así como lo primero por lo que sana un cuerpo es la salud, y lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea forma del cuerpo y la ciencia lo sea del alma. Esto es así porque ningún ser obra sino en cuanto que está en acto; por lo tanto, obra por aquello que hace que esté en acto. Es evidente que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma. Y como en los diversos grados de los seres vivientes la vida se expresa por distintas operaciones, lo primero por lo que ejecutamos cada una de estas operaciones es el alma.

En efecto, el alma es lo primero por lo que nos alimentamos, sentimos y nos movemos localmente; asimismo es lo primero por lo que entendemos. Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como alma intelectiva, es forma del cuerpo. Esta es la demostración que ofrece Aristóteles en el II *De Anima*[3].

Si alguien[4] insiste en afirmar que el alma intelectiva no es forma del cuerpo, es necesario que señale cómo el entender es una acción de este hombre concreto; pues quien entiende experimenta que él es el que entiende. Pues la acción se atribuye a alguien de tres maneras, como nos consta por el Filósofo en V *Physic.*[5] De hecho se dice que algo mueve o actúa con todo su ser (ejemplo: el médico que cura), o con parte de su ser (ejemplo: el hombre ve por los ojos), o por medio de algo accidental (ejemplo: lo blanco edifica, por ser blanco el nombre que lo hace). Ahora bien, al decir que Sócrates o Platón conocen, es evidente que no se lo atribuimos accidentalmente, puesto que lo hacemos en cuanto que son hombres, y ser hombre en ellos es esencial. Por lo tanto, hay que decir que Sócrates entiende con todo su ser, que es lo que sostuvo Platón al decir que el hombre es el alma intelectiva; o hay que decir que el entendimiento es alguna parte de Sócrates. Lo primero no es sostenible, como se demostró anteriormente (q.75 a.4), puesto que es el mismo hombre que percibe tanto el entender como el sentir. El sentir no se da sin el cuerpo; de ahí que sea necesario que el cuerpo sea alguna parte del hombre. Por lo tanto, hay que concluir que el entendimiento con el que Sócrates entiende, es alguna parte de Sócrates; así como que el entendimiento de algún modo está unido al cuerpo de Sócrates.

En el III *De Anima*[6], el Comentarista dice que dicha unión se realiza por la especie inteligible. Lo cual tiene un doble sujeto: uno, el entendimiento posible;

2. ARISTÓTELES, 7 c.2 n.7 (BK 1043a19): S. Th. lect.2 n.1696. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 414a12): S. Th. lect.4 n.271. 4. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.4 a.1 (BO 35,34); AVICENA, *De An.* p.1.ª c.1 (1rb); p.5.ª c.4 (24va). 5. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 224a31): S. Th. lect.1 n.2. 6. AVERROES, Comm.5 (6 n.2, 148C).

otro, las mismas imágenes que están en los órganos corporales. De este modo, la especie inteligible sirve de unión entre el entendimiento posible y el cuerpo de este o aquel hombre. Pero esta continuidad o unión no es suficiente para que la acción del entendimiento sea acción de Sócrates. Esto es evidente si se compara con lo que ocurre en los sentidos, de los cuales parte Aristóteles para analizar lo propio del entendimiento. Pues, como se dice en el III *De Anima*[7], la relación entre las imágenes sensibles y el entendimiento es idéntica a la existente entre los colores y la vista. Por lo tanto, así como las especies de los colores están en la vista, así también las especies de las imágenes sensibles están en el entendimiento posible. Es evidente, asimismo, que por el hecho de que los colores estén en la pared, la acción de ver no se atribuye a la pared; pues no decimos que la pared ve, sino, más bien, que es vista. Y del hecho de que las imágenes sensibles estén en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, en quien están las imágenes sensibles, entienda; sino que él mismo, o sus imágenes, son entendidas.

Algunos[8] sostuvieron que el entendimiento se une al cuerpo como motor; de este modo, a partir del entendimiento y del cuerpo se hace uno solo, lo cual permite que se atribuya al todo la acción del entendimiento. Pero esto es insostenible por muchas razones. *Primero,* porque el entendimiento no mueve el cuerpo a no ser por el apetito, cuyo movimiento presupone la acción del entendimiento. Sócrates no entiende porque sea movido por el entendimiento, sino que es movido por el entendimiento porque entiende. *Segundo,* porque al ser Sócrates un individuo dentro de una naturaleza cuya esencia es una, compuesta a partir de la materia y de la forma, si el entendimiento no es su forma, hay que concluir que es extraño a su esencia; y de este modo el entendimiento se compararía con todo Sócrates como el motor con el móvil. Pero entender es una acción de las que permanecen en el agente, y no de las que pasan a otro, como el calentar. Por lo tanto, entender no puede ser atribuido a Sócrates por el hecho de que esté movido por el entendimiento. *Tercero,* porque la acción del motor nunca se atribuye a lo movido a no ser como instrumento, como se atribuye a la sierra la acción del carpintero. Así, pues, si entender se atribuye a Sócrates porque es la acción de su motor, se concluiría que se le atribuye como instrumento. Lo cual va contra la opinión del Filósofo[9], que sostiene que el entender no se debe al instrumento corpóreo. *Cuarto,* porque, aun cuando la acción de la parte se atribuya al todo, como al hombre la acción del ojo, sin embargo, nunca se atribuye a otra parte, a no ser, quizás, accidentalmente. Pues no decimos que la mano vea por el hecho de que sea el ojo el que ve. Por lo tanto, si del entendimiento y de Sócrates se forma un todo según el modo dicho, la acción del entendimiento no puede ser atribuida a Sócrates. Y si Sócrates es un todo formado por la unión de entendimiento con las demás cosas que integran a Sócrates, pero el entendimiento no se une a ellas más que como motor, se concluiría que Sócrates no es una unidad sustancial, ni, por lo tanto, un ser sustancial, puesto que cada cosa es ser en tanto en cuanto es una.

Por todo lo cual, sólo queda como sostenible la opinión de Aristóteles, esto es, que este hombre entiende porque el principio intelectivo es su forma. Así, por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectivo se une al cuerpo como forma. Esto también puede resultar evidente partiendo del análisis de la naturaleza de la especie humana. Pues la naturaleza de cualquier cosa queda manifestada por su operación. Pero la operación propia del hombre en cuanto hombre es la de entender, pues por ella supera a todos los animales. Por eso, Aristóteles, en el libro *Ethic.*[10], en esta operación, la más propia del hombre, coloca la plena felicidad. Por lo tanto, es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de dicha operación. Ahora bien, a los seres les viene la especie de su propia forma. Por consiguiente, es

7. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a14): S. Th. lect.12 n.770. 8. En especial, GUILLERMO DE PARÍS, *De An.* c.1 p.7.ª (2,72); c.6 p.35.ª (2,194). 9. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 (BK 429a24-27). 10. ARISTÓTELES, 10 c.7 n.1 (BK 1177a12): S. Th. lect.10 n.2080.

necesario que el principio intelectivo sea la forma propia del hombre.

Sin embargo, hay que tener presente que una forma, cuanto más alta es su categoría, tanto más domina la materia corporal y menos inmersa está en ella, y tanto más la impulsa por su operación y su capacidad. Así observamos que la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades fundamentales. Cuanto mayor es la categoría de las formas, tanto más supera su poder al de la materia elemental; y, de este modo, el alma vegetativa supera la forma de un metal; lo mismo hace el alma sensitiva con la vegetativa. Pero de todas las formas, la de más categoría es el alma humana. Por eso, su poder sobrepasa de tal manera al de la materia corporal, que tiene una capacidad y una operación en la que de ninguna manera participa la materia corporal. Esta facultad es llamada entendimiento.

Hay que tener presente que si alguien supone el alma compuesta a partir de la materia y de la forma, de ninguna manera puede afirmar que sea forma del cuerpo. Porque, como quiera que la forma es acto y la materia es un ser en pura potencia, no hay posibilidad de que lo compuesto a partir de la materia y de la forma pueda ser, en cuanto tal, forma de otra cosa. Si lo fuese por alguna de sus partes, lo que es forma sería el alma, y lo informado por ella sería lo *primero animado,* como dijimos anteriormente (q.75 a.5).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como indica el Filósofo en II *Physic.*[11], de entre las formas naturales la de más categoría, el alma humana, en la que termina la consideración del filósofo naturalista, es algo separado y, sin embargo, está en la materia. Esto lo prueba porque *el hombre a partir de la materia engendra al hombre; también lo hace el sol.* En efecto, está separado por su potencia intelectiva, porque el poder intelectivo no es facultad de ningún órgano corpóreo, tal como la facultad de ver es acto de los ojos; pues entender es un acto que no puede ejercerse mediante algún órgano corporal, como se realiza el acto de ver. Sin embargo, está en la materia por cuanto que la propia alma, a quien pertenece tal facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana. Por eso, el Filósofo, en el III *De anima*[12], dice que el entendimiento está *separado,* porque no es facultad de ningún órgano corporal.

2 y 3. *A la segunda y a la tercera hay que decir:* La respuesta a estas dos objeciones está incluida en lo dicho. Pues, para que el hombre pueda entender con su entendimiento todas las cosas y para que el entendimiento entienda lo inmaterial y universal, es suficiente con que la facultad intelectiva no sea acto del cuerpo.

4. *A la cuarta hay que decir:* El alma humana, por su perfección, no es una forma inmersa en la materia ni totalmente absorbida por ella. Por lo tanto, no hay inconveniente en que alguna de sus facultades no sea acto del cuerpo, aunque por su esencia sea forma del cuerpo.

5. *A la quinta hay que decir:* El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste con la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Esto no ocurre en las otras formas no subsistentes. Por esto el alma permanece en su ser cuando se corrompe el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas.

6. *A la sexta hay que decir:* Al alma le corresponde esencialmente estar unida al cuerpo, como al cuerpo ligero esencialmente le corresponde mantenerse en lo alto. Y así como el cuerpo ligero sigue siendo ligero cuando es alejado de su lugar propio, aunque con aptitud o inclinación a ocuparlo, así también el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse al cuerpo.

11. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 194b12): S. Th. lect. 4 n.9. 12. ARISTÓTELES c.4 n.5 (BK 429b5): S. Th. lect.7 n.684.

ARTÍCULO 2

El principio intelectivo, ¿se multiplica o no se multiplica conforme se multiplican los cuerpos? [c]

In Sent. l.1 d.8 q.5 a.2 ad 6; l.2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 2,73.75; *De Spir. Creat.* a.9; *De Anima* a.3.

Objeciones por las que parece que el principio intelectivo no se multiplica conforme se multiplican los cuerpos, sino que hay una sola inteligencia para todos los hombres:

1. Ninguna sustancia inmaterial se multiplica numéricamente dentro de la misma especie. Pero el alma humana es sustancia inmaterial, pues no está compuesta a partir de la materia y de la forma, según se demostró anteriormente (q.75 a.5). Por lo tanto, no hay muchas almas de la misma especie. Pero todos los hombres son de la misma especie. Por lo tanto, hay un solo entendimiento para todos los hombres.

2. Más aún. Anulada la causa, anulado el efecto. Por lo tanto, si al multiplicarse los cuerpos se multiplicaran las almas, parece que hay que concluir que, anulados los cuerpos, no se daría la variedad en las almas, puesto que todas ellas quedarían reducidas a un solo ser. Esto es herético; pues, de ser así, desaparecería la diferencia que hay entre premios y penas.

3. Todavía más. Si mi entendimiento es distinto del tuyo, el mío es individual, lo mismo que el tuyo. Pues las realidades particulares se diferencian en el número y coinciden en la especie. Pero todo lo que es recibido en algo, está en él tal como es el que lo recibe. Por lo tanto, las especies de las realidades son recibidas en mi entendimiento y en el tuyo individualmente. Esto es contrario a la naturaleza del entendimiento, conocedor de los universales.

4. Aún más. Lo que es entendido se encuentra en el entendimiento del que entiende. Por lo tanto, si mi entendimiento es distinto del tuyo, es necesario que lo que yo entiendo sea distinto de lo que entiendes tú. De ser así, tendríamos objetos numéricamente individuales, y el entendimiento sólo estaría en potencia, siendo del todo necesario abstraer el concepto común a ambos, porque de objetos distintos, sean los que sean, se puede abstraer un concepto inteligible común. Lo cual se opone a la naturaleza del entendimiento, ya que no se distinguiría de la facultad de la imaginación. Por lo tanto, parece que todos los hombres tienen un solo entendimiento.

5. Y también. Cuando el discípulo recibe la enseñanza del maestro, no puede decirse que la ciencia del maestro engendre la ciencia en el discípulo, porque, de ser así, la ciencia sería una forma activa como el calor. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, parece que la ciencia que tiene el maestro, la misma numéricamente, debe pasar al discípulo. Esto no es posible a no ser que el entendimiento de ambos sea el mismo. Por lo tanto, parece que sea uno sólo el entendimiento del discípulo y el del maestro. Consecuentemente, también el de todos los hombres.

c. La doctrina aristotélica del νοῦς o principio intelectivo, que trasciende la materia y «separado», junto a su condición de forma sustancial de un cuerpo corruptible, es confusa y en ocasiones equívoca (cf. F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* [Louvain 1948] p.266ss). Sobre todo en lo que se refiere al entendimiento agente. La unicidad de éste como entidad espiritual separada, divina y siempre en acto, la establece ya de modo explícito Alejandro de Afrodisias; recogida esta doctrina por Alkindi, pasará a la filosofía árabe y por su medio llegará al aristotelismo medieval. Para Averroes, además —el «comentarista» por excelencia de Aristóteles para los autores medievales—, también el entendimiento posible es único para todos los hombres y separado. Sto. Tomás, creyéndose fiel intérprete del filósofo griego frente a Averroes, y llevando de modo lógico a sus últimas consecuencias los principios fundamentales de la psicología aristotélica, establece la individualidad en cada hombre de su alma y su entendimiento. La trascendencia del tema le llevará a escribir el *De unitate intellectus contra averroistas.* Sus argumentaciones contribuirán a las matizaciones significativas que de su propia doctrina hará Siger de Brabante en los últimos escritos (cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'aprés ses oeuvres inédites* [Louvain 1942]; ID., *Maître Siger de Brabant* [Louvain 1977] p. 132-9, 347-389; A. MARLASCA, *Les Quaestiones super Librum de Causis de Siger de Brabant* [Louvain 1977] p. 18-23; ID., *La antropología sigeriana en las «Quaestiones super Librum de Causis»:* Estudios Filosóficos 20 [1971] 3-37; ID., *De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante:* ib., 23 [1974] 431-9).

6. Por último. En el libro *De quantitate Animae*[13], dice Agustín: *Si dijera únicamente que hay muchas almas, me estaría riendo de mí mismo.* Pero parece que el alma es sobre todo una sola en cuanto al entendimiento. Por lo tanto, uno es el entendimiento de todos los hombres.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *Physic.*[14]: Lo que las causas universales son con respecto a lo universal, eso mismo lo son las particulares con respecto a lo particular. Pero es imposible que un alma de una especie esté en animales de distinta especie. Por lo tanto, también es imposible que un alma intelectiva, numéricamente la misma, esté en seres numéricamente diversos.

Solución. *Hay que decir:* Que el entendimiento sea tan sólo uno para todos los hombres, es del todo imposible. Esto resulta evidente si, siguiendo a Platón, el hombre es su mismo entendimiento. Pues habría que concluir que, si el entendimiento de Sócrates y de Platón es sólo un entendimiento, Sócrates y Platón son un solo hombre, y no se distinguirían entre sí más que por elementos ajenos a sus respectivas esencias. La diferencia entre Sócrates y Platón, suponiendo lo dicho, no sería mayor que la existente en un hombre por llevar una túnica o llevar una capa. Esto es totalmente absurdo.

Igualmente resulta imposible si, siguiendo a Aristóteles[15], afirmamos que el entendimiento es parte, o potencia del alma, que es la forma del hombre. Pues es tan imposible que muchas cosas numéricamente distintas tengan la misma forma, como imposible es que tengan el mismo ser, ya que la forma es principio de ser.

Igualmente resulta imposible, se explique como se explique, la unión del entendimiento con este o aquel hombre, por ser evidente que, cuando el agente principal es uno sólo y los instrumentales dos, puede decirse que hay, en el fondo, un solo agente y varias acciones. Pues, en el caso de que un hombre tocase objetos distintos con las dos manos, el que toca es uno, pero los contactos son dos. Por el contrario, si hay un solo instrumento y varios agentes principales, se dice que hay muchos agentes, pero que la acción es sólo una. Ejemplo: Si entre muchos arrastran una embarcación tirando de la misma amarra, los que tiran serán muchos, pero la acción una sola. Si no hubiera más que un solo agente principal y un solo instrumento, se dice que hay un solo agente y una sola acción. Ejemplo: un carpintero golpea con un solo martillo; hay un solo percusor y una sola percusión.

Es evidente que, cualquiera que sea el modo como el entendimiento se une o se funde a este o con aquel hombre, entre todas las cosas propias del hombre, el entendimiento es, sin duda alguna, la principal, puesto que las fuerzas sensitivas obedecen y están sometidas al entendimiento. Por lo tanto, si suponemos que dos hombres tienen distinto entendimiento y un mismo sentido, por ejemplo, un solo ojo para ambos, quienes verían serían dos, pero la visión sólo una. En cambio, si tienen un mismo entendimiento, cualquiera que sea la diversidad de cosas que el entendimiento use como instrumentos, tanto Sócrates como Platón no serían más que un solo sujeto inteligente. Si a todo esto añadimos que el entender, como acción propia del entendimiento, no se lleva a cabo mediante ningún otro órgano, sino sólo por el entendimiento, nos encontramos que uno solo es el agente y una sola la acción. Esto es, todos los hombres son un solo sujeto inteligente y todos tienen la misma acción de entender. Con respecto a esto último se habla de un mismo sujeto inteligible.

Por otra parte, mi acción intelectual podría distinguirse de la tuya por la diversidad de imágenes sensibles, es decir, porque la imagen de la piedra que hay en mí es distinta de la que hay en ti, si la imagen, en cuanto que es algo en mí y algo distinto en ti, fuera la forma del entendimiento posible. Porque un mismo agente, obrando diversamente, produce acciones diversas, al igual que en virtud de las diversas formas de los objetos, son distintas las visiones de la vista. Pero la imagen sensible no es la forma del entendimiento posible, sino la es-

13. C.32: ML 32,1073. 14. ARISTÓTELES, c.3 n.12 (BK 195b26): S. Th. lect.6 n.11. 15. ARISTÓTELES, *De An.* 2 c.2 n.12 (BK 414a13): S. Th. lect.4 n.271; c.3 n.1 (BK 414a32): S. Th. lect.5 n.279.

pecie inteligible abstraída de dichas imágenes. Y en un mismo entendimiento no se abstrae de las distintas imágenes sensibles del mismo orden más que una sola especie inteligible. Esto resulta evidente cuando comprobamos que en un mismo hombre puede haber distintas imágenes de piedras, y, sin embargo, de todas ellas no es abstraída más que una sola especie inteligible de piedra por la cual el entendimiento de cada hombre entiende con una sola operación la naturaleza de la piedra a pesar de la diversidad de imágenes. Por lo tanto, si todos los hombres tuvieran el mismo entendimiento, la diversidad de imágenes en ellos no podría fundamentar la distinción entre la operación intelectual de un hombre y la operación intelectual de otro, como se imaginaba el Comentarista en el III *De Anima*[16]. Hay que concluir, por tanto, que es completamente imposible e incongruente decir que hay un mismo entendimiento para todos los hombres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el alma no tenga materia a partir de la cual ha sido hecha, como tampoco el ángel, sin embargo, es forma de alguna materia. Y esto no es propio del ángel. De este modo, y atendiendo a la división de la materia, muchas son las almas dentro de una misma especie. En cambio, no puede haber muchos ángeles de una misma especie[d].

2. *A la segunda hay que decir:* Cada cosa tiene unidad tal como tiene el ser, y, consecuentemente, es idéntico el juicio sobre la multiplicación de algo y sobre la multiplicación de su ser. Es evidente que el alma intelectual se une según su propio ser al cuerpo como forma, y, sin embargo, destruido el cuerpo, el alma intelectual conserva su ser. Por lo tanto, también la multiplicidad de almas se da según la multiplicidad de cuerpos, y, sin embargo, destruidos los cuerpos, las almas permanecen multiplicadas en su propio ser.

3. *A la tercera hay que decir:* Tanto la individuación del ser que entiende, como la individuación de la especie por la que entiende, no impiden el conocimiento de los universales. De lo contrario, al ser los entendimientos separados substancias subsistentes, y, consecuentemente, particulares, no los conocerían. Pero la materialidad del ser que conoce y la de la especie por la que conoce, impiden el conocimiento del universal. Pues, así como toda acción se realiza según el modo de ser de la forma por la que actúa el agente, como el calentar según el modo del calor, así también el conocimiento se realiza según el modo de ser de la especie en virtud de la que se conoce. Ahora bien, es evidente que la naturaleza común se distingue y multiplica por los principios de individuación que provienen de la materia. Por lo tanto, si la forma por la que se realiza el conocimiento es material, no abstraída de las condiciones de la materia, habrá una representación de la naturaleza específica o genérica en cuanto particularizada y multiplicada por los principios de individuación. De este modo, no podrá ser conocida la naturaleza de algo en su realidad común. En cambio, si la especie está despojada de las condiciones de la materia individual, tendrá la representación de una naturaleza sin aquello que la distingue y multiplica. Así es como se conoce el universal. Con respecto a esto, poco importa que haya un solo entendimiento o muchos. Porque, aunque hubiera uno sólo, sería necesario que tanto el entendimiento como la especie por la que entiende, fuesen algo concreto.

16. AVERROES, *Comm.* 5 (6^2, 152E).

d. Según Aristóteles la individuación no viene de la forma —que da la especie común—, sino de la materia. Negada la composición de materia y forma en los ángeles y en el alma humana, no cabe en los primeros otra diversidad que la que da la especie (cf. q.50 a.4); en cambio, cada alma humana, al ser forma de una materia determinada, se diversifica de las otras almas humanas, con las que coincide en la especie, por esa relación esencial que dice a su propio cuerpo (cf. V. RODRÍGUEZ, *Diferencia sustancial y unidad específica entre las almas:* Estudios Filosóficos 6 [1957] 153-7). Esta sentencia tomista, a pesar de su plena ortodoxia católica, sufrió la condena del obispo de París Esteban Tempier en 1277 (cf. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277* [Louvain 1977] p.82-7).

4. *A la cuarta hay que decir:* Tanto si el entendimiento es uno como si es múltiple, lo entendido es uno. El objeto entendido, por sí mismo no está en el entendimiento, sino que está representativamente. Como se dice en el III *De Anima*[17]*: En el alma no está la piedra, sino la imagen de la piedra.* Sin embargo, lo entendido no es la imagen de la piedra, sino la piedra, a no ser que el entendimiento haga un acto reflejo sobre sí mismo. De no ser así, la ciencia no trataría sobre las cosas, sino sobre las especies inteligibles. Pero ocurre que de una misma cosa se forman diversas imágenes a través de formas distintas. Como quiera que el conocimiento se hace por una asimilación del cognoscente a lo conocido, hay que deducir que una misma cosa puede ser conocida por distintos seres, como resulta evidente en los sentidos, pues son muchos los que ven el mismo color según diversas representaciones. Igualmente, muchos entendimientos conocen una misma realidad. Pero esto último solamente si, siguiendo a Aristóteles[18], entre el entendimiento y el sentido existe la diferencia de que las cosas son sentidas según la disposición individual que poseen fuera del alma. Por su parte, la naturaleza del objeto entendido está fuera del alma, pero fuera de ella no tiene el modo de ser según el que es entendida. Pues lo que se entiende es la naturaleza común, una vez excluidos los principios de individuación, y, fuera del alma, no se tiene este modo de ser. Pero, siguiendo a Platón, los objetos entendidos existen fuera del alma tal como son entendidos, pues sostuvo que las naturalezas de las cosas están separadas de la materia.

5. *A la quinta hay que decir:* La ciencia que hay en el discípulo es distinta de la que hay en el maestro. Sobre cómo se causa, lo demostraremos más adelante (q.117 a.1).

6. *A la sexta hay que decir:* Agustín entiende que no puede haber muchas almas, a no ser, solamente, que pertenezcan todas a una misma especie.

ARTÍCULO 3

En el hombre, además del alma intelectiva, ¿hay o no hay otras almas diferentes esencialmente?

Cont. Gentes 2,58; *De Pot.* q.3 a.9 ad 1; *Quodl.* 11 q.5; *De Spir. Creat.* a.1 ad 9; *De anima* a.9.11.

Objeciones por las que parece que en el hombre, además del alma intelectiva, hay otras almas diferentes esencialmente, esto es, el alma sensitiva y la nutritiva:

1. Una misma sustancia no puede ser corruptible e incorruptible. Pero el alma intelectiva es incorruptible. En cambio, las otras, esto es, la sensitiva y la nutritiva, son corruptibles, como quedó demostrado (q.75 a.6). Por lo tanto, en el hombre no puede tener la misma esencia el alma intelectiva, la sensitiva y la nutritiva.

2. Más aún. Si se dijera que el alma sensitiva del hombre es incorruptible, hay que replicar: *Lo corruptible y la incorruptible difieren en el género,* como se dice en X *Metaphys.*[19] Pero el alma sensitiva en el caballo, en el león y en otros animales irracionales es corruptible. Por lo tanto, si el alma sensitiva en el hombre es incorruptible, no sería del mismo género que la que se encuentra en el animal irracional. Pero se dice que el animal es animal por tener alma sensitiva. Por lo tanto, el género animal no sería idéntico al hombre y a los otros animales. Esto es incongruente.

3. Todavía más. El Filósofo, en el libro *De Generat. Animal.*[20]*,* dice que el embrión es antes animal que hombre. Pero esto sería imposible si el alma sensitiva y la intelectiva tuviesen la misma especie, pues el animal lo es por el alma sensitiva, en cambio, el hombre lo es por la intelectiva. Por lo tanto, en el hombre no puede tener la misma esencia el alma sensitiva y la intelectiva.

4. Por último. El Filósofo en el VIII *Metaphys.*[21] dice que el género se toma de la materia, y la diferencia se toma de la forma. Pero *racional,* diferencia constitutiva del hombre, se toma del alma intelectiva. En cambio, *animal,* se

17. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 431b29): S. Th. lect.13 n.789. 18. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.8 n.3 (BK 432a2): S. Th. lect.13 n.791. 19. ARISTÓTELES, 9 c.10 n.3 (BK 1059a10): S. Th. lect.12 n.2136. 20. ARISTÓTELES, 2 c.3 (BK 736a35). 21. ARISTÓTELES, 7 c.2 n.6 (BK 1043a5): S. Th. lect.2 n.1696-1698.

toma del hecho de tener un cuerpo animado por el alma sensitiva. Por lo tanto, el alma intelectiva se relaciona con el cuerpo animado por el alma sensitiva como la forma con la materia. Por lo tanto, en el hombre no tiene la misma esencia el alma intelectiva que la sensitiva, sino que la presupone como sujeto material.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccles. Dogmat.*[22]*: No decimos que en un mismo hombre haya dos almas, como sostuvieron Jacobo y otros autores sirios; una animal, por la que es animado el cuerpo y está mezclada con la sangre; y otra espiritual, al servicio de la razón. Sino que afirmamos que hay una sola y la misma alma en el hombre, la que por su unión con el cuerpo lo vivifica y por la razón se gobierna a sí misma.*

Solución. *Hay que decir:* Platón[23] sostuvo que en un mismo cuerpo, incluso en sus diferentes miembros, había diversas almas a las cuales les atribuía diversas operaciones vitales. Decía que la fuerza nutritiva residía en el hígado; la fuerza concupiscible, en el corazón; la fuerza cognoscitiva, en el cerebro.

En el libro *De Anima*[24]*,* Aristóteles rechaza dicha opinión, en cuanto a las partes del alma que para sus operaciones se valen de órganos corporales, fundamentándose en el hecho de que en los animales que viven después de ser descuartizados, en cada una de las partes pueden observarse distintas operaciones anímicas, como la sensibilidad y el apetito. Esto no sería así si los distintos principios de operación del alma, supuestos como esencialmente diversos, se encontrasen distribuidos por las distintas partes del cuerpo. Sin embargo, en cuanto al alma intelectiva, parece dejarnos en la duda si su separación con respecto a las demás partes del alma es una separación *sólo conceptual o también local.*

Podría sostenerse la opinión de Platón siempre que se supusiera, como hace él, que el alma está unida al cuerpo como motor, no como forma. Pues no hay ningún inconveniente en que un mismo móvil sea movido por distintos motores, de modo especial en sus diversas partes. Pero, si suponemos que el alma se une al cuerpo como forma, resulta totalmente imposible que en un mismo cuerpo haya muchas almas esencialmente distintas. Esto se puede probar por tres razones.

1. La primera, porque el animal en el que hubiese muchas almas, esencialmente no sería uno. Pues nada es esencialmente uno sino en virtud de la forma única por la que tiene el ser, puesto que del mismo modo se tiene el ser que la unidad. Por eso, las realidades cuya denominación se debe a formas diversas, esencialmente no son una. Ejemplo: hombre blanco. Pues si el hombre, en virtud de una forma, esto es, el alma vegetativa, tuviese el vivir, y en virtud de otra, esto es, el alma sensible, tuviese el ser animal, y de una tercera, esto es, el alma racional, tuviera el ser hombre, habría que concluir que no es esencialmente uno. Así argumenta Aristóteles contra Platón en VIII *Metaphys.*[25] cuando dice que si la idea de animal y la de bípedo fuesen distintas, animal bípedo no constituiría una unidad absoluta. Por eso, en I *De Anima*[26]*,* contra los que sostienen que en un mismo cuerpo hay distintas almas pregunta: *¿Qué es lo que las contiene?,* es decir, qué es lo que las establece en una sola unidad, no puede responderse que se unan por la unidad del cuerpo, pues, más bien, el alma contiene al cuerpo haciéndolo uno, y no al revés.

2. La segunda, por el modo de predicación. Pues los predicados tomados de distintas formas, se predican unos de otros de modo accidental cuando las formas no están relacionadas entre sí. Ejemplo: lo blanco es dulce. Si las formas están relacionadas entre sí, la predicación es necesaria siguiendo el segundo modo de predicación *esencial,* porque el sujeto entra en la definición del predicado. Ejemplo: debido a que el color presupone la superficie, si decimos que la superficie de un cuerpo está pintada, tendremos el segundo modo de predicación esencial. Por lo tanto, si la forma por la que se dice que un ser es animal es distinta de aquella por la que se dice que es hombre, habría que concluir, o

22. GENADIO, c.15: ML 58,984. 23. Cf. *Timeo* (69E). Referido por AVERROES, *In De An.* l.1 comm.90 (6[2], 45F). 24. ARISTÓTELES, 2 c.2 n.7 (BK 413b13): S. Th. lect.4 n.263-267. 25. ARISTÓTELES, 7 c.6 n.2 (BK 1045a14): S. Th. lect.5 n.1757. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.24 (BK 411b6): S. Th. lect.14 n.206.

que uno de estos atributos no se puede predicar del otro, a no ser accidentalmente, esto es, siempre que las dos formas no estén relacionadas entre sí, o se tendrá el segundo modo de predicación *esencial* si una de las almas es presupuesto para la otra. Todo esto es resueltamente falso. Pues *animal* se predica del hombre esencialmente y no de modo accidental. *Hombre* no entra en la definición de animal, sino al revés. Por lo tanto, es necesario que la forma que hace a algo ser animal y la que lo hace ser hombre sea la misma. De lo contrario, el hombre no sería verdaderamente animal como lo es, ya que animal se predica del hombre esencialmente.

3) La tercera, porque cuando una operación del alma es intensa, impide la otra. Esto no sería así si el principio de las operaciones no fuese esencialmente uno.

Por lo tanto, hay que decir: El alma sensitiva, la intelectiva y la nutritiva, en el hombre son numéricamente la misma. Cómo sucede esto, se puede comprobar fácilmente reflexionando sobre las diferencias de las especies y de las formas. Pues observamos que las especies y las formas se distinguen entre sí por su mayor o menor perfección. De este modo, en el orden natural los seres animados son más perfectos que los inanimados, los animales, son más perfectos que las plantas, el hombre más perfecto que los animales, y aun dentro de estos géneros hay diversos grados. Así, Aristóteles, en VIII *Metaphys.*[27], compara las especies de las cosas a los números, que varían de especie por la suma o resta de la unidad. Y en II *De Anima*[28] compara las diversas almas a las especies de las figuras, en las que unas contienen a otras, como el pentágono contiene al cuadrilátero y es mayor que él. Así, pues, el alma intelectiva contiene virtualmente todo lo que hay en el alma sensitiva de los seres irracionales y lo que hay en el alma vegetativa de las plantas. Por lo tanto, así como una superficie pentagonal no tiene figura de cuadrilátero por una parte y de pentágono por otra, ya que la primera es superflua al estar contenida en la segunda, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino que lo es por una y la misma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma sensitiva no es incorruptible por ser sensitiva, sino que por ser intelectiva tiene incorruptibilidad. Por lo tanto, cuando el alma es solamente sensitiva, es corruptible. Pero si, además de sensitiva, es también intelectiva, entonces es incorruptible. Pues, aun cuando lo sensitivo no da incorruptibilidad, tampoco la quita a lo intelectivo.

2. *A la segunda hay que decir:* No son las formas, sino los compuestos, los incluidos en el género y la especie. El hombre es corruptible como los demás animales. Por eso, la diferencia fundamentada en lo corruptible y lo incorruptible, proveniente de la forma, no hace que el hombre se distinga por el género de los demás animales.

3. *A la tercera hay que decir:* Al principio, el embrión tiene un alma sólo sensitiva que es sustituida por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectiva, como trataremos exhaustivamente más adelante (q.118 a.2 ad 2).

4. *A la cuarta hay que decir:* No es necesario que a los diversos conceptos e intenciones lógicas, propias de nuestro modo de entender, les correspondan en la naturaleza objetos distintos, ya que el entendimiento puede concebir algo de distintos modos. Así, pues, porque, tal como acabamos de decir (sol.), el alma intelectiva virtualmente contiene la sensitiva superándola, la razón puede concebir separadamente lo que es propiamente sensitivo como algo imperfecto y material. Y tal como lo encuentra, común al hombre y a los demás animales, así establece el concepto de género. En cambio, aquello en lo que el alma intelectiva supera a la sensitiva, lo considera como formal y completivo, estableciendo así la diferencia de hombre.

27. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.8 (BK 1043b34): S. Th. lect.3 n.1723. 28. ARISTÓTELES c.3 n.6 (BK 414b28): S. Th. lect.5 n.295.

ARTÍCULO 4

En el hombre, además del alma intelectiva, ¿hay o no hay otra forma?

In Sent. l.4 d.44 q.1 a.1 q.ª1 ad 4; *Cont. Gentes* 2,56,58.68-75; 4,81; *Compend. Theol.* c.90; *De Spir. Creat.* a.3; *Quodl.* 11 q.5; *De Anima* a.2,3,9,10; *Quodl.* 1 q.4 a.1.

Objeciones por las que parece que en el hombre, además del alma intelectiva, hay otra forma:

1. El Filósofo en el II *De Anima* [29] dice: *El alma es el acto de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia.* Así, pues, el alma se relaciona con el cuerpo como la forma con la materia. Pero el cuerpo tiene alguna forma sustancial por la que es cuerpo. Por lo tanto, en el cuerpo, antes del alma, hay alguna forma sustancial.

2. Más aún. El hombre y cualquier animal se mueve a sí mismo. Todo lo que se mueve a sí mismo se divide en dos partes, la que mueve y la movida, como se demuestra en VIII *Physic.* [30] La parte que mueve es el alma. Por lo tanto, es necesario que la otra sea de tal naturaleza que pueda ser movida. Pero la materia prima no puede ser movida, como se dice en V *Physic.* [31], por estar solamente en potencia, y, además, todo lo movido es cuerpo. Por lo tanto, es necesario que en el hombre y en cualquier animal haya alguna otra forma sustancial por la que queda constituido el cuerpo.

3. Todavía más. En las formas, el orden se establece por su relación con la materia prima, puesto que anterior y posterior se dice por su relación a algún principio. Por lo tanto, si en el hombre no hubiese otra forma sustancial además del alma racional, sino que ésta se uniera directamente a la materia prima, se seguiría que pertenecería al orden de las formas más imperfectas, que son las unidas directamente a la materia.

4. Por último. El cuerpo humano es un cuerpo mixto. En dicha composición no entra sólo la materia ya que sólo habría entonces corrupción. Por lo tanto, es necesario que en un cuerpo compuesto permanezcan las formas de sus elementos, que son formas sustanciales. Por lo tanto, en el cuerpo humano, además del alma intelectiva, hay otras formas sustanciales.

En cambio está el hecho de que una cosa no tiene más que un solo ser sustancial. Pero la forma sustancial es lo que da el ser sustancial. El alma es forma sustancial del hombre. Por lo tanto, es imposible que en el hombre, además del alma intelectiva, haya otra forma sustancial.

Solución. *Hay que decir:* Si se supone que el alma intelectiva no está unida al cuerpo como forma, sino sólo como motor, como sostuvieron los platónicos, sería necesario que en el hombre hubiera otra forma sustancial por la que el cuerpo, móvil del alma, fuera constituido en su ser. Pero, si el alma intelectiva está unida al cuerpo como forma sustancial, como ya dijimos (a.1), es imposible que, además de ella, se encuentre en el hombre otra forma sustancial.

Para demostrarlo, hay que tener presente que la forma sustancial se distingue de la accidental en que ésta no da el ser en absoluto, sino tal ser. Ejemplo: el calor no hace que su sujeto sea ser en absoluto, sino ser caliente.

De este modo, cuando sobreviene una forma accidental, no se dice que algo es formado o generado absolutamente, sino que se habla de haber recibido tal modalidad. Igualmente, cuando la pierde, no decimos que algo se corrompa totalmente, sino hasta cierto punto. En cambio, la forma sustancial da el ser en absoluto. De este modo, al aparecer, hablamos de generación absoluta de un ser. Al desaparecer, hablamos de total corrupción. Por eso, los antiguos naturalistas, que suponían que la materia prima era ser en acto, como el fuego, el aire o algo parecido, dijeron que nada se engendra ni se destruye totalmente, sino que *se transforma,* como se dice I *Physic.* [32] Si esto fuera así, y si además del alma intelectiva en la materia preexiste alguna otra forma sustancial por la cual el sujeto del alma es un ser en acto, habría que concluir que el alma no comunica en absoluto el ser, ni, consecuentemente, es forma sustancial, y que ni el advenimiento del alma ocasionaría la generación en cuanto tal,

29. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.1 n.220. 30. ARISTÓTELES, c.5 n.8 (BK 457b12): S. Th. lect.10 n.4. 31. ARISTÓTELES, c.1 n.8 (BK 225a25): S. Th. lect.2 n.8. 32. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 178a30): S. Th. lect.9 n.2.

ni su pérdida la destrucción, sino que sólo se darían de forma accidental. Esto es evidentemente falso.

Por lo tanto, hay que decir que en el hombre no hay ninguna otra forma sustancial a no ser el alma intelectiva, la cual, así como contiene virtualmente la sensitiva y la nutritiva, así también virtualmente contiene todas las formas inferiores y por sí misma hace todo lo que las formas más imperfectas llevan a cabo en los demás seres. Lo mismo puede decirse del alma sensitiva en los animales irracionales, lo mismo de la vegetativa en las plantas, y, hablando en general, lo mismo de todas las formas más perfectas con respecto a las menos perfectas.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* Aristóteles[33] no dice que el alma sea sólo *acto del cuerpo,* sino *acto de un cuerpo físico y orgánico que tiene potencialmente vida* y que tal potencia *no excluye al alma.* Por eso resulta evidente que en aquello cuya alma es llamada acto también se incluye el alma. También decimos que el calor es acto del cuerpo caliente, y la luz del luminoso, no porque un cuerpo sea luminoso sin la luz, sino porque lo lúcido lo es por la luz. Es así como se dice que el alma es *acto del cuerpo,* etc., ya que por el alma es cuerpo, es orgánico y tiene vida en potencia. Pero se dice que el acto primero está en potencia con respecto al segundo, que es la operación. Pues tal potencia *no expulsa,* esto es, no excluye al alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma no mueve al cuerpo por su ser, en cuanto que está unida como forma, sino por su fuerza motriz, cuyo acto presupone el cuerpo constituido en acto por el alma. Así, el alma, por su potencia motriz, es la parte que mueve; y el cuerpo animado, la parte movida.

3. *A la tercera hay que decir:* En la materia hay que distinguir distintos grados de perfección como ser, vivir, sentir y entender. Pero, cuando a un grado se añade otro, la perfección aumenta. Por lo tanto, la forma que solamente da a la materia el primer grado de perfección, es muy imperfecta. Pero la forma que da el primero, el segundo, el tercero y todos los demás, es muy perfecta a pesar de estar unida directamente a la materia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Avicena[34] estableció que las formas sustanciales de los elementos permanecen íntegras en todo compuesto. La composición se lleva a cabo por la neutralización de las cualidades opuestas de los elementos. Pero esto es imposible. Porque las distintas formas de los elementos no pueden existir más que en las diversas partes de la materia, cuya diversidad supone dimensiones sin las que la materia no puede ser divisible. La materia sometida a dimensiones sólo se da en los cuerpos. Diversos cuerpos no pueden ocupar un mismo lugar. Por eso, hay que concluir que los elementos en la composición ocupan lugares distintos. Así no se da una verdadera composición, en sí misma total, sino sólo aparente, resultado de la yuxtaposición de mínimas partículas.

Averroes en III *De Caelo*[35] sostuvo que las formas de los elementos, debido a su imperfección, son formas intermedias entre las sustanciales y las accidentales y, por tanto, están sometidas a aumento y disminución, por lo cual, en el compuesto, llegan a atenuarse hasta el punto de llegar a un nivel medio, componiendo, de esta manera, una forma. Pero esto es todavía más imposible. Pues el ser sustancial de una cosa consiste en algo indivisible, y toda suma o resta hace variar la especie como sucede con los números, tal como se dice en VIII *Metaphys.*[36] Por lo tanto, es imposible que una forma sustancial esté sometida al aumento o a la disminución. Y no es menos imposible que exista algo intermedio entre la sustancia y el accidente.

Por lo tanto, hay que decir, según el Filósofo en I *De Generat.*[37], que las formas de los elementos permanecen en el compuesto no en acto, sino virtualmente. Pues permanecen las cualidades propias de los elementos, aunque atenuadas, en los que reside el poder de las formas elementales. Igualmente, la cualidad de la composición es la disposición propia para la forma sustancial del cuerpo com-

33. ARISTÓTELES, *De An. 2* c.2 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.2 n.240. 34. Referencia dada por AVERROES, *In De Gener.* l.1 comm.90 (5,370K). 35. AVERROES, comm.67 (5,227C). 36. ARISTÓTELES, 7 c.3 n.10 (BK 1044a9): S. Th. lect.3 n.1723. 37. ARISTÓTELES, c.10 n.5 (BK 327b22).

puesto, como para la forma de la piedra o del alma de cualquier ser.

ARTÍCULO 5

¿Es o no es conveniente que el alma intelectiva se una al cuerpo correspondiente?

In Sent. l.2 d.1 q.2 a.5; *De Anima* a.8; *De Malo* q.5 a.5.

Objeciones por las que parece que no es conveniente que el alma intelectiva se una al cuerpo correspondiente:

1. La materia debe ser proporcionada a la forma. Pero el alma intelectiva es una forma incorruptible. Por lo tanto, no se une convenientemente a un cuerpo corruptible.

2. Más aún. El alma intelectiva es una forma sumamente inmaterial, y lo prueba el hecho de que tiene operaciones en las que no participa la materia corpórea. Pero cuanto más sutil es un cuerpo tanta menos materia tiene. Por lo tanto, el alma debería estar unida a un cuerpo sumamente sutil, como el fuego, y no a un cuerpo compuesto y más terrestre.

3. Todavía más. Como quiera que la forma es principio de la especie, de una sola forma no provienen especies distintas. Pero el alma intelectiva es una forma. Por lo tanto, no debe estar unida a un cuerpo compuesto de partes de distintas especies.

4. Por último. Cuanto más perfecta es la forma, más perfecto debe ser el sujeto que la recibe. Pero el alma intelectiva es la más perfecta de las almas. Así, pues, como quiera que los cuerpos de los otros animales tienen naturalmente con que protegerse, como pelo en lugar de vestido y pezuñas en lugar de calzado, y además tienen armas dadas por la naturaleza, como uñas, dientes y cuernos, parece que el alma intelectiva no debería unirse a un cuerpo imperfecto desprovisto de tales ayudas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[38]: *El alma es acto de un cuerpo físico, orgánico, que potencialmente tiene vida.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la forma no lo es por la materia, sino más bien la materia por la forma, a partir de la forma debe fundamentarse la razón de por qué la materia es de tal naturaleza, y no al revés. Pues el alma intelectiva, como dijimos anteriormente (q.55 a.2), en el orden de la naturaleza ocupa el más bajo lugar entre las sustancias intelectuales, debido a que no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, como sí lo es en los ángeles, sino que se ve obligada a desgranarla a través de los sentidos tomándola de la multiplicidad de las cosas, como dice Dionisio en el c.7 *De Div. Nom.*[39] Por otra parte, en lo necesario la naturaleza no le falla a ningún ser. Por eso, sería necesario que el alma intelectiva no solamente tuviera la facultad de entender, sino también la de sentir. Pero como quiera que la acción de sentir no se puede llevar a cabo más que por medio de un órgano corporal, por eso se precisa que el alma intelectiva se una a un cuerpo constituido de tal manera que pueda servir convenientemente de órgano a los sentidos.

Todos los sentidos se fundamentan en el tacto[e]. Pero el órgano del tacto es preciso que sea algo intermedio entre los contrarios que puede percibir, como lo frío y lo caliente, lo húmedo y lo seco. Pues, así, se encuentra en potencia con respecto a unos y otros pudiendo recibir la sensación. Por eso, cuanto más se acerque a dicho punto medio la composición del órgano del tacto, más perfecta será la capacidad sensible táctil. Pero el alma intelectiva posee el más alto grado de capacidad de sentir, pues, como dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[40], las cualidades del ser inferior se encuentran más perfectamente en el superior. Por lo tanto, fue necesario que el cuerpo al que estuviera unida el alma intelectiva, fuera

38. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.1 n.220. 39. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 40. C.5 § 3: MG 3,817: S. Th. lect.1.

e. Esta doctrina sobre el sentido del tacto, basada en datos de observación empírica, se encuentra desarrollada en Aristóteles y sus comentaristas y en las obras médicas arabo-judías. A través de ellos llega al pensamiento medieval cristiano (cf. M. BARBADO, *Estudios de Psicología Experimental* t.2 [Madrid 1948] p.346-352).

un cuerpo compuesto y de complexión más equilibrada que los demás.

Por eso, de todos los animales el hombre es el que posee el mejor tacto. Entre los hombres, los de mejor tacto son los de mejor entendimiento. Prueba de ello es que, como se dice en II *De Anima*[41], *los de carne blanda tienen más aptitud mental.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Probablemente alguien trataría de eludir esta objeción diciendo que, antes del pecado, el cuerpo del hombre era incorruptible. Pero parece que esta respuesta no es suficiente. Porque, antes del pecado, el cuerpo del hombre fue inmortal no por naturaleza, sino por don de la gracia divina. De lo contrario, no habría perdido la inmortalidad por el pecado, como no la perdió el demonio.

Por eso, desde otro planteamiento, sostenemos que en la materia encontramos una doble condición: *Una,* elegida en orden a hacerla proporcionada a la forma; *otra,* que necesariamente se deduce de la primitiva condición de la materia. Ejemplo: un herrero, para hacer una sierra, elige un material de hierro apto para cortar objetos duros. Pero que los dientes de la sierra se partan o se oxiden es una consecuencia necesaria de la condición del mismo material. Igualmente, al alma intelectiva le corresponde tener un cuerpo de equilibrada complexión. Pero de ello se deduce, por condición propia de la materia, que sea corruptible. Si alguien dice que Dios pudo evitar tal necesidad, hay que decir que, en la constitución de los seres naturales, no hay que considerar lo que Dios pudo hacer, sino lo que le corresponde a la naturaleza de las cosas, como dice Agustín en II *Super Gen. ad litt.*[42] Sin embargo, Dios proveyó el remedio contra la muerte concediendo el don de la gracia.

2. *A la segunda hay que decir:* Al alma intelectiva no le compete el cuerpo en razón de la operación intelectual en cuanto tal, sino como una exigencia de la parte sensitiva, que precisa un órgano de adecuada complexión. De este modo fue necesario que el cuerpo se viera unido al alma intelectiva, y no que el alma se uniera a un elemento simple o a un cuerpo compuesto en el que predominase el fuego, ya que no podría haber equilibrio en su complexión debido a la excesiva potencia del fuego. Por lo demás, este cuerpo de equilibrada complexión posee una determinada dignidad, ya que no está sometido a influencias contrarias, por lo cual, y en cierto modo se asemeja al cuerpo celeste.

3. *A la tercera hay que decir:* Las partes del animal, como el ojo, la mano, la carne, el hueso, etc., no pertenecen a la especie, sino que lo que le pertenece es el todo. De este modo, no puede decirse, propiamente, que estas partes sean de especie distinta, sino que, propiamente hablando, tienen distintas disposiciones. Esto mismo es lo que ocurre con el alma intelectiva, la cual, aun cuando en su esencia sea una, por su perfección es de múltiple virtualidad. De este modo, para sus diversas operaciones requiere diversas disposiciones en las partes del cuerpo al que se une. Por esto vemos que hay mayor diversidad de partes en los animales perfectos que en los imperfectos, y en éstos más que en las plantas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El alma intelectiva, porque puede comprender lo universal, tiene capacidad para lo infinito. Por eso la naturaleza no podía imponerle determinadas estimaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o de abrigo como a los otros animales cuyas almas tienen capacidad de percepción y otras facultades para cosas particulares. Pero en su lugar, el hombre posee por naturaleza la razón y las manos, que son *órgano de los órganos*[43]; por las que el hombre puede preparar una variedad infinita de instrumentos para infinitos efectos.

ARTÍCULO 6

El alma intelectiva, ¿se une o no se une al cuerpo mediante determinadas disposiciones accidentales?

Cont. Gentes 2,71; *De An.* l.2 lect.1; *De Spir. Creat.* a.3; *De Anima* a.9; *In Metaphys.* l.8 lect.5.

Objeciones por las que parece que el alma intelectiva se une al cuerpo me-

41. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 421a26): S. Th. lect.1. 42. C.1: ML 39,263. 43. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.8 n.2 (BK 431b28): S. Th. lect.13 n.789.

diante algunas determinadas disposiciones accidentales:

1. Toda forma está en una materia que le es propia y convenientemente dispuesta. Pero las disposiciones para la forma son accidentales. Por lo tanto, es necesario presuponer en la materia algunos accidentes previos a la forma sustancial y, consecuentemente, anteriores al alma, ya que el alma es la forma sustancial.

2. Más aún. Las diversas formas de una especie requieren diversas partes de la materia. Pero no es posible concebir diversas partes de la materia a no ser dividiendo sus dimensiones cuantitativas. Por lo tanto, es necesario concebir en la materia las dimensiones antes que las formas sustanciales, muchas de las cuales son de la misma especie.

3. Todavía más. Lo espiritual se une a lo corporal por contacto virtual. Pero la fuerza del alma es su potencia. Por lo tanto, parece que el alma se une al cuerpo mediante su potencia, que es un accidente.

En cambio, el accidente es posterior a la sustancia en el tiempo y en el conocimiento, como se dice en VIII *Metaphys.*[44] Por lo tanto, en la materia no se puede concebir ninguna forma accidental anterior al alma, que es la forma sustancial.

Solución. *Hay que decir:* Si el alma se uniese al cuerpo solamente como motor, no solamente nada lo impediría, sino que sería necesario que entre el alma y el cuerpo mediasen algunas disposiciones. Por parte del alma, la potencia de mover el cuerpo; por parte del cuerpo, una cierta aptitud para ser movido por el alma.

Pero si el alma se une al cuerpo como forma sustancial, como dijimos anteriormente (a.1), es imposible que medie alguna disposición accidental entre el alma y el cuerpo o entre cualquier forma sustancial y su materia. El porqué de esto radica en que, como la materia está en potencia para todos los actos, en un cierto orden, es necesario que lo primero que concebimos en la materia sea el acto absolutamente primero. Entre todos los actos el primero es el ser. Por eso, resulta imposible concebir que la materia sea caliente o extensa antes de que exista en acto. Pero el ser en acto lo es por la forma sustancial, que da el ser absolutamente, según dijimos (a.4). Por eso, es imposible que en la materia preexistan, anteriormente a la forma sustancial, algunas disposiciones accidentales, ni, consecuentemente, previas a su unión con el alma[f].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De lo dicho anteriormente (a.4) resulta evidente que la forma más perfecta contiene virtualmente lo propio de las formas inferiores, y, por lo tanto, permaneciendo una y la misma, perfecciona a la materia en los diversos grados de perfección. Pues una y la misma es, esencialmente, la forma por la que el hombre es ser en acto, y es cuerpo, viviente, animal y hombre. Es evidente también que cada género tiene sus propios accidentes. Por lo tanto, así como la materia se concibe perfecta en el ser anteriormente a su corporeidad y a otros atributos, así también se conciben los accidentes propios del ser como anteriores a la corporeidad. Igualmente se pueden considerar en la materia las disposiciones anteriores a la forma, no en cuanto a todo efecto suyo, sino sólo en cuanto al de grado inferior.

2. *A la segunda hay que decir:* Las dimensiones cuantitativas son accidentes que acompañan a la corporeidad propia de la materia. Por eso, una vez considerada la materia bajo la corporeidad y las dimensiones, es posible concebirla como dividida en diversas partes, de modo que reciba diversas formas según los distintos grados de perfección. Pues, aun cuando la forma que da a la materia los diversos grados de perfección sea esencialmente la misma, como hemos dicho

44. ARISTÓTELES, 6 c.1 n.6 (BK 1028a32): S. Th. lect.1 n.1257.

f. El problema aquí tratado se circunscribe a la constitución misma del compuesto alma-cuerpo y no a su proceso formativo (el problema de la animación retardada lo tratará en q.118). En el proceso formativo —el *fieri*— sí se dan mediaciones catalizadoras, como en general para que se produzcan los cambios sustanciales (cf. el comentario tomista al *De generatione et corruptione).*

(ad 1), sin embargo, difieren conceptualmente.

3. *A la tercera hay que decir:* La sustancia espiritual que está unida al cuerpo sólo como motor lo está por potencia o virtud. Pero el alma intelectiva se une al cuerpo como forma por su ser. Sin embargo, lo mueve y rige por su potencia o virtud.

ARTÍCULO 7

El alma, ¿se une o no se une al cuerpo mediante algún cuerpo? [g]

In Sent. l.2 d.1 q.2 a.4 ad 3; *Cont. Gentes* 2,71; *De An.* 1.2 lect.1; *De Spir. Creat.* a.3; *De Anima* a.9; *In Metaphys.* l.8 lect.5.

Objeciones por las que parece que el alma se une al cuerpo del animal mediante algún cuerpo:

1. Dice Agustín en VII *Super Gen. ad litt.*[45] que el alma orienta al cuerpo por la luz, esto es, por el fuego, y por el aire, que son los más parecidos al espíritu. Pero el fuego y el aire son cuerpos. Por lo tanto, el alma se une al cuerpo humano mediante algún cuerpo.

2. Más aún. Aquello cuya supresión motiva el que se disuelva una unión, parece ser el medio de unión entre lo unido. Pero, al faltar el espíritu, el alma se separa del cuerpo. Por lo tanto, el espíritu, que es un cierto cuerpo sutil, es el medio de unión entre el cuerpo y el alma.

3. Todavía más. Las cosas que distan mucho entre sí, no se unen más que por un medio. Pero el alma intelectiva dista del cuerpo, no sólo por ser incorpórea, sino por ser incorruptible. Por lo tanto, parece que está unida mediante algo que es cuerpo incorruptible. Este algo parece ser la luz celeste, que concilia los elementos reduciéndolos a la unidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[46]: *No es necesario preguntarse si el alma y el cuerpo forman una unidad, como tampoco preguntarse si la forman la cera y la figura en ella grabada.* Pero la figura se une a la cera sin mediación de cuerpo alguno. Por lo tanto, tampoco sin mediación se une el alma al cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Si el alma se uniera al cuerpo solamente como motor, tal como sostienen los platónicos, sería conveniente decir que entre el alma del hombre o de un animal cualquiera y su cuerpo, se encontrarían cuerpos intermedios, ya que propio del motor es mover lo más alejado por medios más próximos.

En cambio, si el alma se une al cuerpo como forma, según dijimos (a.1), es imposible que se una a él mediante algún cuerpo. El porqué de esto radica en que algo es uno del mismo modo que es ser. La forma hace por sí misma que las cosas estén en acto, siendo ella esencialmente acto, y no comunica el ser por mediador alguno. Por eso, la unidad de un ser compuesto a partir de la materia y de la forma proviene de la misma forma, que, por sí misma, se une a la materia como su acto, al no haber otro principio de unión, a no ser el agente, que hace que la materia esté en acto, como se dice en VIII *Metaphys.*[47]

Por eso, resulta claro que son falsas las opiniones de aquellos que sostuvieron que hay algunos cuerpos intermedios entre el alma y el cuerpo del hombre. Algunos platónicos[48] afirmaron que el alma intelectiva posee un cuerpo incorruptible unido a ella por naturaleza, del que nunca se separa y por el que se une al cuerpo corruptible del hombre. Otros[49] afirmaron que se une al cuerpo mediante un espíritu corpóreo. Otros[50] afirmaron que se une al cuerpo mediante

45. C.19: ML 34,364. 46. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 412b6): S. Th. lect.1 n.234. 47. ARISTÓTELES, 7 c.6 n.8 (BK 1045b21): S. Th. lect.5 n.1767. 48. Cf. supra q.51 a.1 ad 1. 49. Cf. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), *De Spir. et An.* c.14: ML 40,789; cf. AVICEBRÓN, *Fons Vitae,* tr.3 c.2 (BK 75-24).

g. Los «espíritus» a que se hace referencia en este artículo responden a un elemento explicativo de la fisiología aristotélica. Se concebían como vapores muy sutiles —de ahí el nombre de *espíritus*— a través de los cuales actuaban las facultades del alma. Recibían diversas calificaciones: espíritus vitales, corpóreos, animales... Actuaban en el semen, en la actividad motora, en los movimientos del conocimiento sensitivo externo e interno, en la vida emocional, etc. Constituían con los respectivos órganos corpóreos el elemento material imprescindible que acompañaba a los actos psíquicos en cualquier proceso psicofisiológico.

la luz, pues sostenían que es cuerpo y de naturaleza de una quinta esencia. Y lo hace de tal modo que el alma vegetativa está unida al cuerpo mediante la luz del cielo sideral; la sensitiva, con la del cielo cristalino; y la intelectual, con la del cielo empíreo. Todo esto resulta ficticio e irrisorio, bien porque la luz no es cuerpo, bien porque la quinta esencia, por ser inalterable, materialmente no entra en la composición de un cuerpo, a no ser sólo virtualmente, bien porque el alma está directamente unida al cuerpo como la forma a la materia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando del alma en cuanto que mueve al cuerpo. Por eso utiliza la palabra *orientar.* Es cierto que mueve las partes más espesas del cuerpo mediante las más sutiles, y que el primer instrumento de su fuerza motriz es el espíritu, como dice el Filósofo en el libro *De causa motus animalium*[51].

2. *A la segunda hay que decir:* Anulado el espíritu, desaparece la unión del alma con el cuerpo, no porque sea medio, sino porque el cuerpo pierde su disposición para tal unión. Sin embargo, el espíritu es medio para el movimiento como primer instrumento del movimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma dista mucho del cuerpo si se consideran por separado sus condiciones. Por eso, si tuvieran el ser por separado, entre ellos debería haber muchos seres intermedios. Pero, en cuanto que es forma del cuerpo, no tiene un ser separado de éste, sino que por su propio ser se une directamente al cuerpo. Pues cualquier forma considerada como acto, dista mucho de la materia, que es ser sólo en potencia.

ARTÍCULO 8

El alma, ¿está o no está totalmente en cualquier parte del cuerpo?

In Sent. l.1 d.8 q.5 a.3; *Cont. Gentes* 2,72; *De Spir. Creat.* a.4; *De Anima* a.10.

Objeciones por las que parece que el alma no está totalmente en cualquier parte del cuerpo:

1. Dice el Filósofo en el libro *De causa motus animalium*[52]: *No es preciso que el alma esté en cada una de las partes del cuerpo, sino que, existiendo en algún principio del cuerpo, las demás viven, debido a que, por su propia naturaleza, están destinadas a efectuar simultáneamente su propio movimiento.*

2. Más aún. El alma está en el cuerpo del que es acto. Pero es acto de un cuerpo orgánico. Por lo tanto, no está más que en un cuerpo orgánico. Pero no cualquier parte del cuerpo humano es un cuerpo orgánico. Por lo mismo, el alma no está totalmente en cualquier parte del cuerpo.

3. Todavía más. En el II *De Anima*[53] se dice que la misma relación que hay entre una parte del alma y otra del cuerpo, por ejemplo, entre la visión y la pupila, es la misma que hay entre el alma y todo el cuerpo del animal. Así, pues, si el alma está totalmente en cada una de las partes del cuerpo, hay que concluir que cualquier parte del cuerpo es el animal.

4. Y también. Todas las potencias del alma están fundamentadas en la misma esencia del alma. Así, pues, si el alma está totalmente en cualquier parte del cuerpo, hay que concluir que todas las potencias del alma están en cualquier parte del cuerpo, y, así, la vista estará en el oído, y el oído en el ojo. Esto es absurdo.

5. Por último. Si el alma estuviese totalmente en cualquier parte del cuerpo, cualquier parte del cuerpo dependería directamente del alma. Por lo tanto, una parte no dependería de la otra, ni una sería más importante que la otra. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, el alma no está totalmente en cualquier parte del cuerpo.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Trin.*[54]: *El alma está totalmente en cualquier cuerpo y en cualquiera de sus partes.*

Solución. *Hay que decir:* Si, como hemos dicho ya (a.1), el alma se uniera al cuerpo sólo como motor, se podría decir que no está en cada una de sus partes, sino solamente en una por la que move-

50. Cf. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.13, divisio Text. (QR 2,310); d.13 a.2 q.2 a.5 (QR 2,321); d.17 a.2 q.2 (QR 2,421). 51. ARISTÓTELES, c.10 (BK 703a9). 52. ARISTÓTELES, c.10 (BK 703a34). 53. ARISTÓTELES, c.1 n.9 (BK 412617): S. Th. lect.2 n 235-238 54. C.6: ML 42,929.

ría las demás. Pero porque el alma se une al cuerpo como forma, es necesario que esté en todo él y en cada una de sus partes. Pues no es forma accidental del cuerpo, sino forma sustancial. La forma sustancial no es solamente perfección del todo, sino de cada una de sus partes. Como quiera que el todo está compuesto a partir de las partes, la forma del todo que no diese el ser a cada una de las partes del cuerpo, sería una forma de composición y orden. Ejemplo: la forma de una casa. Esta es una forma accidental. En cambio, el alma es forma sustancial. Por eso, es necesario que sea forma y acto no solamente del todo, sino de cada una de sus partes. De este modo, así como al separarse el alma no hablamos de hombre o de animal, a no ser equívocamente, como llamamos animal al pintado o al tallado, lo mismo debemos decir con respecto a la mano y al ojo, a la carne y al hueso, como dice el Filósofo[55]. Prueba de ello es que cuando el alma se separa, ninguna parte del cuerpo realiza sus funciones propias, mientras que todo lo que conserva su especie retiene la operación específica. El acto se encuentra en el sujeto del que es acto. Por eso es necesario que el alma esté en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

Que esté totalmente en cada una de sus partes se deduce al considerar las tres clases de totalidad en conformidad con la triple división del todo, pues es el todo lo que se divide en partes. Hay un todo que se divide en partes cuantitativas, como la totalidad de una línea o de un cuerpo. Otros se dividen en partes de razón y de esencia, como lo definido, en las partes de la definición, y lo compuesto, en materia y forma. El tercer modo es el todo potencial, que se divide en partes virtuales[h].

El primer modo de totalidad no le corresponde a las formas, a no ser accidentalmente tal vez. Y sólo a aquellas formas que se ordenan indistintamente al todo cuantitativo y a sus partes. Ejemplo: la blancura, por su naturaleza, lo mismo puede estar en toda la superficie de un cuerpo que en cada parte. Por eso, al dividir la superficie, la blancura se divide accidentalmente. Pero una forma que precisa diversidad de las partes, como el alma, sobre todo el alma de los animales superiores, no se ordena por igual al todo que a las partes. Por eso no se divide accidentalmente por división cuantitativa. De este modo, ni esencial ni accidentalmente se puede atribuir al alma la totalidad cuantitativa. Pero la segunda totalidad, la fundamentada en la perfección de razón y de esencia, les corresponde a las formas en sentido propio y esencial. Igualmente la totalidad virtual, ya que la forma es el principio de la operación.

Por lo tanto, si se preguntase por la blancura, si está toda en la superficie y en cada una de las partes, es necesario hacer una distinción. Si se habla de la totalidad cuantitativa que la blancura tiene accidentalmente, no toda la blancura está en cada una de las partes de la superficie. Lo mismo habría que decir de la totalidad virtual, ya que más puede mover a la vista la blancura de toda una superficie que la de una parte minúscula. Pero si se trata de totalidad específica y esencial, toda la blancura está en cada una de las partes de la superficie.

Pero, porque el alma no tiene ni esencial ni accidentalmente totalidad cuantitativa, como acabamos de decir (sol.), es suficiente con decir que está toda en cada parte del cuerpo según su totalidad de perfección y de esencia, si bien no según su totalidad virtual. Porque no está, en cuanto a cada una de sus potencias, en cada parte del cuerpo, sino que por la potencia visual está en el ojo; y por la auditiva, en el oído; y, así, en lo demás.

Sin embargo, hay que tener presente que, porque el alma exige diversidad de partes, no está referida al todo de la misma forma que lo está a las partes. Al todo se refiere de forma necesaria y esencial como a su propio y proporcio-

55. ARISTÓTELES, *De An. 2* c.1 n.8 (BK 412b10): S. Th. lect.2 n.235: *Meteor.* 4, c 12 n 3 (BK 389b31).

h. La distinción en partes cuantitativas, esenciales y virtuales, que sirve aquí para armonizar la animación unitaria del viviente y su multiplicidad de órganos y funciones, se aplicará luego en la exposición teológica de las virtudes.

nado perfectible. A las partes, secundariamente, en cuanto que están orientadas al todo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando de la fuerza motriz del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma es acto de un cuerpo orgánico en cuanto que éste es su primero y proporcionado perfectible.

3. *A la tercera hay que decir:* El animal es un ser compuesto a partir del alma y de todo el cuerpo, que es lo inmediatamente perfectible y proporcionado a ella. Pero el alma no está en cada parte del cuerpo de este modo. Por eso, no es necesario que una parte del animal sea el animal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunas potencias del alma, como el entendimiento y la voluntad, están en ella por exceder la capacidad corporal. Por eso no se encuentran en ninguna parte del cuerpo. En cambio, otras potencias son comunes al alma y al cuerpo. Por eso, no es necesario que cada una esté allá donde esté el alma, sino solamente en aquella parte del cuerpo proporcionada a la operación de dicha potencia.

5. *A la quinta hay que decir:* Se dice que una parte del cuerpo es más importante que otra en razón de las diversas potencias de las que son órganos. Pues la parte que es órgano de la potencia más importante, ésa es la parte más importante del cuerpo. También puede decirse lo mismo de aquella que le sirve de un modo más sobresaliente.

CUESTIÓN 77

Sobre lo referente a las potencias en general

Ahora hay que analizar lo referente a las potencias del alma[a]. Primero, en general. Segundo, en particular. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. La esencia del alma, ¿es o no es su potencia?—2. ¿Hay una sola potencia del alma, o, en cambio, hay muchas?—3. ¿Cómo se distinguen las potencias del alma?—4. Sobre su relación entre sí.—5. El alma, ¿es o no es el sujeto de todas las potencias?—6. Las potencias, ¿dimanan o no dimanan de la esencia del alma?—7. Una potencia, ¿surge o no surge de la otra?—8. Todas las potencias del alma, ¿permanecen o no permanecen en ella después de la muerte?

a. Del mismo modo que el hombre tiene conciencia de la unidad de su ser, la experiencia inmediata le muestra la multiplicidad de operaciones psíquicas y vitales. Pero éstas no tienen una unidad específica, ni aun genérica —entender y andar, por ejemplo—, como para reducirlas a un solo principio o fuente inmediata de energía vital de la que provengan. La antigua doctrina de las potencias era la respuesta con la que se conciliaba esa multiplicidad de los hechos psíquicos con la unidad de su principio esencial, o alma. *Vires, virtutes, potentiae, facultates* son la traducción de δυνάμεις con que se las denominaba en la filosofía griega. Forman parte de las potencias activas, y como tales se contraponen a las potencias pasivas, cuyo máximo exponente es la materia prima; aunque coinciden con ellas en ser principios de posibilidad: posibilidad de acción en aquéllas; de recepción pasiva en éstas. En unas y otras su opuesto es la impotencia o imposibilidad (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 5 c.12 [BK 1019 a 15ss]; S. Th. lect. 14; *ib.,* 9 c.1 [BK 1046 a 5ss]: S. Th. lect.1). La doctrina general de las facultades del alma aquí expuesta supone un desarrollo amplio y personal de presupuestos aristotélicos.

ARTÍCULO 1

La misma esencia del alma, ¿es o no es su potencia?

Supra q.54 a.3; *In Sent.* l.1 d.3 q.4 a.2; *Quodl.* 10 q.3 a.1; *De Spir. Creat.* a.11; *De Anima* a.12.

Objeciones por las que parece que la misma esencia del alma es su potencia [b]:

1. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *La mente, el conocimiento y el amor, sustancialmente, o, si se quiere, esencialmente, están en el alma.* Y en el X[2] dice: *La memoria, la inteligencia y la voluntad son una vida, una mente, una esencia.*

2. Más aún. El alma es más noble que la materia prima. Pero la materia prima es su propia potencia. Por lo tanto, con mucho mayor motivo lo será el alma.

3. Todavía más. La forma sustancial es más simple que la accidental, signo de esto es que la forma sustancial no aumenta ni disminuye, sino que consiste en lo indivisible. Pero la forma accidental es su misma potencia. Por lo tanto, con mucho mayor motivo la forma sustancial, que es el alma.

4. Aún más. La potencia sensitiva es aquella por la que sentimos. La potencia intelectiva, aquella por la que entendemos. Pero, tal como dice el Filósofo en II *De Anima*[3], *el alma es aquello por lo que primeramente sentimos y entendemos.* Por lo tanto, el alma es su propia potencia.

5. Y también. Todo lo que no forma parte de la esencia de algo, es accidente. Por lo tanto, si la potencia del alma está fuera de su esencia, se concluye que es accidente. Esto va contra lo que dice Agustín en IX *De Trin.*[4], cuando afirma que dichas facultades *no están en el alma como accidentes en el sujeto, como lo puede estar el color en el cuerpo, lo mismo que la figura u otra cualidad o cantidad, pues lo que es de esa forma no abarca más allá del sujeto en el que está. Pero la mente puede amar y conocer otras cosas.*

6. Una más. *La forma simple no puede estar sin sujeto*[5]. El alma es forma simple, ya que no está compuesta a partir de la materia y de la forma, como dijimos anteriormente (q.75 a.5). Por lo tanto, la potencia del alma no puede estar en ella como en su sujeto.

7. Por último. El accidente no es principio diferencial sustancial. Pero *sensible* y *racional* son diferencias sustanciales, ya que pertenecen a los sentidos y a la razón, que son potencias del alma. Por lo tanto, las potencias del alma no son accidentes. De este modo, parece que la potencia del alma es su esencia.

En cambio está lo que dice Dionisio en el c.11 *Cael. Hier.*[6]*: Los espíritus celestes están divididos en esencia, potencia y operación.* Así, pues, con mayor razón en el alma es distinta la esencia y la virtud o potencia.

Solución. *Hay que decir:* Es imposible afirmar que la esencia del alma sea su potencia, aun cuando algunos lo sostuvieron así. Esto resulta evidente por un doble motivo. 1) *Primero,* porque, como la potencia y el acto dividen el ser y cualquier género de ser, es necesario que tanto la potencia como el acto estén

1. C.4: ML 42,963. 2. C.11: ML 42,984. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 414a12): 5. Th. lect.4 n.271. 4. C.4: ML 42,963. 5. Cf. BOECIO, *De Trin.* c.2: ML 64,1250. 6. § 2: MG 3,284.

---

b. Sin alcanzar la virulencia de las cuestiones relacionadas con la unidad de la forma, la distinción entre el alma y sus potencias era tema muy discutido en el siglo XIII. Y se encuentran en algún modo interrelacionadas. Si hay diversidad de forma sustancial entre el principio intelectivo y los principios sensitivo y vegetativo, quedaba de alguna manera explicada la diversidad genérica entre la vida superior del hombre y sus actividades vegetativas y sensitivas. De ahí que los agustinianos no tuviesen dificultad por ese lado en afirmar la identidad con el alma de sus facultades superiores. Los textos del Doctor de Hipona que en un sentido inmediato afirmaban esa identidad eran claros (cf. los textos principales en la dif.1), y tal doctrina estaba corroborada por la autoridad del Maestro de las Sentencias.—Sobre esta discusión, cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles* t.1 (Louvain 1942) p.483ss; G. M. MANSER, *La esencia del tomismo* (Madrid 1947) p.164-166. A. ARÓSTEGUI, *La supuesta identidad agustiniana del alma y sus potencias:* Revista de Filosofía 11 (1952) 43-64, es contrario a la interpretación comúnmente dada entonces y ahora a los textos de S. Agustín, y se inclina como interpretación literal a otra que se aproxima a la que presenta Sto. Tomás en este artículo en la solución a la 1.[a] y 5.[a] dificultades.

referidos al mismo género. De este modo, si el acto no está en el género de la sustancia, la potencia que está relacionada con dicho acto no puede estar en el género de la sustancia. Y la operación del alma no está en el género de la sustancia, sólo lo está en Dios, cuya operación es su sustancia. Por eso, la potencia de Dios, principio de operación, es la misma esencia de Dios[c]. Esto no puede ser así ni en el alma ni en ninguna criatura, como dijimos anteriormente al tratar de los ángeles (q.54 a.3).

2) *Segundo,* esto resulta imposible también en el alma. Pues el alma, esencialmente, está en acto. Por lo tanto, si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales, así como quien tiene alma está vivo. Pues, en cuanto forma, un acto no está ordenado a otro posterior, sino que es el último término de la generación. Por eso, a lo que está en potencia con respecto a otro acto, el estarlo no le compete por su esencia, esto es, en cuanto forma, sino en cuanto potencia. Así, la misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada *acto primero*[7] ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales. Por eso, en la definición de alma se dice[8] que es *acto del cuerpo que tiene vida en potencia,* y, sin embargo, dicha potencia *no excluye el alma.* Por lo tanto, hay que concluir que la esencia del alma no es su potencia, ya que nada está en potencia con respecto a un acto en cuanto que es acto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la mente en cuanto que se conoce y se ama a sí misma. Por lo tanto, si el conocimiento y el amor, en cuanto referidos al alma como conocida y amada, están en el alma sustancial o esencialmente, es debido al hecho de que la misma sustancia o esencia del alma se conoce y se ama.

Es así como hay que entender también lo que dice en otro lugar: *Son una vida, una mente, una esencia.* O, como dicen algunos[9], dicha expresión indica el modo como se predica de sus partes el todo potencial, que es punto medio entre el todo universal y el todo integral. Pues el todo universal está presente en todas las partes en toda su esencia y potencia, como *animal* lo está en el hombre y en el caballo. Por eso, propiamente se predica de cada una de las partes. El todo integral no está en todas sus partes según toda su esencia o toda su potencia. Por eso, no se predica en absoluto de cada una de las partes, sino que, de alguna manera, si bien impropiamente, se predica de todas a la vez, como cuando decimos que la pared, el techo y los cimientos son la casa. El todo potencial está presente en cada una de las partes en toda su esencia, pero no en toda su virtud. De este modo, y en cierta manera, puede predicarse de cualquier parte, pero no tan propiamente como el todo universal. Por eso, Agustín dice que la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* El acto

7. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 2, c.1 n.5 (BK 412a27): S. Th. lect.1 n.227. 8. Cf. ARISTÓTELES, ib. n.10. 9. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.1 d.3 a.34 (BO 25,140).

c. Esta dificultad para admitir la identidad entre el alma y sus potencias —aunque no con la precisa formulación de Sto. Tomás— ya había sido expuesta hacia 1220 por Guillermo de Auxerre, y se había tenido luego en cuenta en las discusiones sobre el tema. Según Boecio, en todo ser creado se distingue el sujeto personal *(id quod est)* del principio por el que tiene el ser *(id quo est);* con mayor razón —se argumentaba— el sujeto o alma se diversificaría de sus potencialidades *(id quo potest).* Así el Canciller Felipe distingue tres clases de potencias: *a)* accidentales, *b)* naturales o propiedades y *c)* esenciales; entre las últimas, que no difieren realmente del alma, se encuentran sus facultades. Odón de Rigaud, Alejandro de Hales y la escuela franciscana establecían diferencia esencial entre el alma y sus potencias, pero con identidad de sustancia.—El principio establecido por Sto. Tomás tiene valor universal para toda sustancia creada, de ahí que lo haya aplicado antes, y con mayor extensión, al tratar de los ángeles (q.54).—Una exposición de todos los argumentos formulados por Sto. Tomás en sus diversas obras tanto para probar la distinción del alma y sus potencias como, en general, entre la sustancia y sus principios inmediatos operativos, en A. ROZWADOWSKI, *Distinctio potentiarum a substantia, secundum doctrinan S. Thomae:* Gregorianum 16 (1935) 272-281.

con respecto al que la materia prima está en potencia, es la forma sustancial. Por eso, la potencia de la materia no es más que su esencia.

3. *A la tercera hay que decir:* La acción, al igual que el ser, pertenece al compuesto, ya que, propio de lo que existe es actuar. Ahora bien, el compuesto existe sustancialmente por su forma sustancial, y obra por la potencia que de ella se deriva. Por eso, la forma accidental activa, con respecto a la forma sustancial del agente (como el calor a la forma del fuego) es lo que la potencia del alma con respecto a la misma alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* El mismo hecho de que la forma accidental sea principio de acción, le proviene de la forma sustancial. Por eso, la forma sustancial es el primer principio de acción, pero no el próximo. En este sentido, el Filósofo dice que el alma es aquello por lo que entendemos y sentimos.

5. *A la quinta hay que decir:* Si se toma el accidente como algo opuesto a la sustancia, no hay medio entre la sustancia y el accidente, ya que se oponen como la afirmación y la negación, esto es, uno está en el sujeto y el otro no lo está. De este modo, al no ser la potencia del alma su misma esencia, es necesario que sea accidente, y queda situada en la segunda especie de la cualidad. En cambio, si el accidente se toma como perteneciente a uno de los cinco universales, algo es punto medio entre la sustancia y el accidente. Porque a la sustancia le corresponde lo que es esencial a la cosa. Lo que está fuera de la esencia, no puede ser llamado accidente, sino tan sólo aquello que no es causado por los principios esenciales de la especie. Pues *propio* no pertenece a la esencia de una cosa, sino que es causado por los principios esenciales de la especie. Por eso, es el medio propiamente dicho entre la esencia y el accidente. Así, se puede decir que las potencias del alma son el punto medio entre la sustancia y el accidente, como propiedades naturales del alma[d].

Lo que dice Agustín, esto es, que el conocimiento y el amor no están en el alma como accidentes en el sujeto, hay que entenderlo en el sentido que acabamos de decir *(ad* 1), en cuanto que se relacionan con el alma no como al sujeto que ama y conoce, sino como a algo amado y conocido. Demostrarlo se hace así: Si el amor estuviese en el alma amada como en su sujeto, se seguiría que el accidente abarcaría más que su sujeto, puesto que otras cosas también son amadas por el alma.

6. *A la sexta hay que decir:* Aun cuando el alma no esté compuesta a partir de la materia y de la forma, sin embargo tiene alguna mezcla de potencialidad, como dijimos anteriormente (q.75 a.5 ad 4). De este modo puede ser sujeto del accidente. La proposición aducida es válida en Dios, acto puro. Es a esto a lo que se refiere Boecio.

7. *A la séptima hay que decir: Racional* y *sensible* como diferencias no se toman en cuanto referidas a las potencias sensitivas y a la razón, sino a la misma alma sensitiva y racional. Sin embargo, porque las formas sustanciales nos son desconocidas en sí mismas, se nos manifiestan por los accidentes. Así, nada impide que los accidentes sean colocados en el lugar de las diferencias sustanciales.

d. La dificultad a que aquí responde Sto. Tomás era, además de la autoridad de S. Agustín, el principal argumento de los defensores de la identidad, y la razón de que quienes veían las repercusiones en algún modo panteístas de la identidad no se atreviesen a afirmar de modo claro la distinción real entre el alma y sus potencias. Las potencias no pueden ser accidentes del alma, pues ésta no puede darse sin ellas; luego pertenecen a su misma sustancia y se identifican con ella. Se trataba de una confusión entre accidente «predicamental» y accidente «predicable». Los predicamentos o categorías de Aristóteles eran divisiones del ser, con carácter entitativo, mientras que los «predicables» —establecidos por Porfirio en la *Isagoge*— son modos lógicos de predicación: aquellas nociones universales o modos comunes mediante los cuales podemos enunciar algo de un sujeto (género, diferencia específica, especie, propiedad y accidente). Las potencias del alma son accidentes «predicamentales» que pertenecen al predicamento cualidad en su segunda especie (potencia e impotencia); pero como «predicables» no pertenecen al modo accidente ni se predican como tales, sino como «propiedad»; es decir, una cualidad distinta de la esencia, pero que, una vez constituida ésta, la sigue siempre de modo necesario y se predica, por tanto, necesariamente de ella.

ARTÍCULO 2

¿Hay o no hay muchas potencias del alma?

Objeciones por las que parece que no hay muchas potencias del alma:

1. El alma intelectiva es la más cercana a la semejanza divina. Pero en Dios sólo hay un único y simple poder. Por lo tanto, lo mismo sucederá en el alma intelectiva.

2. Más aún. Cuanto más poderosa es una fuerza, tanto más unificada está. Pero el alma intelectiva sobrepasa en poder todas las otras formas. Por lo tanto, con mayor motivo debe tener una sola virtud o potencia.

3. Todavía más. Actuar es algo propio de lo que existe en acto. Pero, por la misma esencia del alma, el hombre tiene el ser en diversos grados de perfección, como quedó establecido anteriormente (q.76 a.3.4). Por lo tanto, por la misma potencia del alma lleva a cabo las diversas acciones en sus distintos grados.

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en II *De Anima* [10], indica *muchas potencias del alma.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario admitir que hay muchas potencias en el alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como dice el Filósofo en II *De Caelo* [11], los seres más débiles no pueden alcanzar la perfecta bondad, sino tan sólo un estado imperfecto por medio de movimientos muy limitados. Los seres inmediatamente superiores, alcanzan la perfección por medio de muchos movimientos. En cambio, los seres más elevados, la alcanzan con pocos movimientos. El grado supremo está en aquello que lo alcanza sin movimiento. Ejemplo: el menos dispuesto para la salud es aquel que no puede alcanzar una salud perfecta, sino tan sólo un poco de salud con pocos remedios. Está mejor dispuesto aquel que puede alcanzar una perfecta salud, aunque sea con muchos remedios; y aún estará mejor dispuesto aquel que la consigue con pocos remedios. En grado sumo, aquel que sin ningún remedio goza de una perfecta salud.

Por lo tanto, hay que decir: Los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares, y, por lo mismo, sus operaciones y potencias son pocas y muy concretas. En cambio, el hombre puede alcanzar la perfecta y universal bondad, ya que puede alcanzar la bienaventuranza. Sin embargo, está en el último grado por su misma naturaleza, entre aquellos seres a quienes les corresponde la bienaventuranza. Por eso, el alma humana necesita muchas y variadas operaciones y potencias. Por su parte, los ángeles precisan menos diversidad de potencias. En Dios no hay potencia o acción fuera de su esencia.

Hay aún otra razón que explica por qué el alma humana tiene variedad de potencias. Es la siguiente: Por estar en los límites entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren tanto las potencias de unas como las de las otras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma intelectiva se acerca a la semejanza con Dios más que las criaturas inferiores, de la misma manera que puede conseguir la perfecta bondad, si bien mediante muchos y variados apoyos. En esto, es menos perfecta que las criaturas más altas.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia unificada es superior a cualquier otra si abarca lo mismo. Pero la potencia múltiple es superior si le están sometidas.

3. *A la tercera hay que decir:* Una misma realidad tiene un solo ser sustancial, pero puede tener múltiples operaciones. De este modo, la esencia del alma es una, pero las potencias muchas.

ARTÍCULO 3

Las potencias, ¿se distinguen o no se distinguen por los actos y objetos?

De An. l.2 lect.6; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que las potencias no se distinguen por los actos y objetos:

1. Nada está determinado a una especie por aquello que le es posterior o extrínseco. Pero el acto es posterior a la potencia, y el objeto le es extrínseco. Por lo tanto, las potencias no se distinguen específicamente por los actos y los objetos.

10. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279. 11. ARISTÓTELES, c.12 n.3 (BK 292a22): S. Th. lect.18 n.2-5.

2. Más aún. La máxima diferencia se establece entre contrarios. Así, pues, si las potencias se distinguieran por sus objetos, no sería una misma la potencia para los contrarios. Esto es evidentemente falso en casi todas las cosas, pues la potencia de visión es idéntica para lo blanco y para lo negro; lo mismo que la del gusto lo es para lo dulce y lo amargo.

3. Todavía más. Anulada la causa, anulado el efecto. Así, pues, si la diferencia de las potencias surgiera de la diferencia de los objetos, el mismo objeto no pertenecería a diversas potencias. Esto es evidentemente falso, pues una misma cosa es lo que conoce la potencia cognoscitiva y desea la apetitiva.

4. Por último. Lo que en cuanto tal es causa de algo, lo causa en todo. Pero algunos objetos diversos y pertenecientes a distintas potencias pertenecen también a una sola potencia distinta de las otras. Ejemplo: el sonido y el color pertenecen a la vista y al oído, que son potencias diversas. Sin embargo, pertenecen a una sola potencia, el sentido común. Por lo tanto, las potencias no se distinguen por la diferencia de objetos.

En cambio, lo consecuente se distingue por el antecedente. Pero el Filósofo en el II *De Anima*[12] dice: *Los actos y las operaciones conceptualmente son anteriores a las potencias. Y más anteriores todavía lo son los opuestos,* los objetos. Por lo tanto, las potencias se distinguen por los actos y los objetos.

Solución. *Hay que decir:* En cuanto tal, la potencia está ordenada al acto. Por eso, es necesario que esté determinada por el acto al que está ordenada. Consecuentemente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias sea establecida en razón de la diversidad de los actos, que a su vez se establece en razón de la diversidad de objetos. Pues toda acción responde o a una potencia activa o a una pasiva. El objeto, con respecto al acto de la potencia pasiva, es como principio y causa motora. Ejemplo: el color, en cuanto que mueve a la facultad de visión, es principio de visión. El objeto, con respecto al acto de la potencia activa, es como término y fin. Ejemplo: el objeto de la facultad de desarrollo es la adquisición del tamaño perfecto, fin o término del crecimiento. Por lo tanto, la acción se especifica por lo siguiente: por su principio y por su fin o término. Ejemplo: la calefacción y la refrigeración se diferencian en que aquélla procede de un cuerpo activamente caliente para producir calor, y ésta de un cuerpo frío para producir frío. Por eso, es necesario que las potencias se diversifiquen por los actos y los objetos.

Sin embargo, hay que tener presente que lo accidental no diversifica la especie. Pues, porque el color es un accidente en el animal, las especies de animal no se diversifican por la diferencia del color, sino por la diferencia de lo que propiamente le corresponde al animal, esto es, por la diferencia del alma sensitiva, que unas veces está unida a la razón, y otras veces no. Por eso, racional e irracional son diferencias de división del animal constituyendo diversas especies. Así pues, no toda diversidad de objetos constituye diferencia en las potencias del alma, sino solamente la diversidad en aquello a lo que la potencia está ordenada por naturaleza. Y como los sentidos están ordenados por naturaleza a la cualidad pasible, que, a su vez, está dividida en color, sonido y similares; por eso mismo, la potencia sensitiva del color, la vista, es distinta de la del sonido, el oído. Pero a una cualidad pasible, el color, por ejemplo, accidentalmente puede añadírsele el ser músico o gramático, grande o pequeño, hombre o piedra. Pero las potencias del alma no se distinguen por dichas diferencias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El acto, aun cuando sea posterior a la potencia, sin embargo, intencional y conceptualmente es anterior, como el fin en el que actúa. El objeto, aun cuando sea extrínseco, sin embargo, es principio o término de la acción. Y el principio y el fin están proporcionados a los elementos intrínsecos de la realidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Si una potencia estuviera referida a uno de los contrarios como a su objeto propio, el otro contrario pertenecería a una potencia distinta. Pero la potencia del alma en cuanto tal no está referida a la razón propia de contrario, sino a lo que en

12. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 415a 18): S. Th. lect.6 n.304.

ambos contrarios es común. Ejemplo: la vista en cuanto tal no está referida a lo blanco, sino al color. Esto es así porque uno de los contrarios es, en cierta medida, la razón del otro, puesto que están relacionados como lo imperfecto y lo perfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que lo idéntico en la realidad, conceptualmente sea distinto. De este modo, puede pertenecer a diversas potencias del alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* La potencia superior, en cuanto tal, está referida a una razón más universal de objeto que la potencia inferior, porque, cuanto más elevada es una potencia, tantas más realidades abarca. De este modo, son muchas las cosas que tienen de común la razón de objeto al que, en cuanto tal, está referida la potencia superior, y, sin embargo, se distinguen en aspectos que son objeto propio de las potencias inferiores. De aquí que diversos objetos, pertenecientes a diversas potencias inferiores, sin embargo entren bajo el dominio de una sola potencia superior.

ARTÍCULO 4

En las potencias del alma, ¿hay o no hay orden?

De Anima a.13 ad 10.

Objeciones por las que parece que en las potencias del alma no hay orden:

1. En aquellas cosas comprendidas en una división, no se da lo anterior y lo posterior, sino que por naturaleza son simultáneas. Pero las potencias del alma están divididas entre sí. Por lo tanto, entre ellas no hay orden.

2. Más aún. Las potencias del alma se relacionan con los objetos y con la misma alma. Pero por parte del alma no hay orden entre ellas, ya que el alma es sólo una. Igualmente, tampoco la hay por parte de los objetos, ya que son distintos y totalmente dispares, como el color y el sonido. Por lo tanto, no hay orden entre las potencias del alma.

3. Todavía más. Entre las potencias ordenadas, la operación de una depende de la de la otra. Pero el acto de una potencia del alma no depende del acto de la otra, pues la vista puede realizar su acción de ver sin el concurso del oído, y al revés. Por lo tanto, no hay orden entre las potencias del alma.

En cambio, el Filósofo en II *De Anima*[13] compara las partes o potencias del alma con las figuras. Pero las figuras están ordenadas entre sí. Por lo tanto, también las potencias del alma.

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con un cierto orden, es necesario que entre las potencias del alma haya orden[e].

Entre ellas hay un triple orden. Dos, proceden de la dependencia de una potencia con respecto a otra. El tercero, del orden de los objetos. La dependencia de una potencia con respecto a otra puede ser doble: 1) *Una,* según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas, por naturaleza son anteriores a las imperfectas. 2) *Otra,* según el orden de generación y de tiempo, puesto que se pasa de lo imperfecto a lo perfecto.

Así, pues, según el primer orden de potencias, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas; por eso, las rigen y dirigen. Igualmente, y según este mismo orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma nutritiva. Todo lo contrario ocurre según el segundo orden. Porque en el proceso de la generación las potencias del

13. ARISTÓTELES, c.3 n.5 (BK 414b20): S. Th. lect.5 n.295-298.

---

e. La noción de orden es capital en la arquitectura filosófica y teológica tomista. En virtud del orden se explican las relaciones entre Dios y las creaturas y entre la multiplicidad de las creaturas. Todo el esquema de la *Suma Teológica* en su conjunto y en cada una de sus partes quiere reflejar ese orden divino en sí mismo y en cuanto participado. Donde quiera nos encontremos con una multiplicidad en la unidad, allí hay un orden, que se manifiesta en diferentes maneras y dependencias. Especial importancia adquieren el orden de naturaleza, en razón de la finalidad, que establece el orden de jerarquía, pues indica la dependencia y relación de lo más imperfecto a lo más perfecto, y el orden de generación o de prioridad temporal, que suele ser inverso al anterior, por cuanto lo imperfecto prepara para la recepción o el ejercicio de lo más perfecto.

alma nutritiva preceden a las del alma sensitiva, ya que aquéllas preparan al cuerpo para las acciones de éstas. Lo mismo hay que decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas[f]. Según el tercer tipo de orden, algunas potencias guardan relación entre sí, como la vista, el oído y el olfato. Pues por naturaleza el primero es la vista, por ser común tanto a los cuerpos superiores como a los inferiores. El sonido es perceptible en el aire, y por naturaleza es anterior a la combinación de elementos de la que se deduce el olor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En las especies de algunos géneros hay prioridad y posterioridad existencial, como en las especies de los números y las figuras, aun cuando se dice que existen simultáneamente por recibir la atribución de género común.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden que se da entre las potencias del alma proviene por parte de la misma alma, la cual, a pesar de ser esencialmente una, está capacitada para realizar actos diversos en un determinado orden. Lo mismo puede decirse por parte de los objetos y también por parte de los actos, como ya indicamos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento es válido en aquellas potencias ordenadas según el tercer tipo. Pero las que lo están según los otros dos, se relacionan entre sí de tal manera que el acto de una depende del de la otra.

ARTÍCULO 5

Todas las potencias del alma, ¿están o no están en el alma como en su sujeto?

Compend. Theol. c.89.92; *De Spir. Creat.* a.4 ad 3.

Objeciones por las que parece que todas las potencias del alma están en el alma como en el sujeto.

1. Lo que las potencias corporales son con respecto al cuerpo, lo son las potencias del alma con respecto al alma. Pero el cuerpo es el sujeto de las potencias corporales. Por lo tanto, el alma es el sujeto de las potencias del alma.

2. Más aún. Las operaciones de las potencias del alma son atribuidas al cuerpo a causa de alma, porque, como se dice en II *De Anima*[14], *el alma es aquello por lo que primeramente sentimos y entendemos.* Pero los principios propios de las operaciones del alma son las potencias. Por lo tanto, las potencias están primariamente en el alma.

3. Todavía más. Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[15] dice que el alma percibe el temor y otros estados parecidos sin que para ello intervenga en absoluto el cuerpo. Pero si la potencia sensitiva no estuviese sólo en el alma como en su sujeto, no podría sentir nada sin el cuerpo. Por lo tanto, el alma es el sujeto de la potencia sensitiva. Por lo mismo, lo es de todas las otras potencias.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro *De Somno et Vigilia*[16]*: Sentir no es propio del alma ni del cuerpo, sino del compuesto.* Luego la potencia sensitiva está en el compuesto como en su sujeto. Por lo tanto, no sólo el alma es el sujeto de todas sus potencias.

Solución. *Hay que decir:* El sujeto de la potencia operativa es aquello que tiene capacidad para obrar, pues todo accidente da nombre a su sujeto propio. Uno mismo es el que puede obrar y el que obra. Por eso, es necesario que *la potencia* pertenezca *como a sujeto* a quien realiza *la operación,* como también dice el Filósofo al comienzo del *De Somno et Vigilia*[17].

Es evidente, tal como dijimos anteriormente (q.75 a.2.3; q.76 a.1 ad 1), que ciertas operaciones del alma se ejecutan sin intervención del órgano corporal. Ejemplo: entender y querer. De ahí que las potencias que son principio de estas operaciones estén en el alma como en su sujeto propio. En cambio, hay otras operaciones del alma que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales. Ejemplo: ver, por los ojos; oír, por los oídos. Lo mismo puede decirse de

14. ARISTÓTELES, c.2 n.12 (BK 414a12): S. Th. lect.4 n.271. 15. C.7: ML 34,459. 16. ARISTÓTELES, c.1 (BK 454a7). 17. Ib.

f. Este es el principio que esgrimirá más adelante (q.118) para defender la animación retardada.

todas las demás operaciones nutritivas y sensitivas. Por lo tanto, las potencias que son principio de tales operaciones, están en el compuesto como en su propio sujeto, y no sólo en el alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que todas las potencias pertenecen al alma, no como a sujeto, sino como a principio, porque por el alma el compuesto puede llevar a cabo tales operaciones.

2. *A la segunda hay que decir:* Todas las potencias del alma están antes en el alma que en el compuesto, no como en su propio sujeto, sino como en su principio.

3. *A la tercera hay que decir:* Platón sostuvo que sentir es una operación propia del alma, como entender. Agustín muchas veces cita las opiniones de Platón concernientes a la filosofía, pero no haciéndolas suyas, sino simplemente citándolas. Sin embargo, en este caso concreto en el que se dice que el alma unas cosas las siente con el cuerpo y otras sin él, puede ser entendido de dos maneras. 1) *Una,* si la expresión *con el cuerpo* o *sin el cuerpo* determina el acto de sentir en cuanto que procede del que siente. En este sentido, la acción de sentir no la realiza sin el cuerpo, porque no puede proceder del alma si no es a través de un órgano corporal. 2) *Otra,* indicando el acto de sentir por parte del objeto sentido, y, en este caso, unas cosas las siente con el cuerpo, esto es, existentes en el cuerpo, como puede ser una herida o algo parecido; y otras cosas, en cambio, las siente sin el cuerpo, esto es, no existentes en el cuerpo, sino sólo en la aprehensión del alma, como, por ejemplo, cuando se entristece o se alegra por algo que ha oído.

ARTÍCULO 6

Las potencias del alma, ¿dimanan o no dimanan de su esencia?

In Sent. l.1 d.3 q.4 a.2.

Objeciones por las que parece que las potencias del alma no dimanan de su esencia:

1. De lo uno y lo simple no proceden cosas diversas. La esencia del alma es una y simple. Por lo tanto, como quiera que las potencias del alma son muchas y diversas, no pueden proceder de su esencia.

2. Más aún. Aquello de lo que procede algo, es su causa. Pero no puede decirse que la esencia del alma sea causa de las potencias. Esto resulta evidente analizando cada uno de los géneros de las causas. Por lo tanto, las potencias del alma no dimanan de su esencia.

3. Todavía más. Emanar implica cierto movimiento. Pero, como se demuestra en el VII *Physic.*[18], nada se mueve a sí mismo, a no ser en calidad de parte, como decimos que el animal se mueve a sí mismo porque una parte suya es motriz y la otra movida. Pero, como también se demuestra en I *De Anima*[19], el alma no se mueve de esta manera. Por lo tanto, el alma no causa en sí misma sus potencias.

En cambio, las potencias del alma son unas determinadas propiedades suyas. Pero el sujeto es causa de sus propios accidentes, y por eso entra en la definición de accidente, como nos consta en el VII *Metaphys.*[20] Por lo tanto, las potencias del alma dimanan de su esencia como causa.

Solución. *Hay que decir:* La forma sustancial y la accidental, en parte coinciden y en parte se diferencian. Coinciden en que ambas son acto y en que, en virtud de una y otra, algo está de algún modo en acto. Se diferencian por un doble motivo. 1) *Primero,* porque la forma sustancial da el ser en absoluto y por sujeto tiene el ser solamente en potencia. La forma accidental no hace que una cosa sea absolutamente, sino que sea así, o tanta, o de ésta, o de la otra manera, pues su sujeto es el ser en acto. Por eso, la actualidad se encuentra primero en la forma sustancial antes que en su sujeto. Y porque en todos los géneros lo primero es la causa, la forma sustancial es la causa de que su sujeto esté en acto. Por el contrario, la actualidad se encuentra primero en el sujeto de forma accidental antes que en la forma accidental. A su vez resulta que la actualidad de la forma

18. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 241b24): S. Th. lect.1 n.2. 19. ARISTÓTELES, c.4 n.10 (BK 408a34): S. Th. lect.10 n.146. 20. ARISTÓTELES, 6 c.4 n.6 (BK 1029b30): S. Th. lect.3 n.1318.

accidental es causada por la actualidad del sujeto. De este modo, el sujeto, en cuanto que está en potencia, recibe la forma accidental. En cuanto que está en acto, la produce. Esto lo digo del accidente propio y necesario, pues, con respecto al accidente que no es propio, el sujeto se limita solamente a recibirlo, y el que lo produce, es un agente extrínseco. 2) *Segundo,* la forma sustancial y la accidental se diferencian en que, como quiera que lo menos principal existe por lo más principal, la materia existe por razón de la forma sustancial. Y, al revés, la forma accidental se da para completar el sujeto.

De todo lo dicho (a.5), resulta evidente que el sujeto de las potencias del alma es o el alma sola, que puede ser sujeto de accidentes por tener alguna potencialidad, como dijimos (a.1 ad 6, q.75 a.5 ad 4), o el compuesto. Pero el compuesto está en acto por el alma. Por eso, es evidente que todas las potencias del alma, tanto si su sujeto es el alma sola como si lo es el compuesto, dimanan de la esencia del alma como de su principio, porque, ya lo dijimos (a.5), el accidente es causado por el sujeto en cuanto que está en acto, y es recibido en él en cuanto que está en potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Del ser uno y simple pueden proceder por naturaleza muchas cosas en un orden determinado. También por razón de los diversos sujetos receptores. Así, pues, de la sola esencia del alma proceden muchas y diversas potencias, tanto por razón del orden de las potencias como también por la diversidad de los órganos corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* El sujeto es causa final del accidente propio y en cierto modo también causa eficiente, y también causa material en cuanto que recibe al accidente. De aquí que pueda decirse que la esencia del alma es causa de todas las potencias como fin y como principio eficiente, y de algunas potencias lo es como sujeto receptivo.

3. *A la tercera hay que decir:* La emanación de los accidentes propios del sujeto no se da por alguna transmutación, sino por un resultado natural como de algo resulta naturalmente otra cosa. Ejemplo: de la luz, el color.

ARTÍCULO 7

Una potencia del alma, ¿surge o no surge de otra?

In Sent. l.1 d.3 q.4 a.3; l.2 d.24 q.1 a.2; *De Anima* a.13 ad.7.8.

Objeciones por las que parece que una potencia del alma no surge de otra:

1. Las cosas que a un mismo tiempo empiezan a existir, no proceden unas de otras. Pero todas las potencias del alma son simultáneas al alma. Por lo tanto, unas no proceden de otras.

2. Más aún. Las potencias surgen del alma como el accidente del sujeto. Pero una potencia del alma no puede ser sujeto de la otra, ya que no hay accidente del accidente. Por lo tanto, una potencia no surge de la otra.

3. Todavía más. Los contrarios no surgen uno de otro, sino que cada uno surge de su semejante en la especie. Las potencias del alma se oponen entre sí como especies diversas. Por lo tanto, una no procede de la otra.

En cambio, las potencias son conocidas por los actos. Pero el acto de una potencia es causado por otro, como el acto de la fantasía por el acto del sentido. Por lo tanto, una potencia es causada por otra.

Solución. *Hay que decir:* En aquellas cosas que, según un orden natural, proceden de una sola, sucede que, así como la primera es causa de todas las demás, así también la que está más próxima a la primera, de algún modo es causa de las más distantes. Quedó demostrado anteriormente (a.4) que entre las potencias del alma hay un orden múltiple. De este modo, una potencia del alma procede de la esencia del alma a través de otra potencia.

Porque la esencia del alma con respecto a las potencias es como su principio eficiente y final, y también principio receptivo, bien por sí misma, bien aisladamente o en unión con el cuerpo, y por ser el agente y el fin mucho más perfectos, y, por su parte, el principio receptivo menos perfecto, hay que concluir: Aquellas potencias del alma que son las primeras según el orden de naturaleza y perfección, también son el origen de las demás en cuanto fin y principio eficiente. También el sentido existe en razón

del entendimiento, pero no al revés. Por ser el sentido como una participación incompleta del entendimiento, su origen natural ha de tenerlo en el entendimiento como lo imperfecto en lo perfecto. Pero, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario. Pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas. De este modo, el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, en cierto modo es considerada como sujeto y materia del entendimiento. Por eso, las potencias más imperfectas son anteriores en el proceso de generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como la potencia del alma dimana de su esencia no por transmutación, sino por un resultado natural, y coexiste con ella, así también ocurre con una potencia respecto de la otra.

2. *A la segunda hay que decir:* El accidente, en cuanto tal, no puede ser sujeto de accidentes. Pero un accidente es recibido en la sustancia antes que otro, como la cantidad antes que la cualidad. Por eso, puede decirse que un accidente es sujeto de otro (como la superficie del color), en cuanto que la sustancia recibe un accidente a través del otro. Lo mismo puede decirse de las potencias del alma.

3. *A la tercera hay que decir:* Las potencias del alma se oponen entre sí como lo perfecto y lo imperfecto. Así también es como se oponen las especie de los números y de las figuras. Pero esta oposición no impide que uno proceda de otro, porque lo imperfecto procede naturalmente de lo perfecto.

ARTÍCULO 8

Todas las potencias del alma, ¿permanecen o no permanecen en el alma una vez separada del cuerpo?

In Sent. l.4 d.44 q.3 a.3 q.ae1,2; d.50 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,81; *Quodl.* 10 q.4 a.2; *De Anima* a.19.

Objeciones por las que parece que las potencias del alma permanecen en el alma una vez separada del cuerpo:

1. En el libro *De Spiritu et Anima*[21], se dice que *el alma se separa del cuerpo llevándose consigo la sensibilidad y la imaginación, la razón y el entendimiento, la inteligencia, lo concupiscible y lo irascible.*

2. Más aún. Las potencias del alma son sus propiedades naturales. Pero lo que es propio está siempre presente y nunca se separa de su sujeto. Por lo tanto, las potencias del alma están en ella incluso después de la muerte.

3. Todavía más. Las potencias del alma, también las sensitivas, no se debilitan al debilitarse el cuerpo, porque, como se dice en I *De Anima*[22], *si un anciano recibiese los ojos de un joven, vería como el joven.* Pero la debilidad lleva a la destrucción. Por lo tanto, las potencias del alma no se destruyen al corromperse el cuerpo, sino que permanecen en el alma separada.

4. Una más. La memoria es una potencia del alma sensitiva, como demuestra el Filósofo[23]. Pero la memoria permanece en el alma separada, pues se dice en Lc 16,25: Al rico Epulón, cuya alma estaba en el infierno, se le dijo: *Acuérdate que recibiste tus bienes mientras vivías.* Por lo tanto, en el alma separada permanece la memoria, y, consecuentemente, las demás potencias de la parte sensitiva.

5. Y también. La alegría y la tristeza pertenecen al apetito concupiscible, que es una potencia de la parte sensitiva. Es evidente que las almas separadas se alegran o entristecen por las recompensas recibidas o por los castigos sufridos. Por lo tanto, la potencia concupiscible permanece en el alma separada.

6. Por último. Agustín, en XII *Super Gen. ad litt.*[24], dice que, así como el alma, cuando el cuerpo yace sin sentido, pero no muerto aún del todo, ve algunas cosas con visión imaginaria, así sucederá cuando esté totalmente separada del cuerpo por la muerte. Pero la imaginación es una potencia de la parte sensitiva. Por lo tanto, en el alma separada permanece una potencia de la parte sensitiva, y, consecuentemente, todas las demás potencias.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccles. Dogmat.*[25]: *El hombre está*

21. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), c.15: ML 40,791. 22. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 408b21): S. Th. lect.10 n.163. 23. ARISTÓTELES, *De Mem. et Rem.* c.1 (BK 450a12); S. Th. lect.2 n.318. 24. C.32: ML 34,480. 25. GENADIO, c.29: ML 58,985.

constituido a partir de dos sustancias solamente: Del alma con su razón y de la carne con sus sentidos. Por lo tanto, muerta la carne, no permanecen las potencias sensitivas.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (a.5.6.7), todas las potencias del alma están referidas al alma como a su principio. Pero algunas potencias, como el entendimiento y la voluntad, están referidas al alma como a su sujeto. Por eso es necesario que estas potencias permanezcan en el alma una vez destruido el cuerpo. Otras potencias, en cambio, tienen por sujeto el compuesto. Estas son las potencias de la parte sensitiva y la vegetativa. Y, destruido el compuesto, no pueden permanecer sus accidentes. Por lo tanto, destruido el compuesto, dichas potencias no permanecen en el alma en acto, sino sólo virtualmente como en su principio o raíz.

Así, es falsa la afirmación que hacen algunos cuando sostienen que dichas potencias permanecen en el alma una vez corrompido el cuerpo. Más falsa todavía es la opinión de que el alma separada realice los actos propios de estas potencias, ya que no puede realizarlas a no ser por medio de órganos corporales[26].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel libro citado no tiene autoridad. Por eso, lo que en él está escrito, con la misma facilidad con que es citado es rechazado. Sin embargo, puede decirse que el alma retiene tales potencias, pero no en acto, sino virtualmente.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquellas potencias de las que decimos que permanecen en acto en el alma separada, no son propiedades sólo del alma, sino del compuesto.

3. *A la tercera hay que decir:* Las potencias no se debilitan cuando se debilita el cuerpo, puesto que el alma, su principio virtual, permanece inmutable.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella memoria hay que entenderla como la presente en el espíritu, como dice Agustín[27], y no como la memoria que es parte del alma sensitiva.

5. *A la quinta hay que decir:* La tristeza y la alegría están en el alma separada, pero no por el apetito sensitivo, sino por el intelectivo. Lo mismo sucede en los ángeles.

6. *A la sexta hay que decir:* En aquel texto, Agustín está investigando, no afirmando. Por eso se retractó de algunas cosas allí dichas[28].

CUESTIÓN 78

Sobre las potencias del alma en especial

Ahora hay que tratar lo referente a las potencias del alma en especial. Al análisis del teólogo le corresponde investigar en especial sólo aquellas potencias intelectivas y sensitivas en las cuales se encuentran las virtudes. Pero, porque el conocimiento de estas potencias en cierto modo depende de las otras, nuestro análisis sobre las potencias del alma en especial será triple. Pues en primer lugar hay que analizar las potencias que preceden al entendimiento. En segundo lugar, las potencias intelectivas. En tercer lugar, las apetitivas.

La cuestión referente al primer aspecto plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Sobre los géneros de las potencias del alma.—2. Sobre las especies de la parte vegetativa.—3. Sobre los sentidos exteriores.—4. Sobre los sentidos interiores[a].

26. Ambas opiniones, en Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), *De Spir. et An.* c.15.30: ML 40,791.800. 27. *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983. 28. Retract. l.2 c.24: ML 32,640.

---

a. Sto. Tomás resume en esta cuestión doctrinas más ampliamente expuestas en sus comentarios al *De anima* de Aristóteles, al *De Sensu et sensato* y al *De memoria et reminiscentia.*

ARTÍCULO 1

¿Son o no son cinco los géneros de las potencias del alma que hay que distinguir?

Supra q.18 a.3; *De Verit.* q.10 a.1 ad *2; De An.* l.1 lect.14; l.2 lect.3.5; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que no son cinco los géneros de las potencias que hay que distinguir, esto es: el vegetativo, el sensitivo, el apetitivo, el motriz y el intelectivo:

1. Las potencias del alma son llamadas partes suyas. Pero comúnmente son asignadas solamente tres partes del alma: alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. Por lo tanto, los géneros de las potencias del alma son tres y no cinco.

2. Más aún. Las potencias del alma son los principios de las acciones vitales. Pero que algo vive, se dice de cuatro maneras. Escribe el Filósofo en II *De Anima*[1]*: Vivir tiene muchas acepciones, aunque una sola basta para que un ser viva: Entendimiento, sentido, movimiento y reposo. Y el movimiento, en cuanto nutrición, crecimiento y decrepitud.* Por lo tanto, los géneros de las potencias del alma son sólo cuatro, excluido el apetito.

3. Todavía más. Lo que es común a todas las potencias, no debe ser tenido como género especial del alma. Pero apetecer es algo propio de todas las potencias. Así, la vista apetece el objeto que se le proporciona. Por eso se dice en Ecl 40,22: *El ojo deseará el encanto, la belleza y, sobre todo, el verdor de los sembrados.* Por lo mismo, cada una de las potencias desea el objeto que le es propio. Por lo tanto, el apetito no debe ser tenido como género especial de las potencias del alma.

4. Por último. En los animales, el principio motor es el sentido, el entendimiento o el apetito, como se dice en III *De Anima*[2]. Por lo tanto, además de los géneros dichos, el principio motor no debe ser tenido como un género especial del alma.

En cambio está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*[3]*: Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva.*

Solución. *Hay que decir:* Los géneros de las potencias del alma son los cinco enumerados. Tres son llamados almas. Cuatro, las diversas clases de vida.

Las diversas almas se distinguen por el modo como la operación del alma supera las operaciones de la naturaleza corporal. Pues toda la naturaleza corporal está sometida al alma y, con respecto a ellas, es como su materia e instrumento. Hay una cierta operación del alma que supera de tal manera la naturaleza corporal, que ni siquiera se realiza por medio del órgano corporal. Es la operación del *alma racional.* Por debajo de ésta, hay otra operación del alma que se realiza por medio de un órgano corporal; aunque no en virtud de una cualidad corpórea. Es la operación del *alma sensitiva.*

De este modo, si para el ejercicio de los sentidos son necesarios el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras cualidades corporales, sin embargo, no lo son hasta el punto de que la operación del alma sensitiva se realice en virtud de dichas cualidades, sino que son requeridas tan sólo para la debida disposición del órgano. Entre las operaciones del alma, la más inferior es la que se produce por medio de un órgano corporal y en virtud de alguna cualidad corpórea. No obstante, es superior a la operación de la naturaleza corporal, ya que los cuerpos son movidos por un principio exterior, mientras que dichas operaciones provienen de uno interior, esto es, lo común a todas las operaciones del alma, ya que todo ser animado, de algún modo se mueve a sí mismo. Esta es la operación del *alma vegetativa,* ya que tanto la digestión como las funciones que de ella se derivan, son realizadas instrumentalmente por la acción del calor, como se dice en II *De Anima*[4].

Los géneros de las potencias del alma se distinguen por sus objetos. Pues cuanto más noble es una potencia, tanto más universal es el objeto sobre el que actúa, como dijimos anteriormente (q.77 a.3 ad 4). El objeto de las operaciones del alma puede ser analizado en un triple orden. 1) Pues hay potencias del alma

1. ARISTÓTELES, c.2 n.2 (BK 413a22): S. Th. lect.3 n.253. 2. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 433a9): S. Th. lect.15 n.818. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.16 (BK 416b25): S. Th. lect.6 n.347.

que tienen por objeto único el cuerpo que está unido al alma. Su género es llamado *vegetativo* en cuanto que la potencia vegetativa no actúa más que sobre el cuerpo al que está unida el alma. 2) Otro género de las potencias del alma está referido a un objeto más universal, esto es, todo cuerpo sensible, y no solamente el cuerpo que está unido al alma. 3) Hay un tercer género de potencias cuyo objeto es todavía más universal, puesto que no acaban sólo en el cuerpo sensible, sino que llegan a todo ser sin excepción. De aquí que resulte evidente que la operación de estos dos últimos géneros de potencias del alma tienen su razón de ser no sólo con respecto a lo unido al alma, sino también a lo extrínseco. Como quiera que es necesario que el sujeto que actúa, de algún modo esté unido al objeto de su acción, también es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma, esté referida a ella de dos maneras. *Una,* en cuanto que es apta para unirse al alma y estar en ella por su semejanza. Con respecto a esto, hay dos géneros de potencias: 1) Las *sensitivas,* referidas al objeto menos común, esto es, el cuerpo sensible; 2) y las *intelectivas,* referidas al objeto más común, esto es, el universal. La *otra* manera, en cuanto que la misma alma tiende hacia el objeto exterior. De este modo, tenemos dos nuevos géneros de potencias del alma: *Las apetitivas,* por las que el alma tiende al objeto extrínseco como a su fin, siendo esto lo primero en el orden de la intención, y las *locomotrices,* por las que el alma tiende a un objeto exterior como al término de su operación y movimiento, ya que todo animal se mueve hacia la consecución de aquello que se propone y que desea.

Los modos de vida se distinguen según los grados de los vivientes. Unos, como las plantas, sólo tienen vida vegetativa. Otros, junto a lo vegetativo poseen lo sensitivo, pero no lo locomotor. Otros tienen, además, el movimiento local. Estos últimos son los animales perfectos, que requieren multitud de cosas para vivir, y por eso mismo necesitan el movimiento que les permita conseguir lo necesario para la vida. Por último, otros vivientes, además, tienen la inteligencia. Son los hombres. En cambio, lo apetitivo no constituye ningún grado de vivientes, porque todos los seres dotados de sentido tienen también el apetito, como se dice en el II *De Anima* [5].

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* El *apetito natural* es la inclinación natural de todo ser hacia algo. Por eso toda potencia desea con apetito natural lo que le es propio. Pero el *apetito animal* sigue a la aprehensión de la forma. De este modo para dicho apetito se requiere una potencia especial, no siendo suficiente la sola aprehensión. Pues las cosas se apetecen tal como son en su naturaleza, pero en la facultad aprehensiva no están según su naturaleza, sino según su semejanza. Ejemplo: la vista apetece naturalmente el objeto visible solamente en orden a realizar su acto, esto es, ver. Mientras que el animal, por su facultad apetitiva, desea el objeto no sólo por mirarlo, sino también para utilizarlo. Y si el alma no necesitara lo percibido por los sentidos más que para ejercitarlos, esto es, para sentir, no sería necesario que la facultad apetitiva constituyera un género especial de las potencias del alma, ya que sería suficiente con el apetito natural de las potencias.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando el sentido y el apetito sean los principales motores en los animales perfectos, sin embargo, dichas potencias, en cuanto tales, no sería suficientes para mover si no tuvieran añadido alguna otra facultad distinta, ya que los animales sin movimiento tienen sentidos y apetito; sin embargo, no tienen fuerza motriz. La fuerza motriz no reside sólo en el apetito y en el sentido que ordenan el movimiento, sino también en las diferentes partes del cuerpo para hacerlas aptas para obedecer al alma. Lo prueba el que, cuando los miembros están naturalmente dislocados, no obedecen dicho impulso del alma.

5. ARISTÓTELES, c.3 n.2 (BK 414b1): S. Th. lect.5 n.279.

ARTÍCULO 2

¿Están o no están asignadas correctamente las partes vegetativas, es decir, nutritiva, aumentativa y generativa?

Cont. Gentes. 4,58; *De An.* 1.2 lect.9; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que no son asignadas correctamente las partes vegetativas, es decir, nutritiva, aumentativa y generativa:

1. Estas potencias son llamadas *naturales.* Pero las potencias del alma están por encima de las fuerzas naturales. Por lo tanto, dichas fuerzas no deben ser tenidas como potencias del alma.

2. Más aún. Lo común a los vivientes y no vivientes, no debe ser atribuido a ninguna potencia del alma. Pero la generación es común a todos los seres sometidos a generación y corrupción, tanto vivientes como no vivientes. Por lo tanto, la fuerza generativa no debe ser tenida como potencia del alma.

3. Todavía más. El alma es más potente que la naturaleza corpórea. Pero la naturaleza corpórea, por el mismo poder activo, da a las cosas su especie y su proporción. Por lo tanto, mucho más el alma. De este modo, en el alma no hay una potencia de crecimiento distinta de la generativa.

4. Por último. Cada cosa es conservada en su ser por aquello por lo que tiene ser. Pero la potencia generativa es aquella por la que se adquiere el ser de viviente. Por lo tanto, también por ella se conserva vivo. Pero la fuerza nutritiva está destinada a la conservación de la vida, como se dice en II *De Anima*[6]: *Es la potencia capaz de salvar al que la recibe.* Por lo tanto, no debe hacerse distinción entre la potencia nutritiva y la generativa.

En cambio, el Filósofo, en II *De Anima*[7], dice que las operaciones del alma son: *Engendrar, nutrir* y también *desarrollar*[8].

Solución. *Hay que decir:* Las potencias de la parte vegetativa son tres. Pues, como se dijo (a.1), lo vegetativo tiene por objeto el cuerpo que vive por el alma. Con respecto a esto, son necesarias tres operaciones del alma. 1) *Una,* por la que adquiere el ser; y a esto se orienta la potencia *generativa.* 2) *Otra,* por la que el cuerpo vivo adquiere su debido desarrollo; y a esto se orienta la facultad *aumentativa.* 3) *Otra,* por la que el cuerpo viviente se conserva en su ser y proporción; y a esto se orienta la facultad *nutritiva.*

Sin embargo, hay que tener presente la diferencia entre dichas potencias. Las de nutrición y desarrollo producen su efecto en el mismo sujeto en el que se encuentran, ya que es el mismo cuerpo unido al alma el que crece y se conserva en virtud de las potencias nutritivas y de desarrollo que hay en el alma. Pero la potencia generativa produce su efecto no en su propio cuerpo, sino en el de otro, ya que nadie se engendra a sí mismo. De este modo, la potencia generativa se acerca a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción se realiza sobre objetos exteriores, aunque la sensitiva lo hace de un modo más sublime y universal. Lo sublime de una naturaleza inferior toca lo ínfimo de la superior, como resulta claro por lo que dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[9] De este modo, de entre estas tres potencias, la que tiene un fin más alto, noble y perfecto es la generativa, como se dice en II *De Anima*[10]; pues, propio de algo perfecto es *hacer algo igual a sí mismo.* Por su parte, las potencias de desarrollo y nutrición sirven a la generativa. Y la nutritiva a la de desarrollo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Este tipo de potencias son llamadas naturales, bien porque producen un efecto semejante al de la naturaleza, que también da el ser, el desarrollo y la conservación (aun cuando estas potencias lo hacen de un modo más perfecto); ya porque estas potencias ejercen sus acciones sirviéndose instrumentalmente de las cualidades activas y pasivas, que son los principios de las acciones naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* La generación de los seres inanimados es ab-

6. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 416b14): S. Th. lect.9 n.347. 7. ARISTÓTELES, c.4 n.2. (BK 415a25): S. Th. lect.7 n.309 8. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 413a25): S. Th. lect.3 n.256. 9. § 3: MG 3,872: S. Th. lect.4. 10. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b24): S. Th. lect.9 n.347.

solutamente producida por algo externo. La generación de los vivientes se realiza por un modo más noble, parte del mismo viviente, el semen, en el que está el principio formativo del cuerpo. Así, es necesario que en el ser viviente haya una potencia que prepare este semen. Dicha potencia es la generativa.

3. *A la tercera hay que decir:* Porque la generación de los vivientes proviene de una semilla, es necesario que el animal que se genera al principio sea pequeño. Por eso, es necesaria la existencia de una potencia del alma que conduzca a la plenitud del desarrollo. Pero el cuerpo inanimado es generado a partir de una materia determinada por un agente extrínseco. De este modo, a un tiempo recibe la especie y el tamaño según las condiciones propias de la materia.

4. *A la cuarta hay que decir:* Como ya se dijo (a.1), la operación del principio vegetativo se realiza por el calor que seca lo húmedo. De este modo, para recuperar la humedad perdida, es necesaria la existencia de una potencia nutritiva que transforme los alimentos en sustancia corporal. Esto también es necesario para la acción de la potencia de crecimiento y reproducción.

ARTÍCULO 3

¿Es o no es correcta la distinción en cinco sentidos exteriores?

In Sent. l.2 d.2 q.2 a.2 ad 5; l.3 d.14 a.1, sol.2; *De An.* l.2 lect.14; l.3 lect.1; *De Anima* a.13.

Objeciones por las que parece que no es correcta la distinción en cinco sentidos exteriores:

1. El sentido conoce los accidentes. Hay muchos géneros de accidentes. Por lo tanto, como quiera que las potencias se distinguen por los objetos, parece que los sentidos se multiplican según el número de los géneros de accidentes.

2. Más aún. La dimensión, la figura y otras cualidades llamadas *sensibles comunes,* no son *sensibles accidentalmente,* sino que se distinguen por oposición, como consta en el II *De Anima*[11]. Pero la diversidad formal de los objetivos diversifica las potencias. Por lo tanto, como la dimensión y la figura se distinguen del color más que el sonido, parece más razonable que haya potencias sensitivas especiales para conocer la dimensión y la figura, que no para conocer el sonido y el color.

3. Todavía más. Un mismo sentido no tiene por objeto más que una sola contrariedad. Ejemplo: la vista tiene la de lo blanco y lo negro. Pero el tacto percibe muchos objetos contrastados: lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, y similares. Así, no es un solo sentido, sino muchos. Por lo tanto, los sentidos son más de cinco.

4. Por último. La especie no se divide por su oposición al género. Pero el gusto es un determinado tacto. Por lo tanto, no debe ser considerado como distinto del tacto.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[12]*: Cinco son los sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* La razón de la distinción y número de los sentidos externos algunos[13] quisieron encontrarla en los mismos órganos, según que predomine uno u otro de los elementos, bien sea el agua, el aire, o cualquier otro. Otros quisieron encontrarlo en el medio sensible extrínseco o anexo, como el aire, el agua, o cualquier otro. Otros[14] quisieron encontrarlo en la diversa naturaleza de las cualidades sensibles, según se trate de un cuerpo simple o que haya alguna composición.

Ninguna de estas opiniones es admisible. Pues las potencias no existen en razón de los órganos, sino que los órganos existen para las potencias. Por eso, no hay diversas potencias porque haya distintos órganos, sino que la naturaleza proporcionó diversidad de órganos en correspondencia a la diversificación de las potencias. La naturaleza también asignó a los distintos sentidos medios diferentes en correspondencia a la actividad de las potencias. Y conocer las naturalezas de las cualidades sensibles no es algo propio del sentido, sino del entendimiento.

11. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 418a8): S. Th. lect.13 n.386. 12. ARISTÓTELES, 6 c.1 n.1 (BK 424b22): S. Th. lect.1 n.566. 13. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creat.* p.2.ª q.34 a.4 (BO 35,304); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.356 (QR 2,432). 14. Cf. S. BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* c.2 (QR 5,300).

Por lo tanto, hay que aceptar la razón del número y de la distinción de los sentidos externos según lo que les es propio y esencial a los sentidos. El sentido es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores [b]. Por lo tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera, y según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas.

Hay un doble tipo de alteración: Una física y otra espiritual [c]. *La alteración física* se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Ejemplo: el calor en lo calentado. *La alteración espiritual* se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: la forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían.

Pero en algunos sentidos sólo se da la alteración espiritual, como en la *vista.* En otros, junto a la alteración espiritual se da también la física, bien sólo por parte del objeto, bien por parte del órgano. Por parte del objeto se da la transmutación física, por cambio local, en el sonido, que es el objeto del *oído,* pues el sonido es causado por una percusión y vibración del aire. En cambio, en el olor, objeto del *olfato,* hay alteración, ya que es necesaria cierta modificación del cuerpo por la acción del calor para que huela. Por parte del órgano hay alteración física en el *tacto* y en el *gusto,* pues la mano se calienta por contacto con lo caliente, y la lengua se impregna de la humedad de los sabores. En cambio, los órganos del olfato y del oído no sufren alteración física al sentir, a no ser accidentalmente.

La vista, por estar libre de alteración física tanto por parte del órgano como del objeto, de entre todos los sentidos es el más perfecto y el más universal. Después, el oído y el olfato, los cuales sufren alteración física por parte del objeto. Sin embargo, el movimiento local es más perfecto y por naturaleza anterior al movimiento de alteración, como se demuestra en VIII *Physic.* [15] El tacto y el gusto son los más materiales. De ellos y de su distinción hablaremos en seguida (ad 3.4). De ahí que los tres primeros sentidos no actúen por un medio unido a ellos, a fin de evitar que al órgano le llegue alguna transmutación natural, como le llega al tacto y al gusto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No todos los accidentes tienen, en cuanto tales, el poder de alteración. Sólo lo poseen las cualidades de la tercera especie, por las que se

15. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14 n.3. 16. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 244b12): S. Th. lect.4 n.2.

---

b. Todas las facultades o potencias del alma son activas con respecto a su operación. La distinción en activas y pasivas se establecen en razón del objeto, según actúen sobre él modificándole (caso de las facultades nutritivas, p.e.) o sean por él alteradas, como los sentidos externos por su sensible (cf. q.79 a.3 ad 1). Esta distinción explica la posterior división del entendimiento en agente y posible (q.79 a.2ss).

c. «Espiritual» no tenía en el siglo XIII el sentido restringido de nuestros días; conservaba aún de modo expreso sus connotaciones etimológicas (de *spiro,* respirar); se decía por eso del aire aspirado y espirado en la respiración animal, del aire atmosférico y el viento, de los vapores y, en general, de cualquier naturaleza e impulsos sutiles e invisibles (así los «espíritus animales»). No resultaba, por eso, contradictorio hablar de «espíritus corporales». Sólo por traslación, en virtud de su naturaleza invisible e incorpórea, se decía también de Dios, los ángeles y el alma humana (cf. *In Sent.* 1 d.10 a.4; *Cont. Gentes* 4,23; *Summa Theol.* 1 q.36 a.1; q.41 a.3 ad 4). Para estas realidades espirituales en sentido restringido se preferían los términos «incorpóreo» e «inmaterial».—Al hablar aquí de una inmutación espiritual se refiere al aspecto formalmente intencional o cognoscitivo que en la sensación el estímulo produce en el órgano conjuntamente con su alteración física (o, en algunos casos —según el estado de la ciencia de entonces—, sin alteración física alguna), distinta de ésta y que no se encuentra en las simples realidades físicas.

produce la alteración. De este modo solamente éstas son el objeto de los sentidos, porque, como se dice en VII *Physic.*[16], *los sentidos se alteran en virtud de aquello por lo que se alteran los cuerpos inanimados.*

2. *A la segunda hay que decir:* La dimensión, la figura, y similares, llamadas *sensibles comunes,* son algo intermedio entre las realidades *sensibles* percibidas *accidentalmente* y los *sensibles propios,* objeto de los sentidos. Pues los sensibles propios alteran el sentido de forma directa y natural, porque son cualidades alterantes. Los sensibles comunes se reducen a la cantidad. La dimensión y el número son especies de la cantidad. La figura es una cualidad de la cantidad, ya que consiste en el contorno de la dimensión. El movimiento y el reposo se sienten según sean unas o múltiples las relaciones del sujeto con la dimensión del objeto o la distancia, como en el movimiento de desarrollo y en el movimiento local. O también con respecto a las cualidades sensibles, como en el movimiento de alteración. De este modo, sentir el movimiento y el reposo equivale en cierto modo a sentir lo uno y lo múltiple. La cantidad es el sujeto próximo de la cualidad alterante, como la superficie lo es del color. Por lo tanto, los sensibles comunes no mueven los sentidos de forma directa y natural, sino en razón de la cualidad sensible, como la superficie por razón del color. Sin embargo, no son realidades sensibles percibidas indirectamente, ya que establecen diversidad en la alteración del sentido. El sentido se altera de manera distinta por una superficie grande o por una pequeña, pues incluso de la blancura se dice grande o pequeña, y, por eso, se divide según su propio sujeto.

3. *A la tercera hay que decir:* Como parece afirmar el Filósofo en el II *De Anima*[17], el sentido del tacto genéricamente es uno, pero específicamente múltiple. Por eso es percibido con diversas contrariedades. Sin embargo no están vinculados a distintos órganos, sino que están mezclados por todo el cuerpo y de este modo no se percibe su diferencia. Por su parte, el gusto, que percibe lo dulce y lo amargo, está unido al tacto en la lengua, pero no en el resto del cuerpo, por lo cual se puede distinguir fácilmente del tacto.

Sin embargo, podría decirse que todas aquellas contrariedades coinciden en un género próximo y en un género común, que es el objeto del tacto en general. Pero dicho género común no tiene nombre, como tampoco tiene nombre el género próximo de la contrariedad de lo caliente y lo frío.

4. *A la cuarta hay que decir:* Según lo dicho por el Filósofo[18], el sentido del gusto es una especie del tacto que está sólo en la lengua. Y no es distinto del tacto en general, sino de sus especies esparcidas por todo el cuerpo.

Si el tacto, en razón de la unidad de su objeto común, fuese un solo sentido, habría que afirmar que el gusto y el tacto son distintos por ser distintas las razones de su alteración. Pues el tacto sufre una alteración natural, y no sólo espiritual, en cuanto a su órgano propio, según la cualidad que actúe directamente sobre él. Por su parte, el órgano del gusto no experimenta necesariamente dicha alteración física por la cualidad que actúa directamente sobre él, esto es, que la lengua se haga dulce o amarga, sino por una cualidad previa en la que se fundamenta el sabor, esto es, la humedad, que sería el objeto del tacto.

ARTÍCULO 4

Los sentidos interiores, ¿están o no están distinguidos correctamente?

De Anima a.13.

Objeciones por las que parece que los sentidos interiores no se distinguen correctamente[d].

17. ARISTÓTELES, C.11 n.1-12 (BK 422b17): S. Th. lect.22.23 n.517-550. 18. ARISTÓTELES, *De An.* 2 c.9 n.2 (BK 421a18): S. Th. lect.19 n.481.

d. La doctrina aristotélica de los sentidos internos presenta oscuridades e incertidumbres tanto en lo que se refiere a su número como a la naturaleza y función propia de algunos de ellos. Los averroístas y S. Alberto Magno se atenían fundamentalmente a la exposición de Averroes, más cercana a la letra y doctrina del Estagirita y —como casi siempre— enfrentada a la exposición de Avicena. Sto. Tomás, en cambio, toma muy en cuenta las precisiones y los

1. Lo común no se opone a lo propio. Por lo tanto, el sentido común[e] no debe ser enumerado entre las facultades interiores sensitivas, al margen de los sentidos externos propios.

2. Más aún. Para lo que le es suficiente al sentido propio, no es necesario añadir una facultad aprehensiva interior. Pero para juzgar lo sensible, son suficientes los sentidos propiamente tales y externos, ya que cada sentido juzga su objeto propio. Igualmente, también parecen suficientes para percibir sus actos. Pues, al ser la operación del sentido algo intermedio entre la potencia y el objeto, parece que la vista puede percibir mejor su propia visión, por estar cerca, que el color. Lo mismo puede decirse de los otros sentidos. Por lo tanto, no fue necesario establecer una potencia interior llamada sentido común.

3. Todavía más. Según el Filósofo[19], la fantasía y la memoria son pasiones de la raíz sensitiva. Pero una pasión no se opone a su sujeto. Por lo tanto, la memoria y la fantasía no deben ser consideradas como potencias al margen de los sentidos.

4. Una más. El entendimiento depende del sentido menos que cualquier otra potencia de la parte sensitiva. Pero el entendimiento no conoce nada a no ser tomándolo de los sentidos. Por eso se dice en I *Posteriorum*[20] que, *a quienes les falta un sentido les falta una ciencia.* Por lo tanto, mucho menos debe admitirse una potencia de la parte sensitiva destinada a recibir las intenciones que no percibe el sentido y que suele ser llamada estimativa.

5. Y también. El acto de la potencia cogitativa, consistente en comparar, componer y dividir, y el acto de la reminiscencia, consistente en emplear un determinado silogismo analítico, no dista menos de los actos de la estimativa y de la memoria que lo que dista el acto de la estimativa del de la fantasía. Por lo tanto, o la cogitativa y la reminiscencia deben ser consideradas como potencias distintas de la estimativa y de la memoria, o la estimativa y la memoria no deben ser consideradas como potencias al margen de la fantasía.

6. Por último. Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[21] establece tres géneros de visión: la corporal, realizada por el sentido; la espiritual, realizada por la imaginación o la fantasía; y la intelectual, realizada por el entendimiento. Por lo tanto, no hay ninguna potencia interior intermedia entre el sentido y el entendimiento, a no ser sólo la imaginación.

En cambio está el hecho de que Avicena, en su libro *De Anima*[22], establece cinco potencias sensitivas interiores: *El sentido común, la fantasía, la imaginación, la estimativa y la memoria.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la naturaleza no falla en lo necesario, es preciso que el alma sensitiva disponga de tantas operaciones cuantas sean requeridas para la vida del animal perfecto. Y cuantas de entre dichas acciones no puedan ser reducidas a un

19. ARISTÓTELES, *De Mem. et Rem.* c.1 (BK 450a10): S. Th. lect.2 n.318. 20. ARISTÓTELES, c.18 (BK 81a38): S. Th. lect.30 n.2. 21. C.6.7.24: ML 34,458.459.474. 22. P.1.ª c.5 (5 rb); p.4.ª c.1 (17va).

---

desarrollos de este último, si bien no acepte su doctrina en todos y cada uno de los puntos, como en la distinción aviceniana de la «imaginación» y la «fantasía», admitida también por San Alberto.—Sobre la influencia de Avicena en Sto. Tomás, y de modo especial en el período de formación del pensamiento tomista, cf. A. LOBATO, *Avicena y Santo Tomás:* Estudios Filosóficos 4 (1955) 45-80; 5 (1956) 83-130 y 511-551.

e. «Sentido común» no tenía el significado hoy habitual en el lenguaje corriente —y a partir sobre todo de Thomas Reid (1710-1796), el fundador de la llamada «escuela escocesa del sentido común»— también en filosofía. No se designaba con ello la inclinación natural de la inteligencia a establecer ciertos juicios universalmente admitidos, sobre todo en el orden de las necesidades vitales. Decía relación a algo común a todos los sentidos externos, bien fuese en razón de su objeto, o en cuanto a su principio o raíz entitativa de la que provienen, o a un efecto en alguna manera común, como pudiera ser la conciencia sensitiva. Así entendido, era un elemento importante en la estructura y en la dinámica aristotélica del conocimiento, como facultad *puente* entre los sentidos externos e internos. S. Agustín hablaba también de un «sentido interior» *(De libero arb.* l.2 c.3, 8-9: ML 32,1244-5), pero le atribuía funciones que según Aristóteles corresponden a la estimativa animal y a la cogitativa del hombre.

solo principio, requerirán distintas potencias, ya que la potencia del alma no es más que el principio próximo de la operación del alma.

Hay que tener presente que para la vida del animal perfecto se precisa no solamente que perciba la realidad presente sensible, sino también la ausente. De no ser así, como quiera que el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería para buscar cosas lejanas. Esto va contra lo que podemos observar, de modo especial en los animales de movimiento progresivo, que se mueven para conseguir algo lejano y que han percibido. Por lo tanto, es necesario que el animal, por medio del alma sensitiva, reciba no sólo las especies de los objetos sensibles que le alteran, sino también que los pueda recibir y conservar. Pero recibir y conservar en los seres corporales es algo que se atribuye a principios distintos. Ejemplo: los cuerpos húmedos reciben bien y conservan mal, y los secos al revés. Por lo tanto, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es necesario que sean distintas la potencia que recibe y la potencia que conserva las especies de lo sensible. Por otra parte, hay que tener presente que, si el animal sólo se moviera por lo que deleita o mortifica los sentidos, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles que le produjeran deleite o repulsa. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque le sean convenientes o perjudiciales al sentido, sino también por otras conveniencias, utilidades, o perjuicios. Ejemplo: la oveja, al ver venir el lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo sea repulsiva, sino porque el que viene es un enemigo de su propia naturaleza. El pájaro recoge pajas no para tener un placer, sino porque son útiles para la construcción de su nido. Para hacer eso, es necesario que el animal pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior. Además, es preciso que en él exista un principio propio para dicha percepción, ya que la percepción de lo sensible proviene de la alteración del sentido, cosa que no ocurre con la percepción de las intenciones.

Por lo tanto, para recibir las formas sensibles se tiene el *sentido propio y el común,* de cuya distinción hablaremos inmediatamente (ad 1.2). Para retener y conservar se tiene la *fantasía* o *imaginación,* que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad *estimativa.* Para conservarlas, se tiene la *memoria,* que es como un archivo de dichas intenciones. Por eso, los animales recuerdan lo que es nocivo o conveniente. También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones.

Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada *cogitativa,* porque descubre dichas intenciones por comparación[23]. Por eso, es llamada también *razón particular,* a la que los médicos[24] le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza, y, así, compara las intenciones particulares como la facultad intelectiva compara las universales. Por lo que se refiere a la memoria, el hombre no sólo tiene memoria como los demás animales por el recuerdo inmediato de lo pasado, sino que también tiene *reminiscencia,* con la que analiza silogísticamente el recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales.

Avicena[25] admite una quinta potencia, intermedia entre la estimativa y la imaginación, que une y divide las imágenes. Ejemplo: con la imagen de oro y la imagen de monte, formamos la imagen de un monte de oro que nunca hemos visto. Pero esta operación no es obser-

23. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.357 (QR 2,434); ALBERTO MAGNO, *In De An.* l.3 tr.2 c.19 (BO 5,367). 24. Cf. AVICENA, *De An.* p.1.ª c.5 (5rb); AVERROES *Colliget.* 1.2 c.20 (10, 30F). 25. *De An.* p.4.ª c.1 (17va).

vable en los animales, y en el hombre, para realizarla, es suficiente la potencia imaginativa. Esto mismo dice Averroes en un libro titulado *De Sensu et Sensibilibus*[26].

Por lo tanto, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva: el sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El sentido interior es llamado común, no por una atribución genérica, sino como la raíz y principio de los sentidos externos.

2. *A la segunda hay que decir:* El sentido propio juzga el objeto sensible que le es propio, distinguiéndolo de otras cualidades que caen también bajo el campo del mismo sentido, discerniendo lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, ya que para distinguir entre dos cosas es necesario que se conozcan las dos. Por eso, es necesario que al sentido común le corresponda el juicio de discernimiento, pues a él se dirigen como a su término las aprehensiones de los sentidos. Y también le corresponde percibir las intenciones de los sentidos, como cuando alguien ve que ve. Pues a esto no llega el sentido propio, el cual no conoce más que la forma de lo sensible por la que es alterado y en cuya alteración se consuma la visión, de la que se sigue otra alteración en el sentido común, que es el que percibe la visión misma[f].

3. *A la tercera hay que decir:* Así como una potencia surge del alma por otra potencia, como dijimos anteriormente (q.77 a.7), así también el alma es sujeto de una potencia por otra. En este sentido, imaginar y recordar son llamadas pasiones de la raíz sensorial.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aun cuando la acción del entendimiento se origine en los sentidos, sin embargo, en lo aprehendido por los sentidos, el entendimiento conoce muchas cosas que el sentido no puede percibir. Igualmente ocurre con la potencia estimativa, aunque en menor escala.

5. *A la quinta hay que decir:* Lo sublime que tienen las potencias cogitativa y memorativa en el hombre, no se debe a lo que es propio de la parte sensitiva, sino por cierta afinidad y proximidad a la razón universal que repercute sobre ellas. De este modo, no son facultades distintas, sino la misma, aunque más perfectas de lo que lo son en los otros animales.

6. *A la sexta hay que decir:* Agustín llama visión espiritual a la que se realiza por medio de las imágenes de los cuerpos estando los cuerpos ausentes. Por eso resulta claro que es común a todas las aprehensiones internas.

26. C.6 n.2 (16 I).

f. Aristóteles nunca incluye al sentido común en sus enumeraciones de los sentidos internos; más bien lo integra, a modo de un sexto sentido superior, en el conjunto de los sentidos externos. Su objeto propio serían los sensibles comunes, es decir, aquellos aspectos de la realidad sensible que dos o más sentidos externos perciben conjuntamente —aunque por razón distinta— por y en su sensible propio (movimiento y quietud, número, figura, extensión), y sus funciones son las de distinguir entre sí las diferentes cualidades sensibles —el color del sabor, etcétera—, unificarlos en su referencia a un mismo objeto —la manzana, por ejemplo—, fundamentando así lo que podemos llamar conciencia sensitiva (percepción sensorial de que vemos, oímos, gustamos, etc.). Avicena será quien por vez primera, de modo claro y terminante, integre al sentido común entre los sentidos internos, quien afirme que su objeto propio no son los sensibles comunes, sino las sensaciones de los sentidos externos (ver, oír, etc.), de lo que se derivan las funciones correspondientes, que son las ya establecidas por Aristóteles. Averroes, los averroístas medievales y S. Alberto Magno subscribirían la doctrina aristotélica. Tomás de Aquino se moverá en la dirección señalada por Avicena.—Una exposición comparada de la doctrina sobre el sentido común y sus relaciones con los sentidos externos y los otros sentidos internos en Aristóteles, Avicena, Averroes y Alberto Magno, en M. ÚBEDA PURKISS, *El «sensus communis» en la psicología aristotélica:* Salmanticensis 3 (1956) 30-67.

CUESTIÓN 79

Sobre las potencias intelectivas

Ahora hay que analizar lo referente a las potencias intelectivas. Esta cuestión plantea y exige respuesta a trece problemas:

1. El entendimiento, ¿es potencia del alma o es su esencia?—2. Si es potencia, ¿es o no es potencia pasiva?—3. Si es potencia pasiva, ¿hay o no hay que poner algún entendimiento agente?—4. ¿Es o no es algo del alma?—5. El entendimiento agente, ¿es o no es uno solo para todos?—6. La memoria, ¿está o no está en el entendimiento—7. ¿Es o no es una potencia distinta del entendimiento?—8. La razón, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?—9. La razón superior y la inferior, ¿son o no son potencias distintas?—10. La inteligencia, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?—11. El entendimiento especulativo y el práctico, ¿son o no son potencias distintas?—12. La sindéresis, ¿es o no es una potencia de la parte intelectiva?—13. La conciencia, ¿es o no es una potencia de la parte intelectiva? [a]

ARTÍCULO 1

El entendimiento, ¿es o no es una potencia del alma?

Supra q.54 a.3; q.77 a.1.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es una potencia del alma, sino que es su misma esencia:

1. Parece que el entendimiento es lo mismo que la mente. Pero la mente no es una potencia del alma, sino la esencia. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *Mente y espíritu no indican algo relativo, sino que ponen al descubierto la esencia.* Por lo tanto, el entendimiento es la misma esencia del alma.

2. Más aún. Los diversos géneros de las potencias del alma no se unen en una potencia, sino sólo en la esencia del alma. Lo apetitivo y lo intelectivo son diversos géneros de las potencias del alma, como se dice en II *De Anima*[2]. Ambas coinciden en la mente, porque Agustín, en X *De Trin.*[3], coloca la inteligencia y la voluntad en la mente. Por lo tanto, la mente y el entendimiento son la misma esencia del alma y no una de sus potencias.

3. Todavía más. Dice Gregorio en la homilía de la Ascensión[4]: *El hombre entiende como los ángeles.* Pero los ángeles son llamados *mentes* y *entendimientos.* Por lo tanto, la mente y el entendimiento del hombre no son alguna potencia del alma, sino la misma alma.

4. Por último. A una sustancia le corresponde ser intelectiva por ser inma-

1. C.2: ML 42,962. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (414a31): S. Th. lect.5 n.279. 3. C.11: ML 42,983. 4. *In Evang.* l.2 hom.29: ML 76,1214.

a. El orden y número de los artículos de esta cuestión responde tanto o más que al proceso lógico del tema propuesto, a los problemas y dificultades que las posiciones del agustinismo y averroísmo presentaban a la solución tomista. Si contra los averroístas razona la filiación aristotélica de su doctrina del conocimiento intelectivo, a los agustinianos les muestra su acatamiento a la autoridad del obispo de Hipona. No le contradice; busca, al contrario, en las sentencias de aquél un sentido que las acomode al pensamiento que el propio Sto. Tomás propugna. Aunque su interpretación de los textos agustinianos no es históricamente válida, se mantiene dentro de los modos exegéticos entonces habituales tanto para comentar los testimonios de los Santos Padres como de la misma Sagrada Escritura. No se conceptúen, pues, sus explicaciones como el resultado de una mera postura acomodaticia, sino como una búsqueda sincera de coincidencia en un fondo doctrinal común de interpretación de la fe, más allá de las diferencias verbales y conceptuales.—La mayoría de los temas aquí tratados se encuentran ya expuestos en las cuestiones disputadas *De veritate,* donde se puede percibir mejor la polémica suscitada por las soluciones tomistas.

terial. Pero el alma es inmaterial por su esencia. Por lo tanto, parece que el alma por su esencia es intelectiva.

En cambió, como consta en II *De Anima* [5], el Filósofo establece el principio *intelectivo* como potencia del alma.

Solución. *Hay que decir:* Siguiendo lo dicho (q.54 a.3; q.77 a.1), hay que afirmar que el entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser, ya que la proporción que hay entre potencia y operación es idéntica a la existente entre esencia y ser. Pero sólo en Dios entender es lo mismo que ser. Por eso, sólo en Dios el entendimiento es su esencia. En las demás criaturas intelectuales, el entendimiento es una potencia del que entiende [b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A veces, el *sentido* es tomado por la potencia. Otras veces por la misma alma sensitiva. Pues se llama alma sensitiva porque toma el nombre de su potencia principal, que es el sentido. Igualmente, el alma intelectiva es llamada a veces *entendimiento* como la más principal de las potencias. En el I *De Anima*[6] se dice que *el entendimiento es una determinada sustancia.* Igualmente, Agustín dice que la mente es *espíritu* o *esencia.*

2. *A la segunda hay que decir:* Lo apetitivo y lo intelectivo son diversos géneros de las potencias del alma en razón de la diversidad de sus objetos. Pero lo apetitivo, en parte coincide con lo intelectivo y en parte con lo sensitivo, según que obre por medio de un órgano corporal o sin él, pues el apetito es efecto de la aprehensión. En este sentido, Agustín[7] coloca la voluntad en la mente. El Filósofo[8], en la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* En el ángel no hay más facultad que la intelectiva y la voluntad que es consecuencia del entendimiento. Por eso, el ángel es llamado *mente* o *entendimiento,* ya que en esto consiste todo su poder. El alma tiene otras muchas facultades, como las sensitivas y las nutritivas. Por eso no hay paridad.

4. *A la cuarta hay que decir:* La misma inmaterialidad de la sustancia intelectual creada no es su entendimiento. Pero, a partir de dicha inmaterialidad le viene su capacidad para entender. Por eso no es necesario que el entendimiento sea la sustancia del alma, sino sólo una facultad o potencia.

ARTÍCULO 2

El entendimiento, ¿es o no es potencia pasiva?

In Sent. 1.3 a.14 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.10 a.6; q.16 a.1 ad 13; *De An.* 1.3 lect.7.9.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no es potencia pasiva:

1. Todo ser es pasivo por su materia y activo en razón de su forma. Pero la facultad intelectiva se deriva de la inmaterialidad de la sustancia del que entiende. Por lo tanto, parece que el entendimiento no es una potencia pasiva.

2. Más aún. La potencia intelectiva es incorruptible, como dijimos anteriormente (q.75 a.6). Pero, como se dice en III *De Anima*[9], *si el entendimiento es pasivo, es corruptible.* Por lo tanto, la potencia intelectiva no es pasiva.

3. Todavía más. Como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[10] y Aristóteles en III *De Anima* [11], *el agente es más noble*

5. ARISTÓTELES, l.c. nota 2. 6. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 408b18): S. Th. lect.10 n.163. 7. *De Trin.* 1.9 c.2: ML 42,962. 8. ARISTÓTELES, *De An.* 3, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 430a24): S. Th. lect.10 n.732. 10. C.16: ML 34,467.

b. Vuelve a la doctrina ya expuesta en q.77 a.1 y, en relación con los ángeles, en q.54 a.3, limitando aquí su argumentación a la prueba, a la vez filosófica y teológica, de la distinción fundamental entre el ser de Dios y el de la creatura: sólo en Dios se identifica el obrar con su ser, que se distinguen realmente en las creaturas. En términos más absolutos, todo en Dios es acto y perfección y unidad, mientras en las creaturas —aun los ángeles y el alma humana— se da composición de potencia y acto. De ahí la dependencia del entendimiento humano con respecto a su objeto, de que tratará en el artículo siguiente; lo que más adelante le sirve para argumentar contra las posiciones panteístas y emanatistas referentes al origen del hombre (q.90

que el paciente. Las potencias de la parte vegetativa son todas activas, y, sin embargo, son las más débiles entre las potencias del alma. Por lo tanto, con mayor razón las potencias intelectivas, que son las supremas, son todas activas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[12]: *Entender es un cierto padecer*[13].

Solución. *Hay que decir:* Se dice padecer en un triple sentido. 1) Uno, en sentido muy propio, esto es, cuando un sujeto es privado de algo que le compete por naturaleza o por tendencia. Ejemplo: cuando el agua pierde su frialdad por el calor. Cuando un hombre enferma o se entristece. 2) Dos, en sentido menos propio, cuando al sujeto se le quita algo tanto si le es como si no le es debido. Ejemplo: se dice que padece no sólo el que enferma, sino también el que sana; no sólo el que se entristece, sino también el que se alegra o el que experimenta una alteración o cualquier tipo de movimiento. 3) Tres, en sentido más general, por padecer se entiende el simple hecho de que un ser en potencia para algo adquiera aquello para lo que estaba en potencia, sin perder nada propio. En este sentido, todo ser que pasa de la potencia al acto, puede ser llamado paciente, incluso cuando alcanza una perfección. En este sentido es pasivo nuestro entendimiento.

Esto se demuestra de la siguiente manera. Como dijimos anteriormente (q.78 a.1), él entendimiento tiene una operación que recae sobre el ser en general. Por lo tanto, se puede deducir si el entendimiento está en acto o en potencia analizando su actitud con respecto al ser en general. Hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto de todo el ser. Este es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en quien preexiste de forma originaria y virtual todo el ser como en su causa primera. Por eso, el entendimiento divino no está en potencia, sino que es puro acto. Por su parte, ningún entendimiento creado puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser universal, ya que se requeriría que fuese infinito. Por eso, todo entendimiento creado, por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto.

La potencia está referida al acto de una doble manera. Hay una potencia que está siempre perfeccionada por su acto. Se trata de la materia de los cuerpos celestes, como dijimos (q.58 a.1). Hay otra potencia que no siempre está en acto, sino que pasa de la potencia al acto. Se trata de lo sometido a generación y corrupción. Por su parte, el entendimiento angélico está siempre en acto con respecto a lo inteligible, debido a su proximidad al primer entendimiento. Por su parte, el entendimiento humano, el último en el orden de los entendimientos y el más alejado de la perfección del entendimiento divino, está en potencia con respecto a lo inteligible, y, al principio, es *como una tablilla en la que nada hay escrito,* como dice el Filósofo en III *De Anima*[14]. Esto resulta evidente por el hecho de que en un principio estamos sólo en potencia para entender, y luego entendemos en acto. Así, pues, resulta evidente que nuestro entender es *un cierto padecer,* según el tercer sentido de pasión. Consecuentemente, el entendimiento es una potencia pasiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella objeción sería válida aplicándola al primer y segundo sentido de padecer, propios de la materia prima. Por su parte, el tercer sentido es propio de todo ser en potencia que pasa al acto.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[15] llaman *entendimiento pasivo* al apetito sensitivo en el que residen las pasiones del alma. En I *Ethic.*[16] también es llamado *racional por participación,* porque *obedece a la razón.* Otros[17] llaman entendimiento pasivo a la facultad cogitativa, llamada también *razón particular.* En ambos casos, *pasivo* puede ser tomado en los dos sentidos de padecer, por cuanto

11. ARISTÓTELES, l.c. nota 9. 12. ARISTÓTELES, c.4 n.9 (BK 429b24): S. Th. lect.9 n.720. 13. Para esta definición y la traducción, cf. lo anotado en n.2 a la q.56. *(N. del T.)* 14. ARISTÓTELES, l.c. nota 12. 15. Cf. TEMISTIO, *In De An.* 3 c.5 (CG 5 n.3, 101-105). 16. ARISTÓTELES, c.13 n.17 (BK 1102b25): S. Th. lect.20 n.239. 17. Cf. AVERROES, *In De An.* l.3 comm.20 (6.164C).

dicho entendimiento es acto de algún órgano corporal. Pero el entendimiento que está en potencia con respecto a lo inteligible, y que Aristóteles llama *entendimiento posible,* no es pasivo más que en el tercer sentido, ya que no es acto de ningún órgano corporal. Y, así, es incorruptible.

3. *A la tercera hay que decir:* El agente es más noble que el paciente si se refieren a lo mismo, pero no si acción y pasión están referidas a órdenes distintos. El entendimiento es una potencia pasiva con respecto a la totalidad del ser universal. La facultad vegetativa, por su parte, es activa en orden a un ser particular, esto es, al cuerpo que le está unido. Por eso, nada impide que la facultad pasiva sea superior a la activa.

ARTÍCULO 3

¿Hay o no hay que poner un entendimiento agente?

Supra q.54 a.4; *Cont. Gentes* 2,77; *De An.* l.3 lect.10; *De Spir. Creat.* a.9; *De Anima* a.4.

Objeciones por las que parece que no hay que poner un entendimiento agente:

1. La relación que hay entre los sentidos y lo sensible, es idéntica a la existente entre nuestro entendimiento y lo inteligible. Pero cuando el sentido está en potencia con respecto a lo sensible, no es admitido un sentido agente, sino sólo pasivo. Por lo tanto, como quiera que nuestro entendimiento está en potencia con respecto a lo inteligible, parece que no hay que admitir un entendimiento agente, sino sólo posible [19].

2. Más aún. Si se dice [20] que en el sentido hay algo activo, como la luz, se replica: La luz es necesaria para la visión en cuanto que hace que el medio sea luminoso en acto, pues es el color en cuanto tal el que motiva la luminosidad. Pero en la operación del entendimiento no se pone medio alguno que necesariamente esté en acto. Por lo tanto, no es necesario que haya un entendimiento agente.

3. Todavía más. La imagen del agente es recibida en el paciente según el modo de ser de este último. El entendimiento posible es una facultad inmaterial. Por lo tanto, es suficiente su inmaterialidad para que las formas sean recibidas en él de modo inmaterial. Pero una forma es inteligible en acto por el hecho de ser inmaterial. Por lo tanto, no hay necesidad de suponer un entendimiento agente que haga las especies inteligibles en acto [21].

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [22]*: Como ocurre en cualquier naturaleza, también en el alma hay algo por lo que ella puede hacerse todas las cosas y algo por lo que puede hacerlas todas.* Por lo tanto, hay que admitir un entendimiento agente.

Solución. *Hay que decir:* Platón opina que no hay necesidad alguna de un entendimiento agente que haga las cosas inteligibles en acto. Sino, quizás, para otorgar luz inteligible a quien entiende, como diremos más adelante (a.4 q.84 a.6). Pues Platón [23] sostenía que las formas de los seres naturales subsisten sin materia, y, consecuentemente, son inteligibles en cuanto tales, puesto que una cosa es inteligible en acto por el simple hecho de ser inmaterial. Así, las llamaba *especies* o *ideas,* de cuya participación afirmaba que se forma la materia corporal, de tal manera que los seres individuales quedan constituidos en sus propios géneros y especies. También nuestros entendimientos, a fin de poder conseguir el conocimiento de los géneros y especies de las cosas.

Pero, porque Aristóteles [24] no admite que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, y porque las formas que existen en la materia no son inteligibles en acto, se concluye que las naturalezas o las formas de las cosas sensibles que entendemos, no son inteligibles en acto. Pero nada pasa de la potencia al acto a no ser por medio de algún ser en acto, como el sentido está en acto por lo sensible en acto. Así, pues, era necesario admitir en el entendimiento una facultad

18. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 n.3 (BK 429a22): S. Th. lect.7 n.675. 19. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De An.* c.7 p.4.ª (2,207). 20. Opinión mantenida por los antiaristotélicos. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, l.c. nota 19. 21. Ib. 22. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 430a10): S. Th. lect.10 n.728. 23. Cf. supra q.6 a.4. 24. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 2, c.4 n.6 (BK 999b18): S. Th. l.3 lect.9 n.443-445.

que hiciera a las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies de sus condiciones materiales. Aquí radica la necesidad de admitir el entendimiento agente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo sensible está en acto fuera del alma, y, por tanto, no fue necesario admitir un sentido agente. Así resulta claro que todas las potencias nutritivas son activas; las sensitivas, pasivas; las intelectivas, en parte activas y en parte pasivas.

2. *A la segunda hay que decir:* Sobre la acción de la luz hay una doble opinión. Unos dicen que para ver es necesaria la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores. Y así como se necesita la luz para ver, se necesita el entendimiento agente para entender. Otros, en cambio, dicen que la luz es necesaria para la visión, pero no por el color, para hacerlo visible en acto, sino para que el medio se haga luminoso en acto, como dice el Comentarista en II *De Anima* [25]. Según esto, la semejanza que Aristóteles establece entre el entendimiento agente y la luz, hay que entenderla en el sentido de que, así como la luz es necesaria para ver, así también el entendimiento es necesario para entender, pero no por la misma razón.

3. *A la tercera hay que decir:* Supuesto el agente, bien puede suceder que su imagen sea recibida de distintas maneras en diversos sujetos por su diversa disposición. Pero si no preexiste el agente, es inútil la disposición del receptor. Lo inteligible en acto no es algo que exista en el orden de la realidad natural sensible, que no subsiste sin la materia. De este modo, la inmaterialidad del entendimiento posible no sería suficiente para entender si no actuase el entendimiento agente para hacerlo inteligible en acto por medio de las abstracciones.

ARTÍCULO 4

El entendimiento agente, ¿es o no es algo del alma?

In Sent. l.2 d.17 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 2,76.78; *Compend. Theol.* c.86; *De An.* l.3 lect.10; *De Spir. Creat.* a.10; *De Anima* a.5.

Objeciones, por las que parece que el entendimiento agente no es algo de nuestra alma [c]:

1. El efecto del entendimiento agente es el de iluminar para entender. Pero se hace por algo que es superior al alma, según aquello de Jn 1,9: *Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.* Por lo tanto, parece que el entendimiento agente no es algo del alma.

2. Más aún. El Filósofo, en el III *De Anima* [26], *atribuye al entendimiento agente que unas veces entienda y otras no entienda.* Pero nuestra alma no siempre entiende, sino que unas veces entiende y otras no. Por lo tanto, el entendimiento agente no es algo de nuestra alma.

3. Todavía más. El agente y el paciente son suficientes para obrar. Así, pues, si el entendimiento posible es algo de nuestra alma, virtud pasiva, y el entendimiento agente lo mismo, virtud activa, hay que concluir que el hombre podría entender cuando quisiera. Esto es falso. Por lo tanto, el entendimiento agente no es algo de nuestra alma.

4. Y también. El Filósofo, en el III *De Anima* [21], dice que el entendimiento agente es una *sustancia que tiene el ser en acto.* Nada está en acto y en potencia con respecto a lo mismo. Por lo tanto, si el entendimiento posible, que está en potencia con respecto a todo lo inteligi-

25. AVERROES, *Comm.* 67 (6², 84E). Véanse ib. las referencias sobre las distintas opiniones indicadas en este ad 2. 26. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 430a22): S. Th. lect.10 n.740. 27. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a13): S. Th. lect.10 n.728.

---

c. El clima teológico en que se desenvuelven todas las doctrinas expuestas en esta cuestión, y la referencia teológica que matiza sus argumentaciones —sin perder por ello nada de su fuerza racional filosófica—, se acentúan en el desarrollo de este artículo. Sto. Tomás se mantiene al mismo tiempo en un diálogo con la tradición filosófica y con la tradición patrística. Las referencias doctrinales inmediatas señalan tanto en dirección a Averroes y el averroísmo latino como a S. Agustín y el agustinismo medieval, tanto al entendimiento separado y único de aquéllos como al iluminismo de éstos y a las divisiones y funciones que atribuían al entendimiento y la razón.

ble, es algo de nuestra alma, parece imposible que el entendimiento agente sea algo de nuestra alma.

5. Por último. Si el entendimiento agente es algo de nuestra alma, es necesario que sea alguna potencia. Pues no es ni pasión ni hábito, ya que los hábitos y las pasiones no tienen razón de agentes con respecto a las pasiones del alma, sino que, más bien, la pasión es la acción misma de la potencia pasiva, y el hábito es resultado de los actos. Toda potencia dimana de la esencia del alma. Por lo tanto, habría que concluir que el entendimiento agente procede de la esencia del alma no estando en ella por participación de un entendimiento superior. Esto es incorrecto. Por lo tanto, el entendimiento agente no es algo de nuestra alma.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima: Es necesario que en el alma se den estas diferencias,* esto es, el entendimiento posible y el agente.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento agente del que habla el Filósofo es algo propio del alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que, por encima del alma intelectiva humana, es necesario colocar un entendimiento superior del que el alma recibe la facultad de entender. Pues todo lo que participa de algo, lo que es móvil y lo imperfecto exige, siempre con anterioridad, algo que tiene por esencia dicha realidad y que es inmóvil y perfecto. El alma humana es llamada intelectiva por participar de la facultad intelectual. Prueba de ello lo tenemos en que no toda ella es intelectiva, sino sólo en parte. Además, llega al conocimiento de la verdad con la argumentación, mediante el discurso y el movimiento. También tiene una inteligencia imperfecta, ya sea porque no llega a entenderlo todo, ya sea porque en lo que entiende pasa de la potencia al acto. Por lo tanto, es necesaria la existencia de un entendimiento más alto que ayude al alma a entender.

Algunos [28] sostuvieron que este entendimiento sustancialmente separado es el entendimiento agente, que, esclareciendo las imágenes, las hace inteligibles en acto. Pero, aun suponiendo que dicho entendimiento agente separado exista, siempre será necesario admitir en la misma alma humana una facultad participada de aquel entendimiento superior por la que haga a las cosas inteligibles en acto. Asimismo decían que en los otros seres naturales perfectos, además de las causas agentes universales, hay energías propias congénitas a cada uno de ellos, derivadas de los agentes universales. Pues no sólo el sol engendra al hombre, sino que en el hombre hay capacidad para engendrar al hombre, y esto mismo sucede en los demás animales perfectos. Entre los seres inferiores nada es más perfecto que el alma humana. Por lo tanto, es necesario decir que en ella hay una energía derivada del entendimiento superior, por la que es posible iluminar las imágenes.

Esto lo sabemos por experiencia, cuando observamos que las formas universales las abstraemos de sus condiciones particulares, y en esto consiste poner en acto lo inteligible. A un ser nunca le corresponde una acción si no es por algún principio formalmente presente en él, tal como dijimos anteriormente al hablar del entendimiento posible (q.76 a.1). Por lo tanto, es necesario que la energía que es principio de esta acción sea algo propio del alma. Así, Aristóteles [29] compara el entendimiento agente a la luz, que es algo que se recibe en el aire. Platón, como dice Temistio en el comentario III *De Anima* [30], comparó con el sol el entendimiento separado, que infunde su luz en nuestra alma.

Según los documentos de nuestra fe, el entendimiento separado es el mismo Dios, creador del alma, y el único en el que está la bienaventuranza, como se demostrará más adelante (q.90 a.3; 1-2 q.3 a.7). Por eso, de Él mismo participa el alma humana su luz intelectual, siguiendo aquello del Sal 4,7: *Señor, marcada está en nosotros la luz de tu rostro* [d].

28. Cf. ALEJANDRO AFRODISIO, *De Intellectu et Intellecto* (TH 76); AVERROES, *In De Anima* l.3 Comm.18 (6^2 161E); AVICENA, *De Anima* p.5.ª c.5 (25rb); *Metaphys.* tr.9 c.3 (104rb). 29. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.5 n.1 (BK 430a15): lect.10 n.728. 30. 5 (CG 5^3, 103.35).

d. Los Santos Padres, siguiendo una línea de desarrollo doctrinal establecida por el neoplatonismo, habían situado en Dios las ideas arquetípicas de Platón, que adquirían así carácter de

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella luz verdadera ilumina como causa universal, de la que la naturaleza humana participa cierta facultad especial, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* En aquel texto, el Filósofo no está hablando del entendimiento agente, sino del entendimiento en acto. Por eso había dicho antes[31]: *El entendimiento en acto es el mismo conocimiento de la realidad.* Y, si sus palabras están referidas al entendimiento agente, significaría que, el que unas veces entendamos y otras no, no proviene del entendimiento agente, sino del entendimiento que está en potencia.

3. *A la tercera hay que decir:* Si con respecto al entendimiento posible, el entendimiento agente fuera lo que es el objeto que actúa con respecto a la potencia sobre la que actúa, como para la vista es el objeto visible en acto, habría que concluir que todo lo entenderíamos inmediatamente, ya que es el entendimiento agente el que lo hace inteligible todo. Pero realmente no se comporta como objeto, sino como lo que pone en acto los objetos, para lo cual, además de la presencia del entendimiento agente, es necesaria la de las imágenes sensibles, juntamente con la buena disposición de las potencias sensitivas y su ejercicio en estas operaciones, porque el conocimiento de algo conduce al conocimiento de algo más, al igual que por medio de los términos se conocen las proposiciones, y por los primeros principios se conocen las conclusiones. Con respecto a todo esto, es indistinto que el entendimiento agente sea algo propio o ajeno del alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* El alma intelectiva es inmaterial en acto, pero está en potencia con respecto a determinadas especies de las cosas. Por su parte, las imágenes son representaciones actuales de ciertas naturalezas, pero son inmateriales en potencia. Por eso, nada impide que una y la misma alma, en cuanto inmaterial en acto, posea una facultad por la que hace en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos de las condiciones de la materia individual por medio de la abstracción, y que llamamos entendimiento agente. Y también que posea otra facultad receptiva de dichas especies, llamada entendimiento posible, en cuanto que está en potencia con respecto a dichas especies.

5. *A la quinta hay que decir:* Como quiera que la esencia del alma es inmaterial, nada impide que de la facultad participada del entendimiento supremo, y por la que realiza la abstracción de la materia, proceda de su esencia como proceden las demás potencias.

31. ARISTÓTELES, l.c. nota 26.

---

ejemplares en su acción creadora. También, aplicando conceptos platónicos y neoplatónicos, situaban en Dios la fuente de donde mana nuestro conocimiento. Para S. Agustín en concreto, la adquisición de la verdad se explica por una iluminación actual y directa de la verdad divina, increada y subsistente. Todas las luces creadas, y entre ellas la inteligencia humana, necesitan de Dios, Luz increada, Sol de los espíritus, para encenderse y brillar, en razón de que ninguna de ellas es en sí misma luz. En Dios «vivimos, nos movemos y existimos», según la expresión de S. Pablo (Act 17,28); también vemos o comprendemos por Él. Aunque en ocasiones su modo de expresarse pueda dar pie para ello, no ha de entenderse en sentido ontologista, al modo de Malebranche. Un cierto innatismo de las ideas, una presencia en nosotros antes de todo juicio de ciertas verdades absolutas y de razones eternas sí están expresas en el iluminismo de S. Agustín; ellas nos permiten juzgar con acierto de las cosas, explican la universalidad del conocer, que alcanza a todos los hombres, y posibilita la comunicación de los contenidos mentales entre los hombres.

Para Sto. Tomás —aparte el concurso ordinario de Dios en toda actividad de la creatura y, por tanto, también en la operación intelectiva—, la participación en la luz increada y en su fuerza iluminadora se encuentra ya inserta en la misma naturaleza racional del hombre en cuanto dotado del entendimiento agente. Es uno de los aspectos de su condición de imagen de Dios. En su doctrina sobre el conocimiento de los ángeles, en el conocimiento que corresponde a la acción de ciertos dones del Espíritu Santo y en la visión beatífica hay, en cambio, una mayor aproximación al iluminismo agustiniano. La discusión más pormenorizada con las teorías platónicas y agustinianas se desarrolla luego en la q.84.

ARTÍCULO 5

El entendimiento agente, ¿es o no es uno en todos?

In Sent. l.2 d.17 q.2 a.1; *Compend. Theol.* c.86; *De Spir. Creat.* a.10; *De Anima* a.5.

Objeciones por las que parece que el entendimiento agente es uno en todos:

1. Nada de lo que está separado del cuerpo se multiplica por la multiplicidad de los cuerpos. Pero, como se dice en el III *De Anima*[32], el entendimiento agente está *separado.* Por lo tanto, no se multiplica en muchos cuerpos humanos, sino que es uno en todos.

2. Más aún. El entendimiento agente hace el universal, que es uno en muchos. Pero lo que es causa de unidad, es mucho más uno. Por lo tanto, el entendimiento agente es uno en todos.

3. Todavía más. Todos los hombres coinciden en los primeros conceptos del entendimiento. Aceptarlos, lo hacen por el entendimiento agente. Por lo tanto, todos coinciden en un entendimiento agente.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[33]: *El entendimiento agente es como la luz.* Pero la luz no es la misma en las diversas cosas iluminadas. Por lo tanto, el entendimiento agente no es el mismo en todos los hombres.

Solución. *Hay que decir:* La solución se desprende de lo dicho (a.4), pues si el entendimiento agente no fuese algo del alma, sino que fuera una sustancia separada, el entendimiento agente sería el mismo en todos los hombres. Así lo entienden los que sostienen la unidad del entendimiento agente. Pero si el entendimiento agente es algo del alma, como una potencia propia suya, es necesario afirmar que hay tantos entendimientos agentes como almas, las cuales se multiplican al ritmo de la multiplicación de los hombres, como dijimos anteriormente (q.76 a.2). Pues no es posible que una potencia, numéricamente la misma, lo sea de diversas sustancias.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo demuestra que el entendimiento agente está separado por el hecho de que el posible también está separado, ya que, como él mismo dice, *el agente es más noble que el paciente.* Del entendimiento posible se dice que está separado porque no es acto de ningún órgano corporal. En este sentido se dice que el entendimiento agente está *separado,* no que sea una sustancia separada.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento agente causa el universal abstrayendo de la materia. Para eso no se requiere que sea uno en todos los que tienen entendimiento, sino que en todos haya una misma actitud con respecto a todo aquello de lo que se abstrae el universal, y con respecto a lo que el universal es uno. Esto es algo que corresponde al entendimiento agente en cuanto que es inmaterial.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los seres que son de la misma especie, tienen en común la acción que es consecuencia de su naturaleza específica y, por tanto, la potencia que es principio de esta acción, no que ésta sea numéricamente la misma en todos. Conocer los primeros conceptos inteligibles es una acción consecuente de la especie humana. Por eso es necesario que todos los hombres tengan en común la facultad que es principio de dicha acción; esta facultad es el entendimiento agente. Sin embargo, no es necesario que sea el mismo en todos numéricamente. Empero, sí es necesario que a todos se derive de un mismo principio. Así, la común posesión que tienen los hombres de los primeros conceptos inteligibles, demuestra la unidad del entendimiento separado que Platón compara con el sol, pero no la unidad del entendimiento agente, que Aristóteles compara a la luz.

ARTÍCULO 6

La memoria, ¿está o no está en la parte intelectiva del alma?

1.2 q.67 a.2; *In Sent.* l.1 d.3 q.4 a.1; l.3 d.26 q.1 a.5 ad 4; l.4 d.44 q.3 a.3 q.ª2 ad 4; d.50 q.1 a.2; *De Verit.* q.10 a.2; q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,74; *Quodl.* 12 q.9 a.1

Objeciones por las que parece que la memoria no está en la parte intelectiva del alma:

32. Ib. 33. Ib.

1. Agustín, en XII *De Trin.*[34], dice que a la parte superior del alma le corresponde aquello que *no es común a los hombres y a los animales.* Pero la memoria es común a los hombres y a los animales, pues en el mismo lugar dice que los animales *pueden sentir por los sentidos del cuerpo lo corporal y archivarlo en la memoria.* Por lo tanto, la memoria no pertenece a la parte intelectiva del alma.

2. Más aún. La memoria tiene por objeto lo pasado. Pero se llama pasado a algo en relación con un tiempo determinado. Así, pues, la memoria es la facultad cognoscitiva de algo sucedido en un determinado tiempo. Y esto significa conocer algo *aquí y ahora.* Pero esto no es propio del entendimiento, sino del sentido. Por lo tanto, la memoria no reside en la parte intelectiva, sino sólo en la parte sensitiva.

3. Todavía más. En la memoria se archivan las especies de las cosas que no son pensadas en acto. Pero no es posible que esto suceda en el entendimiento, porque el entendimiento se pone en acto al ser informado por la especie inteligible, pues el hecho de estar el entendimiento en acto es su mismo entender en acto. Así, el entendimiento entiende en acto todo aquello cuya representación la contiene en sí mismo. Por lo tanto, la memoria no se encuentra en la parte intelectiva.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[35]: *La memoria, la inteligencia y la voluntad son una mente.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que a la razón de memoria pertenezca el archivar las especies de las cosas que no se perciben en acto, lo primero que hay que analizar es si las especies inteligibles pueden ser archivadas así en el entendimiento. Avicena[36] sostuvo que esto era imposible. Decía que esto se daba en ciertas potencias de la parte sensitiva en cuanto que son actos de los órganos corporales, en los cuales pueden archivarse algunas especies de las cosas sin una percepción en acto. Pero en el entendimiento, que carece de órgano corporal, no existe nada a no ser inteligiblemente. Por eso es necesario que aquello cuya representación está en el entendimiento, sea entendido. Según él, tan pronto como alguien cesa de entender en acto algo, la representación de este algo deja de estar en el entendimiento. Si quiere entenderlo nuevamente, es necesario que recurra al entendimiento agente, que él lo tiene por una sustancia separada, para que la especie inteligible pase de él al entendimiento posible. Del habitual ejercicio de dirigirse al entendimiento agente, según él, se produce una cierta facilidad en el entendimiento posible para recurrir al entendimiento agente. Decía que esto era el hábito de la ciencia. Así, pues, según esta postura, nada se archiva en la parte intelectiva que no sea entendido en acto. Por eso no sitúa la memoria en la parte intelectiva.

Pero esta opinión contradice de forma clara lo dicho por Aristóteles. Pues, en III *De Anima*[37], dice: *El entendimiento posible, cuando se hace cada cosa singular según el modo de conocer, es llamado entendimiento en acto, y que esto es así cuando puede obrar por sí mismo. Pero incluso entonces de algún modo está en potencia, pero no como lo estaba antes de que aprendiera o descubriera.* Ahora bien, se dice que el entendimiento posible se hace cada una de las cosas en cuanto que recibe las especies de cada uno de los objetos. Por lo tanto, del hecho de recibir las especies inteligibles surge el que pueda obrar cuando quiera, aunque no obre siempre, porque también entonces de algún modo está en potencia, aunque de distinta manera que antes de entender, esto es, tal como el que tiene conocimiento habitual de algo está en potencia para considerarlo en acto.

Esta opinión contradice también la razón. Pues todo lo que se recibe en algo se recibe según el modo del receptor. El entendimiento es de una naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Por lo tanto, si la materia corporal retiene las formas que recibe no sólo mientras obra en acto por ellas, sino también después de cesar en su acción, con mucha mayor razón el entendimiento ha de recibir de modo más estable e inamovible las especies inteligibles, tanto si provienen de los objetos sensibles como si dimanan de un entendimiento supe-

34. C.2: ML 42,999. 35. C.11: ML 42,983. 36. *De An.* p.5.ª c.6 (26rb). 37. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 429b5): S. Th. lect.8 n.700.

rior. Así, pues, si por memoria entendemos tan sólo la facultad de archivar las especies, es necesario decir que la memoria está situada en la parte intelectiva.

En cambio, si a la razón de memoria pertenece el que su objeto sea lo pasado en cuanto tal, la memoria no estará situada en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva, que es la que percibe lo particular. Pues lo pasado, en cuanto tal, por expresar el ser sometido a un tiempo determinado, pertenece a una condición particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La memoria, en cuanto archivadora de las especies, no es común a los hombres y a los animales. Pues las especies no se archivan sólo en la parte sensitiva, sino más bien en el conjunto, ya que la facultad de recordar es acto de un órgano. Pero el entendimiento por su misma naturaleza archiva las especies sin la asistencia de ningún órgano corporal. Por eso el Filósofo en III *De Anima*[36] dice: *El alma es el lugar de las especies; no toda, sino el entendimiento.*

2. *A la segunda hay que decir:* La condición de pasado puede estar referida a lo siguiente: lo conocido y el acto de conocer. Los dos se encuentran simultáneamente en la parte sensitiva, capaz de la aprehensión de una realidad, al igual que es alterada por el objeto sensible presente. Por eso, el animal recuerda simultáneamente que ha sentido en el pasado y que ha sentido lo sensible pasado. Pero en lo que se refiere a la parte intelectiva, la condición de pasado le es accidental al objeto del entendimiento y no le afecta necesariamente. Pues el entendimiento entiende al hombre en cuanto hombre. Y al hombre en cuanto hombre le es accidental existir en el tiempo presente, pasado o futuro. En cambio, por parte del acto, la condición de pasado puede intervenir necesariamente en el entendimiento, al igual que en el sentido, en cuanto que el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o en aquel tiempo. Así, decimos que el hombre entiende ahora, ayer o mañana. Y esto no contradice su condición intelectual, puesto que entender, aunque sea algo particular, sin embargo, es un acto inmaterial, como dijimos al hablar del entendimiento (q.76 a.1). Y así, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo aunque sea singular, también entiende su propio entender, que es un acto singular, tanto si se da en el presente como en el pasado o en el futuro. Así, pues, el concepto de memoria se salva en el entendimiento en cuanto referido a lo pasado, ya que entiende que entendió anteriormente. Pero no en cuanto que entienda lo pasado tal y como sucedió concretamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Unas veces la especie inteligible está en el entendimiento sólo en potencia, y entonces se dice que el entendimiento está en potencia. Otras veces, completa al acto, y entonces se entiende en acto. Otras veces, está en un estado intermedio entre la potencia y el acto, y entonces se dice que el entendimiento está en hábito. Según este último modo es como el entendimiento archiva las especies, aun cuando no entienda en acto.

ARTÍCULO 7

La memoria intelectiva y el entendimiento, ¿son o no son potencias distintas?

Infra q.93 a.7 ad 3; *In Sent.* l.1 d.3 q.4 a.1; *De Verit.* q.10 a.3; *Cont. Gentes* 2,74.

Objeciones por las que parece que la memoria intelectiva y el entendimiento son potencias distintas[e]:

38. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 429a27): S. Th. lect.7 n.686.

e. S. Agustín distinguía con suficiente claridad la memoria sensible de la intelectiva. A veces se refiere a esta última con una significación universal, como potencia radical del alma, equivaliendo a mente; en ocasiones indicaría la misma naturaleza humana, el alma misma, sobre todo en cuanto empeñada en el conocimiento interior de sí. Cuando habla de la memoria intelectiva como facultad propia —principalmente al establecer la imagen interior de la Trinidad en el hombre— la distingue de la inteligencia y la voluntad. Esta trinidad de facultades superiores en el hombre —memoria, inteligencia y voluntad—, recogida por el Maestro de las Sentencias, pasaría a la tradición agustiniana medieval y se mantendría en épocas posteriores. Las fluctuaciones terminológicas y conceptuales de S. Agustín le dan pie aquí a Sto. Tomás, como tantas otras veces, para buscar una interpretación de los textos que los acomode a la propia sentencia que defiende.

1. Agustín en el X *De Trin.*[39] sitúa en la mente *la memoria, la inteligencia y la voluntad.* Pero es evidente que la memoria es una potencia distinta de la voluntad. Por lo tanto, igualmente es distinta del entendimiento.

2. Más aún. Una misma es la razón de distinción entre las potencias de la parte sensitiva y las de la parte intelectiva. Pero la memoria en la parte sensitiva es una potencia distinta del sentido, como dijimos anteriormente (q.78 a.4). Por lo tanto, la memoria de la parte intelectiva es una potencia distinta del entendimiento.

3. Todavía más. Según Agustín[40], la memoria, la inteligencia y la voluntad son iguales entre sí y surgen una de otra. Pero esto no sería posible si la memoria fuese la misma potencia que el entendimiento. Por lo tanto, no es la misma potencia.

En cambio, por naturaleza, la memoria es el depósito o el lugar archivador de las especies. Y esto mismo, el Filósofo, en III *De Anima*[41]*,* lo atribuye al entendimiento, como se dijo (a.6 ad 1). Por lo tanto, en la parte intelectiva la memoria no es una potencia distinta del entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* Como se dijo (q.77 a.3), las potencias del alma se distinguen por razón de la diversa formalidad de sus objetos, ya que la razón de ser de cada potencia consiste en su relación con aquello a lo que se aplica, y que es su objeto. También se dijo (q.59 a.4) que, si una potencia se refiere por naturaleza a un objeto considerado universalmente, dicha potencia no se diversifica por las diferencias particulares del objeto, como la potencia visiva, que considera su objeto atendiendo al color, no se diversifica por la diferencia entre blanco y negro. Ahora bien, el entendimiento considera su objeto bajo la razón universal del ser, ya que el entendimiento posible es *aquello por lo que el alma se hace todas las cosas.* Por eso, ninguna diversidad de los seres constituye la diferencia del entendimiento posible.

Sin embargo, la potencia del entendimiento agente se diversifica de la del entendimiento posible, porque con respecto a un mismo objeto, es necesario que sea distinto el principio que constituye la potencia activa, por la que el objeto está en acto, del principio de la potencia pasiva, que es movida por el objeto que ya está en acto. Así, la potencia activa se relaciona con su objeto como el ser en acto se relaciona con el ser en potencia. Y la potencia pasiva se relaciona con su objeto como el ser en potencia se relaciona con el ser en acto.

Así, pues, no puede haber ninguna diferencia de potencias en el entendimiento, a no ser la del entendimiento posible y el agente. Por eso, es evidente que la memoria no es una potencia distinta del entendimiento, pues propio de la naturaleza de la potencia pasiva es tanto el conservar como el recibir.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando en d.31 *Sent.* se diga que la memoria, la inteligencia y la voluntad son tres facultades, sin embargo, no es así lo que pensaba Agustín, el cual dice expresamente, en XIV *De Trin.*[42], que, *si la memoria, la inteligencia y la voluntad se conciben como presentes siempre en el alma, tanto si se piensa en ellas como si no, esto es algo que al parecer pertenece sólo a la memoria. En estos momentos estoy refiriéndome a la inteligencia por la que entendemos cuando pensamos y a la voluntad, amor o dilección que une a los hijos con los padres.* De este texto se desprende que Agustín no las considera como tres potencias del alma, sino que llama memoria a la retención habitual del alma, inteligencia al acto del entendimiento, voluntad al acto de la voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo pasado y lo presente pueden ser diferencias propias que diversifiquen las potencias sensitivas. Pero no las intelectivas por la razón dada (sol. d.7 ad 2).

3. *A la tercera hay que decir:* La inteligencia procede de la memoria como el acto del hábito. Y es en este sentido en el que se le compara, y no como una potencia a otra.

39. C.11: ML 42,983. 40. *De Trin.* l.10 c.11: ML 42,983. 41. ARISTÓTELES c.4 n.4 (BK 429a27): S. Th. lect.7 n.686. 42. C.7: ML 42,1043.

ARTÍCULO 8

La razón, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?

In Sent. l.3 d.35 q.2 a.2 q.ª1; *De Verit.* q.15 a.1.

Objeciones por las que parece que la razón es una potencia distinta del entendimiento: *De Spiritu et Anima*[43] se dice: *Cuando, partiendo de lo inferior, queremos llegar a lo superior, lo primero con lo que nos encontramos es el sentido, después la imaginación, luego la razón y, por último, el entendimiento.* Por lo tanto, la razón es una potencia distinta del entendimiento, como la imaginación lo es de la razón.

2. Más aún. Boecio, en el libro *De Consol.*[44], dice que el entendimiento se relaciona con la razón como la eternidad con el tiempo. Pero no es propio de una misma facultad estar en el tiempo y en la eternidad. Por lo tanto, la razón y el entendimiento no son la misma potencia.

3. Todavía más. El hombre tiene de común con los ángeles el entendimiento. Con los animales, el sentido. Pero la razón, propia del hombre y por la que es llamado animal racional, es una potencia distinta del sentido. Por lo tanto, y por lo mismo, es distinta del entendimiento, que propiamente les corresponde a los ángeles, por lo que son llamados intelectuales.

En cambio está lo que dice Agustín en III *Super Gen. ad Hit.*[45]: *aquello por lo que el hombre aventaja a los animales irracionales es la razón, o mente, o inteligencia o como cualquiera lo quiera llamar.* Por lo tanto, la razón, el entendimiento y la mente son una sola potencia[f].

Solución. *Hay que decir:* En el hombre la razón y el entendimiento no pueden ser potencias distintas. Esto resulta claro si se analizan sus respectivos actos. Pues entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible. En cambio, raciocinar es pasar de un concepto a otro para conocer la verdad inteligible. De este modo, los ángeles, que por naturaleza poseen el perfecto conocimiento de la verdad inteligible, no tienen necesidad de pasar de uno a otro, sino que aprehenden la verdad de las cosas de forma directa y sin proceso analítico, como dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[46] Los hombres, en cambio, y como dice él mismo[47], llegan a la verdad inteligible pasando de un concepto a otro. Por eso son llamados racionales. Por lo tanto, es evidente que el raciocinar con respecto al entender es como el

43. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), c.11: ML 40,780. 44. L.4, prosa 6: ML 63,818. 45. C.20: ML 34,292. 46. § 2: MG 3,868: S. Th. lect.2. 47. Ib.

---

f. Mens, ratio, intellectus, intelligentia eran términos cuya significación precisa no siempre resultaba clara tanto en la tradición agustiniana como en la tradición filosófica. *Nous* en Aristóteles tanto indica el alma intelectiva como la facultad propia de entender. Igual ocurre con *mens* en S. Agustín: en ocasiones es sinónimo de razón o inteligencia; pero de modo preferente designa la condición intelectiva del alma humana, su propia esencia. *Intelligentia* en S. Agustín indicaría lo más eminente de la *mens,* equivale en ocasiones a *intellectus,* y es distinta de *ratio. Intellectus* señalaría aquella facultad de la mente que de modo directo recibe la iluminación divina; mientras que *ratio* se refiere al movimiento del alma o mente por el que discernimos u ordenamos. No obstante, las fluctuaciones terminológicas y conceptuales a este respecto son frecuentes en S. Agustín. Sin olvidar tampoco la identidad real que parece afirmar siempre entre el alma y las potencias superiores (sobre el sentido de estos términos y, en general, para toda la teoría agustiniana del conocimiento, cf. M. M. CAMPELO, *Conocer y pensar: Introducción a la noética agustiniana* [Valladolid 1981]). En algunas ocasiones llama *intellectus* al acto de la razón u operación de entender. Sentido este último que, por el contrario, tenía *intelligentia* en la tradición filosófica. En relación con ello se denominaban (cf. a.10) inteligencias a las sustancias astrales separadas, por cuanto siempre se hallan en acto de entender. Aunque también se las llamaba entendimientos o mentes. Igual denominación se les daba en ocasiones a los ángeles en la teología católica.—La distinción agustiniana de funciones entre la inteligencia y la razón le sirve a Sto. Tomás aquí para determinar el modo propio y connatural del conocimiento intelectivo humano, que es predominantemente discursivo, contrapuesto al conocimiento intuitivo de los ángeles. Partimos de la inteligencia o aprehensión de los primeros principios, que se produce de inmediato —*intellectus ut intellectus*—, y por vía de juicio y raciocinio —*intellectus ut ratio*— progresamos en nuestro conocimiento. Sin que sea necesario por eso establecer como facultades distintas a la inteligencia y a la razón.

moverse con respecto al reposar o como el adquirir con respecto al poseer. Lo primero es propio del ser imperfecto; lo segundo, del perfecto. Y porque el movimiento siempre parte de lo inmóvil y acaba en el reposo, se sigue que el raciocinio humano, por seguir un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente, que son los primeros principios, para volver luego, a través de un juicio, a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios.

Es evidente que el reposo y el movimiento no se reducen a potencias diversas, sino a una y la misma, incluso en las cosas naturales, porque por la misma naturaleza algo se mueve hacia un lugar y reposa en él. Por lo tanto, con mucha mayor razón, por una misma potencia entendemos y raciocinamos. Y así resulta evidente que el entendimiento y la razón en el hombre son una misma potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella enumeración se hace atendiendo al orden de los actos y no en razón de la distinción de potencias. Además, aquel libro no goza de una gran autoridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Se deduce de lo dicho (sol.), pues la eternidad se relaciona con el tiempo como lo inmóvil con lo móvil. Así, Boecio comparó el entendimiento con la eternidad y la razón con el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* Los otros animales son de tal manera inferiores al hombre, que no pueden llegar al conocimiento de la verdad que investiga la razón. En cambio, el hombre, si bien imperfectamente, llega al conocimiento de la verdad inteligible, conocida por los ángeles. Por eso, la potencia cognoscitiva de los ángeles no es de un género distinto del de la potencia cognoscitiva de la razón, sino que se compara con ella como lo perfecto con lo imperfecto.

ARTÍCULO 9

La razón superior y la inferior, ¿son o no son potencias diversas?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.2; *De Verit.* q.15 a.2.

Objeciones por las que parece que la razón superior y la inferior son potencias diversas[g]:

1. Agustín, en XII *De Trin.*[48], dice que la imagen de la Trinidad está en la parte superior de la razón, no en la inferior. Pero las partes del alma son sus mismas potencias. Por lo tanto, la razón superior y la inferior son dos potencias.

2. Más aún. Nada tiene su origen en sí mismo. Pero la razón inferior surge de la superior, por la que es regulada y dirigida. Por ello, la razón superior es una potencia distinta de la inferior.

3. Todavía más. El Filósofo, en VI *Ethic.*[49], dice: *Lo científico* del alma, por lo que el alma conoce lo necesario, es principio y parte del alma distinto de *la facultad de opinar y raciocinar,* por la que conoce lo contingente. Esto lo fundamenta en el hecho de que *lo que tiene género diverso está ordenado a partes del alma de género distinto.* Lo contingente y lo necesario son genéricamente distintos, como lo corruptible y lo incorruptible. Como quiera que lo necesario y lo eterno son lo mismo, al igual que lo temporal y lo contingente, parece que el Filósofo llama *científico* a la parte superior de la razón, que, según Agustín, *intenta considerar y consultar lo eterno.* Y lo que el Filósofo llama *facultad de raciocinar o de opinar,* es la razón inferior, que, según Agustín, *intenta orientar lo temporal.* Por lo tanto, la razón superior y la inferior son distintas potencias del alma.

4. Por último. Dice el Damasceno[50]:

48. C.4: ML 42,1000. 49. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 1139a6): S. Th. lect.1 n.1115. 50. *De Fide Orth.* l.2 c.22: MG 94,941.

g. La distinción que establece S. Agustín en el *De Trinitate* entre *razón superior* y *razón inferior* es equivalente a la que en otros lugares establece entre la inteligencia y la razón. La razón inferior se ocupa de las cosas sensibles y corpóreas, de las verdades temporales; es el sujeto de la *ciencia.* La razón superior se aplica, en cambio, a las realidades superiores, a la verdad intemporal, al mundo inteligible; sobre ella recae inmediatamente la iluminación de Dios y en ella se asienta la *sabiduría.* Sto. Tomás las equipara a los hábitos de ciencia y sabiduría y a sus respectivos procesos inductivo o ascendente —*via inventionis*— y deductivo o descendente —*via iudicii.*

La opinión se forma a partir de la imaginación. De ahí que la mente, al discernir sobre si una opinión es verdadera o falsa, juzga la verdad. Por eso la palabra mente viene de medir. Así, pues, el entendimiento versa sobre lo que ya ha sido juzgado y discernido. De ahí que la facultad de opinar, que es la razón inferior, sea distinta de la mente y del entendimiento, que son identificables con la razón superior.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *De Trin.*[51]: *La razón superior y la inferior no se distinguen más que por sus funciones.* Por lo tanto, no son dos potencias.

Solución. *Hay que decir:* La razón superior y la inferior, tal como son entendidas por Agustín, de ninguna manera pueden ser dos potencias del alma. Pues afirma que la razón superior *intenta considerar y consultar lo eterno.* E intenta considerarlo en la medida en que lo contempla en sí misma. Intenta consultarlo en la medida en que de ello toma normas para su obrar. La razón inferior la entiende como la que *intenta considerar y consultar lo temporal.* Pero lo temporal y lo eterno, con respecto a nuestro entendimiento, implican realidades subordinadas entre sí, de modo que unas sirvan de medio para conocer las otras. Pues por un proceso de búsqueda, a través de lo temporal llegamos al conocimiento de lo eterno, según aquello del Apóstol en Rom 1,20: *Lo invisible de Dios se ha hecho perceptible a través del conocimiento de lo creado.* Por un proceso deductivo juzgamos lo temporal por lo eterno ya conocido, disponiéndolo según las normas eternas.

Puede suceder que el medio y aquello a que por él se llega, pertenezcan a diversos hábitos, como los primeros principios indemostrables pertenecen al hábito del entendimiento; y las conclusiones deducidas, al hábito de la ciencia. De este modo, de los principios de la geometría se deducen conclusiones que son aplicables a otra ciencia, como la perspectiva. Pero el medio y el término pertenecen a la misma potencia racional, ya que el acto de la razón es como un movimiento que va de uno a otro, y uno mismo es el móvil que atravesando el medio llega al final. Por eso la razón superior y la inferior son una misma potencia racional. Pero, según Agustín, se distinguen por el ejercicio de sus actos y por los diversos hábitos, pues a la razón superior se le atribuye la sabiduría; en cambio, a la inferior, la ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cualquier parte de la división puede ser llamada parte. Por lo tanto, tanto la razón superior como la inferior son llamadas partes en cuanto que se dividen por sus funciones, no porque sean potencias diversas.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la razón inferior surge de la superior y que es regulada por ella, en cuanto que los principios de los que se sirve, se deducen y están regidos por los principios de la razón superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo *científico,* de lo que está hablando el Filósofo, no es lo mismo que la razón superior, pues incluso en las cosas temporales, objeto de las ciencias naturales y de las matemáticas, hay nociones necesarias. La facultad para *opinar* y *raciocinar,* ni tan siquiera llega a ser razón inferior, porque sólo se centra en lo contingente.

Sin embargo, no por eso hay que afirmar absolutamente que la potencia por la que el entendimiento conoce lo necesario, es distinta de aquella por la que se conoce lo contingente, porque tanto lo necesario como lo contingente caen bajo una misma consideración objetiva, esto es, en cuanto ser y verdadero. Por lo tanto, conoce con perfección lo necesario, que existe perfectamente en la verdad, ya que llega hasta su esencia y por ella pone al descubierto sus propios accidentes. En cambio, conoce imperfectamente lo contingente, por el hecho de que posee un ser y una verdad imperfectas. Ahora bien, lo perfecto y lo imperfecto en acto no diversifican la potencia, sino que diversifican los actos en lo que se refiere al modo de obrar; y, consecuentemente, los principios de los actos y los mismos hábitos. Por eso el Filósofo estableció dos partes en el alma, la científica y la de raciocinio, no porque sean dos potencias, sino porque se distinguen por su diversa capacidad para recibir distintos hábitos cuya diversidad intentaba indagar. Pues lo contingente y lo necesa-

51. C.4: ML 42,1000.

rio, aunque difieran por sus propios géneros, sin embargo, coinciden en la noción común de ser, objeto del entendimiento, con la que se relacionan de distinta manera, como lo perfecto y lo imperfecto.

4. *A la cuarta hay que decir:* La distinción del Damasceno va referida a la diversidad de actos, no a la de potencias. Pues *opinión* significa el acto del entendimiento que se inclina por uno de los miembros de la contradicción con temor de que el otro sea verdadero. *Juzgar* o *medir* es el acto del entendimiento por el que aplica los principios ciertos al análisis de las cuestiones. De ahí se toma el nombre de *mente. Entender* es adherirse a lo juzgado aprobándolo.

ARTÍCULO 10

La inteligencia, ¿es o no es una potencia distinta del entendimiento?

Objeciones por las que parece que la inteligencia es una potencia distinta de la del entendimiento:

1. En el libro *De Spiritu et Anima* [52] se dice: *Cuando a partir de lo inferior queremos subir a lo superior, lo primero que encontramos es el sentido, luego la imaginación, después la razón, más tarde el entendimiento, y, por último, la inteligencia.* Pero la imaginación y el sentido son diversas potencias. Por lo tanto, también lo son el entendimiento y la inteligencia.

2. Más aún. Boecio, en el V *De Consol.* [53], dice: *El sentido, la imaginación, la razón y la inteligencia analizan de distinta manera al hombre.* Pero el entendimiento es la misma potencia que la razón. Por lo tanto, parece que la inteligencia sea una potencia distinta del entendimiento, como la razón lo es de la imaginación y del sentido.

3. Todavía más. Como se dice en el II *De anima* [54], *los actos son anteriores a las potencias.* Pero la inteligencia es un acto distinto de los demás actos atribuidos al entendimiento. Dice el Damasceno [55]: *El primer movimiento de conocer se llama inteligencia, que, aplicada a algo, recibe el nombre de intención. Si permanece y configura al alma en conformidad con lo que entiende, se llama pensamiento. Cuando éste permanece en algo examinándose y juzgándose a sí mismo, se llama fronesis (esto es, sabiduría). El ejercicio de la fronesis produce el conocimiento, esto es, el lenguaje interior coordinado, del que procede el lenguaje externo hablado, según dicen.* Por lo tanto, parece que la inteligencia es una potencia especial.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [56]: *La inteligencia tiene por objeto las realidades indivisibles en las que no hay nada falso.* Pero este conocimiento pertenece al entendimiento. Por lo tanto, la inteligencia no es una potencia al margen del entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* La palabra *inteligencia* propiamente significa el acto del entendimiento consistente en entender. No obstante, en algunos libros traducidos del árabe [57], se llama *inteligencias* a las sustancias separadas que nosotros llamamos *ángeles.* Tal vez esto es así porque dichas sustancias siempre entienden en acto. En algunas traducciones del griego [58], son llamados *entendimientos* o *mentes* [h]. Por lo tanto, la inteligencia no

52. Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), c.11: ML 40,780. 53. Prosa 4: ML 63,849. 54. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 415a16): S. Th. lect. 6 n.304. 55. *De Fide Orth.* l.2 c.22: MG 94,941. 56. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 430a26): S. Th. lect.11 n.746. 57. Cf. AVICENA, *Metaphys.* tr.10 c.1 (107va); AVERROES, *Destruct. Destruct.* disp.16 (9.122F). 58. Cf. q.54 a.3 ad 1. Referido en concreto a Dionisio.

---

h. En la astronomía griega establecida en el s. IV a.C. por Eudoxio de Cnido y Calipo de Cízico, se concebía al mundo celeste como una serie de esferas astrales concéntricas alrededor de la tierra. En el s. II d.C. Tolomeo daría forma definitiva a ese sistema geocéntrico en su *Megale Syntaxis,* que a través de su versión árabe, a la que se denominó *Almagesto,* y posterior versión latina, dominaría hasta el s. XVI. Aristóteles —que depende de Eudoxio y Calipo— consideraba a esas esferas constituidas de una materia sutil e incorruptible, animadas y movidas por formas inteligentes. Unida a elementos neoplatónicos, emanatistas e iluministas, y vinculada a los cálculos astrológicos, esta doctrina seguiría presente en la filosofía posterior, con desarrollos notables en autores como Avicena y Maimónides, de tanta repercusión en el s. XIII. La existencia de tales sustancias o inteligencias astrales, su naturaleza y su función de motores de los

se distingue del entendimiento como una potencia de otra, sino como el acto se distingue de la potencia. Esta misma distinción se puede encontrar en los filósofos[59], los cuales, a veces, mencionan cuatro entendimientos: *El agente, el posible, el habitual y el consumado.* De éstos, el *agente* y el *posible* son potencias distintas, ya que, como en todas las cosas, la potencia activa es distinta de la potencia pasiva. Por su parte, los otros tres, se distinguen en conformidad con el entendimiento posible en sus tres estados: En potencia, y entonces es llamado entendimiento posible; en acto primero, es la ciencia, y entonces es llamado entendimiento habitual; otras, en acto segundo, es el pensar, y por eso es llamado entendimiento en acto o entendimiento consumado.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se acepta aquel argumento de autoridad, por inteligencia se entiende el acto del entendimiento. En este sentido se contrapone al entendimiento como el acto a la potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Boecio toma por inteligencia el acto del entendimiento, superior al acto de la razón Por eso, allí mismo dice: *La razón es una propiedad exclusiva del género humano, como la inteligencia lo es solamente del divino.* Pues propio de Dios es entenderlo todo sin análisis.

3. *A la tercera hay que decir:* Todos aquellos actos que enumera el Damasceno, son de una sola potencia, la intelectiva; ésta primeramente se limita a la simple aprehensión de algo. Este acto es llamado *inteligencia.* En segundo lugar, lo que aprehende lo orienta hacia el conocimiento o acción de otra cosa. Este acto es llamado *intención.* Mientras persiste en la investigación de lo propuesto, es llamado *pensamiento.* Al examinar lo pensado relacionándolo con nociones ciertas, es llamado *saber* o *conocer,* esto es, *fronesis* o *sabiduría,* pues a la sabiduría le corresponde juzgar, como se dice en I *Metaphys.*[60] Cuando ya posee algo como cierto, esto es, comprobado, piensa cómo puede comunicarlo a los demás. Esto es lo que constituye la disposición del *lenguaje interior,* de la que procede el *lenguaje hablado exterior.* No toda diferencia de actos origina potencias diversas, sino sólo aquellas que no se pueden reducir a un mismo principio, como dijimos anteriormente (q.78 a.4).

ARTÍCULO 11

El entendimiento especulativo y el práctico, ¿son o no son potencias diversas?

In Sent. l.3 d.23 q.2 a.3 q.ª2; *De Verit.* q.3 a.3; *De An.* l.3 lect.15; *In Ethic.* l.6 lect.2.

Objeciones por las que parece que el entendimiento especulativo y el práctico son potencias diversas:

1. Como consta en II *De Anima*[61], la fuerza aprehensiva y la motriz pertenecen a diversos géneros de potencias. Pero el entendimiento especulativo es sólo aprehensivo, mientras que el práctico mueve. Por lo tanto, son potencias diversas.

2. Más aún. La diversa formalidad de objeto, diversifica la potencia. Pero el objeto del entendimiento especulativo es lo verdadero, y el objeto del práctico es lo bueno, que son formalidades distintas. Por lo tanto, el entendimiento especulativo y el práctico son potencias diversas.

3. Todavía más. En la parte intelectiva, el entendimiento práctico con respecto al especulativo, es lo que en la parte sensitiva es la estimativa con respecto a la imaginativa. Pero la estimativa y la imaginativa son potencias distintas, como dijimos anteriormente (q.78 a.4). Por lo tanto, también lo son el entendimiento especulativo y el práctico.

59. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.54 (BO 35,449). 60. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 982a18): S. Th. lect.2 n.41. 61. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279.

---

cielos fue desde muy pronto problema que preocupó a los pensadores cristianos, tanto en sí mismo como en su vinculación con la cosmogonía bíblica y con la doctrina de los ángeles. En Sto. Tomás el tema se halla presente tanto en sus comentarios a los libros de física, cosmología y metafísica aristotélicos como en las obras teológicas (cf. F. FERNÁNDEZ DE VIANA, *Motores de cuerpos celestes y ángeles en Sto. Tomás de Aquino:* Estudios Filosóficos 8 [1959] 359-382).

En cambio está lo que dice III *De Anima*[62]*: El entendimiento especulativo se hace práctico por extensión.* Pero una potencia no se transforma en otra. Por lo tanto, el entendimiento especulativo y el práctico no son potencias diversas.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento práctico y el especulativo no son potencias diversas. El porqué de esto radica en que, como se dijo (q.77 a.3), lo que es accidental con respecto a la formalidad del objeto a la que está referida una potencia, no diversifica dicha potencia. Ejemplo: es accidental al color el que su sujeto sea un hombre, o grande o pequeño. Pues una misma potencia visiva lo aprehende. Es accidental también en el objeto percibido por el entendimiento, el que esté ordenado a la acción. En esto difieren el entendimiento especulativo y el práctico, ya que el entendimiento especulativo no ordena lo que percibe a la acción, sino a la consideración de la verdad. Por su parte, el práctico ordena lo aprehendido a la acción. Esto es lo que indica el Filósofo en III *De Anima*[63] al decir que *el entendimiento especulativo difiere del práctico en el fin.* Por eso, ambos reciben su nombre del fin: uno, especulativo; otro, práctico, esto es, operativo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* el entendimiento práctico mueve, no porque ejecute el movimiento, sino porque dirige hacia el movimiento. Esto le compete por el modo de su aprehensión.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo verdadero y lo bueno se implican mutuamente, pues lo verdadero es un cierto bien. De no ser así, no sería deseable. Y, lo bueno es verdadero, porque, de otro modo, no sería inteligible. Por lo tanto, así como lo verdadero puede ser objeto del apetito bajo el concepto de bueno, como sucede cuando alguien desea conocer la verdad, así también lo bueno es aplicable a la acción bajo el aspecto de verdadero, que es el objeto del entendimiento práctico. Pues el entendimiento práctico conoce la verdad, como la conoce también el especulativo, pero ordena a la acción la verdad conocida.

3. *A la tercera hay que decir:* Muchas diferencias diversifican las potencias sensitivas, que no diversifican las potencias intelectivas, como se dijo anteriormente (q.77 a.3 ad 4).

ARTÍCULO 12

La sindéresis, ¿es o no es una potencia especial distinta de las demás?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.3; *De Verit.* q.16 a.1.

Objeciones por las que parece que la sindéresis es una potencia especial distinta de las demás:

1. Los miembros de una división, parecen ser del mismo género. Pero en la Glosa a *Ezequiel* 1,6, Jerónimo[64] distingue la *sindéresis* del apetito irascible, el concupiscible y el racional dentro de la división de las potencias. Por lo tanto, la *sindéresis* es una determinada potencia.

2. Más aún. Los opuestos son del mismo género. Pero la *sindéresis* parece oponerse a la sensualidad, porque la *sindéresis* tiende siempre al bien; la sensualidad, al mal. Por eso es simbolizada por la serpiente, como nos consta por Agustín en XII *De Trin.*[65] Por lo tanto, parece que la *sindéresis* es una potencia, como lo es la sensualidad.

3. Todavía más. Agustín, en el libro *De libero arbitrio*[66]*,* dice que en la facultad natural de juzgar hay ciertas reglas y gérmenes de virtudes verdaderos e invariables, que llamamos *sindéresis.* Por lo tanto, como quiera que las reglas invariables que nos rigen en nuestros juicios son propias de la parte superior de la razón, como dice Agustín en XII *De Trin.*[57], parece que la *sindéresis* es lo mismo que la razón. Por lo tanto, es una determinada potencia.

En cambio, según el Filósofo[68], *las potencias racionales están referidas a objetos opuestos.* La *sindéresis* no está referida a objetos opuestos, sino que tiende simplemente al bien. Por lo tanto, la *sindére-*

62. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 433a14): S. Th. lect.15 n.820. 63. Ib. 64. S. JERÓNIMO, *en Ezech.* 1.1: ML 25,22; cf. *Glossa ordin.* (4,210E). 65. C.12.13: ML 42,1007. 1009. 66. L.2 c.10: ML 32,1256. 67. C.2: ML 42,999. 68. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S. Th. lect.2 n.1789.

sis no es una potencia. Si fuese potencia, sería necesario que fuera una potencia racional, ya que no la encontramos en los animales.

Solución. *Hay que decir:* La *sindéresis* no es una potencia, sino un hábito. Aunque algunos[69] hayan afirmado que es una potencia superior a la razón, y otros[70] hayan afirmado que es la misma razón, considerándola no como razón, sino como naturaleza. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como dijimos anteriormente (a.8), el raciocinio del hombre, al ser una especie de movimiento, parte de la intelección de ciertas verdades evidentes por naturaleza, y, sin necesidad de investigación racional, termina en otro conocimiento, puesto que juzgamos según los principios conocidos en sí mismos y por naturaleza, sobre las verdades que hemos descubierto por medio del razonamiento. Hay que hacer constar también que tal como la razón especulativa analiza lo especulativo, la razón práctica así lo hace sobre lo operativo. Por lo tanto, es necesario que estemos dotados naturalmente de principios tanto especulativos como prácticos.

Los primeros principios especulativos infundidos en nosotros naturalmente, no pertenecen a ninguna potencia especial, sino a cierto hábito especial llamado *entendimiento de los principios,* como aparece claramente en VI *Ethic.*[71] Por lo tanto, tampoco los principios prácticos infundidos en nosotros por naturaleza pertenecen a una potencia especial, sino a un hábito especial natural llamado *sindéresis.* Por eso, se dice que la *sindéresis* impulsa al bien y censura el mal en cuanto que por los primeros principios procedemos a la investigación, y, por ellos, juzgamos lo averiguado. Por lo tanto, resulta evidente que la *sindéresis* no es una potencia, sino un hábito natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La división que hace Jerónimo responde a la diversidad de actos y no a la de potencias. Diversos actos suelen ser resultado de una sola potencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Igualmente, la oposición entre sensualidad y *sindéresis* responde a la oposición de sus actos, no oponiéndose como especies diversas de un mismo género.

3. *A la tercera hay que decir:* Dichas razones invariables son los primeros principios operativos, en los que no cabe el error. Son atribuidos a la razón como potencia, y a la *sindéresis* como hábito. De ahí que, por ambas, esto es, por la razón y por la *sindéresis,* juzgamos naturalmente.

ARTÍCULO 13

La conciencia, ¿es o no es una determinada potencia?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.4; *De Verit.* q.17 a.1.

Objeciones por las que parece que la conciencia es una determinada potencia:

1. Orígenes[72] dice que la conciencia es un espíritu corrector y pedagogo asociado al alma por el que se aparta del mal y se adhiere al bien. Pero en el alma, el espíritu designa una potencia, que puede ser la mente, según aquello de Ef 4,23: *Renovaos en el espíritu de vuestra mente;* o puede ser la misma imaginación, y por eso la visión imaginaria es llamada espiritual, como hace Agustín en XII *Super Gen. ad, litt.*[73] Por lo tanto, la conciencia es una determinada potencia.

2. Más aún. Nada es sujeto del pecado, a no ser la potencia del alma. Pero la conciencia es sujeto del pecado, pues se dice en Tit 1,15 de algunos: *Su mente y su conciencia están manchadas.* Por lo tanto, parece que la conciencia es una potencia.

3. Todavía más. Es necesario que la conciencia sea acto, hábito o potencia. Pero no es acto, porque no siempre estaría en el hombre. Tampoco es hábito, porque no se tendría una, sino muchas conciencias, ya que son muchos los hábitos cognoscitivos por los que nos ordenamos a la acción. Por lo tanto, la conciencia es una potencia.

En cambio se puede prescindir de la conciencia, pero no de una potencia. Por

69. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea,* l.2 tr.12 c.1 (fol.65vb). 70. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2, n.418 (QR 2,493). 71. ARISTÓTELES, c.6 n.2 (BK 1141a7). 72. *In Rom.* l.2: MG 14,892. 73. C.7.24: ML 34,459.474.

lo tanto, la conciencia no es una potencia.

Solución. *Hay que decir:* Propiamente hablando, la conciencia no es una potencia, sino un acto. Esto resulta evidente tanto si atendemos a su nombre como a las funciones que, hablando comúnmente, se le atribuyen. Pues la conciencia, originalmente, indica la relación de un conocimiento con una cosa. Ya que conciencia equivale a un *consaber.* Ahora bien, la aplicación de una ciencia a una cosa se efectúa a través de un acto. Por eso, atendiendo a la razón nominal, resulta claro que la conciencia es un acto.

Lo mismo cabe decir examinando las funciones que se le atribuyen. Pues se dice que propio de la conciencia es dar testimonio, ligar o instigar, y, también, acusar, remorder o reprender: cosas todas que siguen a la aplicación de nuestro conocimiento a lo que hacemos. Esta aplicación puede hacerse de tres maneras: 1) Una, cuando reconocemos que hicimos o no una cosa, según aquello de Ecl 7,23: *Tu conciencia sabe que frecuentemente has maldecido a otro.* En este caso, se dice que *testifica.* 2) Otra, cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Entonces se dice que la conciencia *incita* o *liga.* 3) Tercera, cuando por la conciencia juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho. Entonces, *excusa, acusa* o *remuerde.* Ahora bien, es indudable que todo esto responde a la aplicación del conocimiento a lo que hacemos. Por lo tanto, propiamente hablando, la conciencia indica un acto.

Sin embargo, porque el hábito es principio del acto, a veces se da el nombre de conciencia al primer hábito natural, esto es, la *sindéresis,* como hace Jerónimo[74] en la Glosa a Ez 1,6. Basilio[75] lo llama facultad natural de juzgar. Y el Damasceno[76] dice que es la *ley de nuestro entendimiento.* Pues se acostumbra a nombrar indistintamente por las causas o por los efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* la conciencia es llamada espíritu en cuanto que el espíritu se identifica con mente, porque es una especie de dictamen de la mente.

2. *A la segunda hay que decir:* Se dice que la mancha está en la conciencia, no como en su sujeto, sino como lo conocido en el conocimiento. Esto es, en cuanto que uno sabe que está manchado.

3. *A la tercera hay que decir:* El acto, aun cuando no siempre, permanezca en sí mismo, sin embargo, siempre permanece en su causa, que es la potencia y el hábito. Los hábitos, a partir de los que la conciencia está informada, aun cuando sean muchos, sin embargo, todos reciben su eficacia de uno primero, esto es, del hábito de los primeros principios, que es llamado *sindéresis.* Por eso y, de modo especial, este hábito toma a veces el nombre de conciencia, como dijimos anteriormente (sol.).

CUESTIÓN 80

Sobre las potencias apetitivas en general

Ahora hay que tratar lo referente a las potencias apetitivas. Esta cuestión implica lo siguiente: Primero, lo concerniente al apetito en general; segundo, la sensualidad; tercero, la voluntad; cuarto, el libre albedrío.

Lo concerniente al apetito en general plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. El apetito, ¿debe o no debe situarse en alguna potencia especial del alma?—2. El apetito, ¿se divide o no se divide en apetito sensitivo e intelectivo, como en potencias diversas?

74. L.c. nota 64. 75. Hom.12 *In Princ. Prov.* MG 31,404. 76. *De Fide Orth.* 14 c.22: MG 94, 1089.

ARTÍCULO 1

El apetito, ¿es o no es alguna potencia especial del alma?

1-2 q.26 a.1; q.29 a.1; *In Sent.* l.3 d.27 q.1 a.2; *De Verit.* q.22 a.3; q.25 a.1.

Objeciones por las que parece que el apetito no es alguna potencia especial del alma:

1. A lo que es común en lo animado e inanimado, no hay que asignarle una potencia especial. Pero apetecer es común en lo animado e inanimado, porque *lo bueno es lo que todos apetecen,* como se dice en I *Ethic.*[1] Por lo tanto, el apetito no es una potencia especial del alma.

2. Más aún. Las potencias se distinguen por los objetos. Pero lo que apetecemos o conocemos es lo mismo. Por lo tanto, la potencia apetitiva no es necesario que sea distinta de la aprehensiva.

3. Todavía más. Lo común no se contrapone a lo propio. Pero cualquiera de las potencias del alma apetece algo en concreto, esto es, el objeto que le conviene. Por lo tanto, con respecto al objeto que es apetecible en común, no es necesario añadir alguna potencia especial llamada apetitiva.

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en II *De Anima*[2], distingue el apetito de las otras potencias. También el Damasceno[3], en el libro II, distingue entre potencias apetitivas y cognoscitivas[a].

Solución. *Hay que decir:* Es necesario admitir una potencia apetitiva del alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: el fuego, por su forma, tiende a elevarse y producir un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural.* En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles. Así, el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento. Por eso, los seres dotados de conocimiento se acercan a una cierta semejanza con Dios, *en quien preexiste todo,* como dice Dionisio[4].

Así, pues, al igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada apetito natural. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural. Así, pues, es necesario admitir en el alma una potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los seres dotados de conocimiento, su modo de apetecer es superior al modo común que hay en los seres, tal como se dijo (sol.). Por

1. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 1094a3): S. Th. lect.1 n.9. 2. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 414a31): S. Th. lect.5 n.279. 3. *De Fide Orth.* c.22: MG 94,941. 4. *De Div. Nom* c5 § 5: MG 3,820; S. Th. lect.1.

---

a. Sto. Tomás trata en estas cuestiones sólo de las facultades apetitivas, no de sus actos y hábitos correspondientes, cuyo amplio desarrollo se encuentra en la *Prima Secundae.* En estos temas, además de las doctrinas y sentencias de Aristóteles, S. Agustín y el seudo Dionisio, siempre presentes en su obra, tiene muy en cuenta el *De fide ortodoxa* de S. Juan Damasceno y, en menor medida, el *De natura hominis* de Nemesio de Emesa, que se atribuía entonces a S. Gregorio de Nisa. Traducidos en 1150 y 1159, respectivamente, por Burgundio de Pisa (el *De natura hominis* contaba con otra traducción anterior, del s. XI, debida al médico y arzobispo de Salerno Alfaro), formaban parte desde entonces en Occidente de la herencia cultural recibida del Oriente cristiano. Si bien menos citado el *De natura hominis* por Sto. Tomás, su aportación indirecta también es grande, pues S. Juan Damasceno incorpora en el *De fide ortodoxa* bastantes doctrinas tomadas de aquél.

eso, es necesario que para tal efecto esté determinado por una potencia del alma.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que se aprehende y es apetecido, es lo mismo como sujeto, pero con formalidad distinta. Pues es aprehendido como ser sensible o inteligible. En cambio, es apetecido en cuanto conveniente o bueno. Para que haya diversidad de potencias, se requiere una diversa formalidad en el objeto, no diversidad material.

3. *A la tercera hay que decir:* Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza con inclinación natural a algo determinado. Por eso, cada una apetece con apetito natural el objeto que le conviene. Por encima está el apetito animal, derivado de la aprehensión, por el que se apetece algo no en cuanto conveniente al acto de esta o de aquella potencia, como la visión para ver o la audición para oír, sino sencillamente porque le conviene al animal.

ARTÍCULO 2

El apetito sensitivo y el intelectivo, ¿son o no son potencias diversas?

De Verit. q.22 a.4; q.25 a.1; *De An.* l.3 lect.15.

Objeciones por las que parece que el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias diversas:

1. Como ya dijimos anteriormente (q.77 a.3), las potencias no se diversifican por las diferencias accidentales. Pero en lo apetecible es accidental ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento. Por lo tanto, el apetito sensitivo y el intelectivo no son potencias diversas.

2. Más aún. El conocimiento intelectivo trata de lo universal, y en esto se distingue del sensitivo, que trata de lo singular. Pero tal distinción no se da en la parte apetitiva, pues, como quiera que el apetito es un movimiento que va del alma al objeto, que es singular, parece que todo apetito sea de lo singular. Por lo tanto, no debe hacerse distinción entre el apetito intelectivo y el sensitivo.

3. Todavía más. Lo apetitivo, como potencia inferior, y también la potencia motriz, está subordinado a lo aprehensivo. Pero no es distinta la potencia motriz, que en el hombre sigue al entendimiento, de la que en los demás animales sigue al sentido. Por lo tanto, y por lo mismo, tampoco lo es lo apetitivo.

En cambio, el Filósofo, en III *De Anima*[5], distingue un doble apetito, y dice[6] que el apetito superior mueve al inferior.

Solución. *Hay que decir:* Hay que afirmar que el apetito intelectivo es una potencia distinta del apetito sensitivo. Pues la potencia apetitiva es una potencia pasiva que, por naturaleza, es movida por lo aprehendido. Por eso lo apetecible conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido, como se dice en III *De Anima*[7] y en XII *Metaphys.*[8] Los seres pasivos y mutables se distinguen por los principios activos y motores, porque es necesario establecer una proporción entre el motor y el móvil, y entre lo activo y lo pasivo. También la potencia pasiva recibe su propia naturaleza de su relación con el motivo que le determina. Así, pues, porque lo conocido por el entendimiento es genéricamente distinto a lo conocido por el sentido, hay que concluir que el apetito intelectivo es una potencia distinta del apetito sensitivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No es accidental en lo apetecible ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento, sino que esto es algo que le corresponde esencialmente, pues lo apetecible no mueve al apetito más que en cuanto aprehendido. Por eso las diferencias entre lo aprehendido son esenciales a lo apetecido. De ahí que las potencias apetitivas se distinguen por las diferencias de los objetos aprehendidos como objetos propios.

2. *A la segunda hay que decir:* El apetito intelectivo, aunque sea transportado a lo singular que está fuera del alma, es movido por una razón universal, como la de apetecer algo porque es bueno. Por eso, el Filósofo, en su *Retórica*[9], dice que se puede odiar algo universal. Ejemplo: cuando *tenemos odio a todo género de ladro-*

5. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 6. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a12): S. Th. lect.16 n.843. 7. ARISTÓTELES, c.10 n.7 (BK 433b16): S. Th. lect.15 n.820. 8. ARISTÓTELES, 11 c.7 n.2 (BK 1072a26): S. Th. lect.7 n.2519. 9. ARISTÓTELES, 2 c.4 n.31 (BK 1382a5).

nes. Igualmente podemos decir que deseamos bienes inmateriales por medio del apetito intelectivo, como puede ser la ciencia, la virtud y otras cosas parecidas que los sentidos no pueden aprehender.

3. *A la tercera hay que decir:* Como se dice en el III *De Anima*[10], una opinión universal no mueve más que a través de una particular. De modo parecido, el apetito superior mueve a través del inferior. De este modo no hay una fuerza motriz distinta para el entendimiento y para el sentido.

CUESTIÓN 81

Sobre la sensualidad

Ahora hay que tratar lo referente a la sensualidad[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. La sensualidad, ¿es o no es sólo una fuerza apetitiva?—2. La sensualidad, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas?—3. Lo irascible y lo concupiscible, ¿están o no están sometidos a la razón?

ARTÍCULO 1

La sensualidad, ¿es o no es solamente apetitiva?

In Sent. l.2 d.24 q.2 a.1; *De Verit.* q.25 a.1.

Objeciones por las que parece que la sensualidad no es sólo apetitiva, sino también cognitiva:

1. Dice Agustín en XII *De Trin.*[1]: *El movimiento sensual del alma, que se encuentra en los sentidos corporales, no es común con los animales.* Pero los sentidos corporales caen bajo el orden cognoscitivo. Por lo tanto, la sensualidad es una fuerza cognoscitiva.

2. Más aún. Los miembros de una división pertenecen al mismo género. Pero Agustín, en XII *De Trin.*[2], divide la sensualidad en contraposición a la razón superior e inferior, que pertenecen al conocimiento. Por lo tanto, la sensualidad es una fuerza cognoscitiva.

3. Todavía más. En la tentación del hombre, la sensualidad ocupa el lugar de la *serpiente.* Pero la serpiente, en la tentación de los primeros padres, se presenta como quien descubre y propone el pecado, que es algo cognoscitivo. Por lo tanto, la sensualidad es una fuerza cognoscitiva.

En cambio, la sensualidad se define[3] como *el apetito de cosas pertenecientes al cuerpo.*

Solución. *Hay que decir:* La palabra sensualidad parece haber sido tomada del movimiento sensible, del que habla Agustín en XII *De Trin.*, de la misma manera que el nombre de potencia se toma del acto, como la visión, de ver. Pero el movimiento sensual es un apeti-

10. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a16): S. Th. lect.16 n.845.

1. C.12: ML 42,1007. 2. Ib. 3. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.24 c.4 (QR 1,421).

---

a. Al hablar de *sensualitas* Sto. Tomás se refiere, según el modo entonces habitual, al apetito sensitivo. Pero el término tenía —y aún hoy tiene— connotaciones morales peyorativas, como inclinación desordenada de la sensibilidad (cf. a.3 dif.1); y designaba, por otra parte, tanto el aspecto cognoscitivo de la sensación externa e interna que precede al movimiento apetitivo sensible, como este mismo apetito. Algo similar a lo que en nuestros días ocurre con *sensibilidad* e incluso *sensación.* El carácter fluctuante del término en S. Agustín favorecía la confusión (cf. a.1). Sto. Tomás distingue claramente ambos fenómenos, por otra parte conexos, y se refiere a *sensualitas* exclusivamente como al apetito sensitivo. Si bien en adelante, para evitar equívocos, empleará de modo casi exclusivo la expresión apetito sensitivo.

to que sigue al conocimiento sensible. El acto de la facultad cognoscitiva no es movimiento en sentido tan propio como lo es el acto del apetito, pues la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en quien conoce, mientras que la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia lo deseado. De este modo, la operación cognoscitiva se parece más al reposo. La operación apetitiva, por su parte, al movimiento. Por eso, el movimiento sensual es entendido como la operación de la potencia apetitiva. Y, así, sensualidad es el nombre del apetito sensitivo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando Agustín dice que el movimiento sensual del alma tiende hacia los sentidos corporales, no da a entender que los sentidos del cuerpo estén bajo la sensualidad, sino, más bien, que el movimiento de la sensualidad es una cierta inclinación hacia los sentidos corporales, por cuanto deseamos lo que ellos perciben. Así, los sentidos corporales pertenecen a la sensualidad como anticipación.

2. *A la segunda hay que decir:* La sensualidad se divide contra la razón superior e inferior por cuanto convienen en el acto de mover. Pues la facultad cognoscitiva, a la que le pertenece la razón superior y la inferior, es motriz, como también la apetitiva, a la que pertenece la sensualidad.

3. *A la tercera hay que decir:* La serpiente no solamente descubre y propone el pecado, sino que también impulsa a cometerlo. En este sentido, la sensualidad está simbolizada por la serpiente.

ARTÍCULO 2

El apetito sensitivo, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas?

Infra q.82 a.5; *In Sent.* l.3 d.26 q.1 a.2; *De verit.* q.25 a.2; *De an.* l.3 lect.14; *De malo* q.8 a.3.

Objeciones por las que parece que el apetito sensitivo no se divide en irascible y concupiscible, como en potencias diversas:

1. Como se dice en II *De Anima* [4], una misma potencia tiene por objeto cosas contrarias, como la vista tiene lo blanco y lo negro. Pero lo conveniente y lo perjudicial son contrarios. Por lo tanto, como el objeto del apetito concupiscible es lo conveniente, y, en cambio, el del irascible lo perjudicial, parece que una misma potencia del alma es irascible y concupiscible.

2. Más aún. El apetito sensitivo no tiene por objeto más que lo conveniente a los sentidos. Pero lo conveniente a los sentidos es el objeto concupiscible. Por lo tanto, no hay ningún apetito sensitivo diferente del concupiscible.

3. Todavía más. El odio está en el irascible, pues dice Jerónimo [5] en *Super Mt.* 13,33: *En el irascible odiemos los vicios.* Pero el odio, por ser contrario al amor, se encuentra en el concupiscible. Por lo tanto, la potencia concupiscible e irascible es la misma.

En cambio está el hecho de que Gregorio Niseno [6] y el Damasceno [7] sitúan estas dos potencias, la irascible y la concupiscible, como partes del apetito sensitivo.

Solución. *Hay que decir:* El apetito sensitivo es una facultad genérica llamada sensualidad, pero dividida en dos potencias, cuyas especies son la irascible y la concupiscible. Para entender esto, hay que tener presente que es necesario que en los seres naturales corruptibles no sólo debe haber tendencia a procurarse lo conveniente y eludir lo perjudicial, sino que también debe haber tendencia a resistir lo corruptivo y adverso, que son obstáculos para conseguir lo conveniente, y son también fuente de perjuicios. Así, el fuego no sólo tiende por naturaleza a alejarse de un lugar bajo, que le es contrario, y a elevarse, que le es propio también por naturaleza, sino que también tiende a resistir ante todo lo que le altera y obstaculiza. Así, pues, porque el apetito sensitivo es una tendencia que sigue al conocimiento sensitivo, como el apetito natural es una tendencia que sigue a la forma natural, es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos

4. ARISTÓTELES, c.11 n.2 (BK 422b23): S. Th. lect.22 n.519. 5. L.1: ML 26,94. 6. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.16.17: MG 40.672.676. 7. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,928.

potencias apetitivas. 1) *Una,* por la que el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible, y rehúya lo perjudicial. A ésta la llamamos concupiscible. 2) *Otra,* por la que el animal rechaza todo lo que se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y le perjudica. A esta la llamamos irascible, cuyo objeto denominamos *lo difícil,* esto es, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.

Estas dos tendencias no se reducen a un solo principio, porque a veces el alma, a pesar de la tendencia de su apetito concupiscible, se ocupa de lo triste con el objetivo de superar los obstáculos, conforme con la tendencia irascible. Por eso, también parece que hay lucha entre las pasiones del irascible y las del concupiscible. Pues, encendida la concupiscencia, disminuye la ira, y encendida la ira, disminuye la concupiscencia. Esto mismo se desprende con claridad del hecho de que el irascible es como campeón y defensor del concupiscible, ya que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar lo conveniente que apetece el concupiscible, e irrumpe contra lo perjudicial de lo que huye el concupiscible. Por eso, todas las pasiones del irascible empiezan en las del concupiscible y en ellas terminan. Esto sucede con la ira, que nace de aquella tristeza que afecta al sujeto, y, lograda su venganza, se convierte en alegría. Por lo mismo, las peleas de los animales responden a lo concupiscible, como puede ser el alimento o los apareos, según se dice en VIII *De Animalibus*[8].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El apetito concupiscible tiene por objeto tanto lo conveniente como lo perjudicial. Pero el irascible se centra en la resistencia a lo perjudicial, combatiéndolo.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como en las facultades cognoscitivas, en la parte sensitiva hay una facultad estimativa, que, como dijimos anteriormente (q.78 a.2), percibe lo que no impresiona al sentido, así también, en el apetito sensitivo hay una facultad que tiende hacia algo que no es conveniente para el deleite de los sentidos, pero sí útil al animal para su defensa. Esta es la potencia irascible.

3. *A la tercera hay que decir:* En cuanto tal, el odio pertenece al concupiscible. Pero por razón de la lucha que provoca, puede pertenecer al irascible.

ARTÍCULO 3

Lo irascible y lo concupiscible, ¿están o no están sometidos a la razón?

1-2 q.17 a.7; *De Verit.* q.25 a.4; *De An.* l.3 lect.16; *In Ethic.* l.1 lect.20.

Objeciones por las que parece que lo irascible y lo concupiscible no están sometidos a la razón:

1. El irascible y el concupiscible son partes de la sensualidad. Pero la sensualidad no obedece a la razón. Por eso es simbolizada con la *serpiente,* como dice Agustín en XII *De Trin.*[9] Por lo tanto, el apetito irascible y el concupiscible no están sometidos a la razón.

2. Más aún. Cuando se obedece a alguien, no se le contradice. Pero el irascible y el concupiscible contradicen a la razón, según aquello del Apóstol en Rom 7,23: *Veo otra ley en mis miembros que contradice a la ley de mi espíritu.* Por lo tanto, el irascible y el concupiscible no están sometidos a la razón.

3. Todavía más. Así como la facultad apetitiva es inferior a la parte racional del alma, así también es inferior la potencia sensitiva. Pero la parte sensitiva del alma no está sometida a la razón, pues no oímos ni vemos cuando queremos. Por lo tanto, igualmente las potencias del apetito sensitivo, es decir, el irascible y el concupiscible, tampoco están sometidos a la razón.

En cambio está lo que dice el Damasceno[10]: *Lo que está sometido y se deja persuadir por la razón se divide en concupiscencia e ira.*

Solución. *Hay que decir:* El irascible y el concupiscible están sometidos a la parte superior, en la que reside el entendimiento o razón y la voluntad, de dos maneras: 1) *Una,* con respecto a la razón. 2) *Otra,* con respecto a la voluntad. Están sometidos a la razón en cuanto a

8. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* 8, c.1 n.4 (BK 589a2). 9. C.12: ML 42,1007. 10. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,928.

sus mismos actos. Esto es así porque en los otros animales el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa. Ejemplo: la oveja teme al lobo porque lo estima enemigo suyo. Como dijimos anteriormente (q.78 a.4), el hombre, en lugar de la potencia estimativa, tiene la cogitativa, llamada por algunos *razón particular,* porque compara las representaciones individuales. Por eso, de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. La razón particular es movida y regida naturalmente por la razón universal. Por eso, en la argumentación silogística, de las proposiciones universales se deducen conclusiones particulares. De este modo, resulta evidente que la razón universal gobierna el apetito sensitivo, dividido en concupiscible e irascible, y que este apetito le está sometido. Y porque el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es una obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, se dice que el apetito concupiscible y el irascible están sometidos a la razón más que al entendimiento. Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, ya que, recurriendo a ciertas consideraciones generales, se mitigan o intensifican la ira, el temor y otras pasiones similares.

Igualmente, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución, que se lleva a cabo por medio de la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible inmediatamente le sigue el movimiento. Ejemplo: en la oveja, que huye inmediatamente por temor al lobo. Esto es así porque no hay en ellos un apetito superior que le contradiga. En cambio, el hombre no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito irascible y concupiscible, sino que espera la orden del apetito superior, que es la voluntad. Pues en todas las potencias motoras, ordenadas entre sí, la segunda no se mueve a no ser por la primera. Por eso, el apetito inferior no es suficiente para mover hasta que no lo consiente el superior. Esto es lo que dice el Filósofo en III *De Anima* [11]*: El apetito superior mueve al inferior como la esfera superior a la inferior.* Por lo tanto, así es como el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La sensualidad está simbolizada por la *serpiente* en lo que se refiere a aquello que le corresponde por razón de la parte sensitiva. En cambio, el irascible y el concupiscible indican, más bien, el apetito sensitivo por parte del acto, al que son instigados por la razón, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo en I *Politicorum* [12] dice: *En el animal es observable tanto el poder despótico como el político. El alma domina al cuerpo con despotismo, y el entendimiento domina al apetito con poder político y regio.* Pues se llama dominio despótico el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de ningún medio para enfrentarse a las órdenes de quien ordena, ya que no tienen nada propio. En cambio, el poder político y regio es el ejercido sobre hombres libres, los cuales, aunque estén sometidos al gobierno de un jefe, sin embargo, poseen cierta autonomía que les permite enfrentarse a los mandatos. Así, se dice que el alma domina al cuerpo con poder despótico, ya que los miembros del cuerpo en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo inmediatamente mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario. En cambio, se dice que el entendimiento o la razón ordenan al apetito concupiscible e irascible con poder político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite enfrentarse al mandato de la razón. Pues el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, siendo ésta dirigida por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón ordena. Por eso, la resistencia que el irascible y el concupiscible oponen a la razón no excluye que le estén sometidos.

11. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a12): S. Th. lect.16 n.843. 12. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 1254b2): S. Th. lect.3.

3. *A la tercera hay que decir:* Los sentidos externos para obrar necesitan ser estimulados por los objetos sensibles exteriores, cuya presencia no depende de la razón. Pero las facultades interiores, tanto apetitivas como aprehensivas, no necesitan objetos exteriores. De este modo, están sometidas al imperio de la razón, que puede no solamente provocar o calmar los afectos de las potencias apetitivas, sino también formar las representaciones de la potencia imaginativa.

CUESTIÓN 82

Sobre la voluntad

Ahora hay que tratar lo referente a la voluntad [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. Lo que la voluntad desea, ¿lo desea o no lo desea por necesidad?— 2. ¿Lo desea todo por necesidad?—3. ¿Es o no es, como potencia, más digna que el entendimiento?—4. La voluntad, ¿impulsa o no impulsa al entendimiento?—5. La voluntad, ¿se divide o no se divide en irascible y concupiscible?

ARTÍCULO 1

Lo que la voluntad desea, ¿lo desea o no lo desea por necesidad?

1-2 q.10 a.1; *In Sent.* l.2 d.25 a.2; *De Verit.* q.22 a.5; *De Malo* q.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad nada desea por necesidad:

1. Dice Agustín en V *De Civ. Dei* [1]: *Si algo es necesario, no es voluntario.* Pero todo lo que la voluntad desea es voluntario. Por lo tanto, nada de lo que desea lo desea necesariamente.

2. Más aún. Según el Filósofo [2], las potencias racionales se orientan a objetos opuestos. Pero la voluntad es una potencia racional, porque, como se dice en III *De Anima* [3], la voluntad está en la razón. Por lo tanto, la voluntad se relaciona a objetos opuestos. Por lo tanto, la voluntad no está determinada a nada necesariamente.

3. Todavía más. Por la voluntad somos dueños de nuestros actos. Pero no somos dueños de lo que sucede necesariamente. Por lo tanto, el acto de la voluntad no puede ser necesario.

En cambio está lo que dice Agustín en XIII *De Trin.* [4]: *Todos desean la felicidad unánimemente.* Si esto no fuese necesario,

1. C.10: ML 41,152. 2. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 8 c.2 n.2 (BK 1046b5): S. Th. lect.2 n.1789. 3. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802. 4. C.4: ML 42,1018.

a. Probada la existencia de la voluntad como apetito intelectivo en la q.80, aquí considera su objeto (a. 1-2), su relación con el entendimiento (a.3-4) y con el apetito sensitivo (a.5). El carácter finito, creado, del hombre se refleja también en la naturaleza de la voluntad, como antes se había manifestado en su entendimiento, al mismo tiempo que se ensalza su dignidad como partícipe en los atributos de Dios. La voluntad del hombre está en dependencia de su objeto, el bien, no lo crea, como es el caso de la voluntad divina, del mismo modo que la inteligencia depende y no crea la verdad objetiva. Si en el proceso intelectivo se parte de la evidencia de los primeros principios, en las voliciones se presupone la inclinación de la potencia apetitiva al bien y la tendencia implícita en todos los actos de la voluntad al fin último o felicidad en abstracto (a.1). Esta necesidad es la raíz misma de la libertad del hombre, ya que ningún objeto finito —ni el mismo bien infinito limitadamente percibido— puede actualizar por completo a la voluntad, por lo que siempre queda con respecto a ellos en un estado radical de indiferencia (a.2; cf. q.83 a.1). Como apetito que es, sigue y depende de la aprehensión cognoscitiva de la razón y de las fluctuaciones de su juicio estimativo, a la vez que influye y determina a este último.

sino contingente, fallaría al menos en unos pocos casos. Por lo tanto, la voluntad quiere algo necesariamente.

Solución. *Hay que decir: Necesidad* tiene múltiples acepciones. 1) *Necesario* es *lo que no puede menos de ser.* Esto se puede predicar de un sujeto por razón de su principio intrínseco, bien material, como cuando decimos que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse; bien formal, como cuando decimos que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Es ésta una necesidad *esencial y absoluta.* 2) Otra acepción está originada en el sujeto por razón de un principio extrínseco, bien final, bien eficiente. Por razón del fin, se da cuando sin algo determinado no puede conseguirse o difícilmente es alcanzable el fin. En este sentido se dice que el alimento es necesario para la vida, y el caballo para viajar. Esta es llamada *necesidad del fin.* También es llamada *utilidad.* 3) Por razón del agente, la necesidad surge cuando un sujeto es obligado por él a algo, sin serle posible obrar de otro modo. Es llamada *necesidad de coacción.*

Esta necesidad de coacción es contraria absolutamente a la voluntad. Pues llamamos violento a todo lo que va contra la inclinación natural de algo. No obstante, el movimiento de la voluntad es también una tendencia hacia algo. De este modo, así como se llama natural lo que es conforme con la tendencia de la naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto que es conforme con la tendencia de la voluntad. Por lo tanto, así como es imposible que algo sea a la vez natural y violento, así también es imposible absolutamente que algo sea violento y voluntario al mismo tiempo.

Por su parte, la necesidad de fin no es contraria a la voluntad cuando al fin no se puede llegar más que de una manera. Ejemplo: quien decide voluntariamente atravesar el mar, es necesario que en su voluntad esté el propósito de embarcarse.

De forma semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es, en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo, como se dice en II *Physic.*[5] Ya que es necesario que lo que le compete a una cosa de forma natural e inmutable, sea principio y fundamento de todo lo demás, porque la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella expresión de Agustín ha de ser entendida en el sentido de necesidad de coacción. La necesidad natural *no quita la libertad de la voluntad,* como él mismo dice en dicho libro[6].

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad, en cuanto que naturalmente quiere una cosa, expresa mayor relación al entendimiento de los primeros principios que a la razón, orientada al conocimiento de los contrarios. Por eso es una potencia más intelectual que racional.

3. *A la tercera hay que decir:* Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello. No se elige el fin, sino *lo que lleva al fin,* como se dice en III *Ethicorum*[7]. Por lo tanto, el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños.

ARTÍCULO 2

Lo que la voluntad quiere, sea lo que sea, ¿lo quiere o no lo quiere por necesidad?

1-2 q.10 a.2; *In Sent.* l.2 d.25 a.2; *De Verit.* q.22 a.6; *De Malo* q.3 a.3; q.6; *Periherm.* l.1 lect.14.

Objeciones por las que parece que la voluntad lo que quiere, sea lo que sea, lo quiere por necesidad:

1. Dice Dionisio en el c.4 *De Div. Nom.*[8]: *El mal es ajeno a la voluntad.* Por lo tanto, la voluntad necesariamente tiende al bien que se le propone.

2. Más aún. El objeto de la voluntad se relaciona con ella como el motor

5: ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 200a21): S. Th. lect.15 n.5. 6. *De Civ. Dei* l.5 c.10: ML 41,152. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b27): S. Th. lect.5 n.446. 8. § 32: MG 3,732: S. Th. lect.22.

con lo móvil. Pero el movimiento de lo móvil necesariamente sigue al impulso del motor. Por lo tanto, parece que el objeto de la voluntad la mueve necesariamente.

3. Todavía más. Así como el apetito sensitivo es lo aprehendido por los sentidos, así también lo aprehendido por el entendimiento es objeto del apetito intelectivo, llamado voluntad. Pero lo aprehendido por los sentidos necesariamente impulsa al apetito sensitivo, pues Agustín, en *Super Gen. ad litt.*[9], dice que *los animales son llevados por lo que ven.* Por lo tanto, parece que lo aprehendido intelectualmente mueve necesariamente a la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín [10]: *Por la voluntad se peca y se vive rectamente.* Así, puede optar entre cosas opuestas. Por lo tanto, no todo lo que quiere lo quiere necesariamente.

Solución. *Hay que decir:* La voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere. Para demostrarlo, hay que tener presente que, así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al último fin, cómo ya dijimos (a.1). Pero hay realidades inteligibles que no están conectadas necesariamente con los primeros principios, como lo pueden ser las proposiciones contingentes, de cuya negación no se deriva la negación de los primeros principios. A tales proposiciones el entendimiento no asiente necesariamente. Por su parte, hay otras conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A éstas, el entendimiento asiente necesariamente cuando deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Pero no asiente a ellas necesariamente antes de conocer por demostración dicha inclusión.

Lo mismo ocurre por parte de la voluntad. Pues hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes, la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. Por lo tanto, resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien. Pero porque el bien es múltiple, por eso mismo no está determinada necesariamente a uno en concreto.

2. *A la segunda hay que decir:* El motor causa necesariamente el movimiento del móvil cuando su potencia supera a la del móvil de tal modo que todas sus posibilidades le estén subordinadas. Pero la posibilidad de la voluntad, por serlo de un bien universal y completo, no puede estar subordinada toda ella a ningún bien particular. De la misma manera, ningún bien particular la mueve necesariamente.

3. *A la tercera hay que decir:* La fuerza sensitiva no tiene el poder de comparar objetos diversos, como hace la razón, sino que simplemente aprehende algo determinado. Así mueve determinándolo al apetito sensitivo con respecto a algo en concreto. Pero la razón compara muchos objetos. De este modo, el apetito intelectivo, esto es, la voluntad, puede ser movido por diversos objetos y no necesariamente por uno solo.

ARTÍCULO 3

La voluntad, ¿es o no es una potencia más digna que el entendimiento?

Infra q.82 a.4 ad 1; 1-2 q.3 a.4 ad 4; 2-2 q.23 a.6 ad 1; *In Sent.* l.2 d.25 a.2 ad 4; l.3 d.27 q.1 a.4; *De Verit.* q.22 a.11; *Cont. Gentes* 3,26; *De Caritate* a.3 ad 12.13.

Objeciones por las que parece que la

9. L.9 c.14: ML 34,402. 10. *Retract.* l.1 c.9: ML 32,596; *De Civ. Dei,* l.5 c.10: ML 41,152.

voluntad es más digna que el entendimiento:

1. El bien y el fin son el objeto de la voluntad. Pero el fin es la primera y la más digna de las causas. Por lo tanto, la voluntad es la primera y la más digna de las potencias.

2. Más aún. Los seres naturales progresan de lo imperfecto a lo perfecto. Esto mismo sucede con las potencias del alma, pues hay un progreso desde los sentidos al entendimiento, que es más digno. Pero hay un proceso natural que va del acto intelectivo al voluntario. Por lo tanto, la voluntad es más perfecta y más digna como potencia que el entendimiento.

3. Todavía más. Hay proporción entre los hábitos y sus potencias como la hay entre la perfección y lo perfectible. Pero el hábito con que se perfecciona la voluntad, esto es, el amor, es más digno que los hábitos perfectibles del entendimiento, pues se dice en 1 Cor 13,2: *Si conociera todos los misterios y tuviera toda la fe, pero no tuviera amor, nada soy.* Por lo tanto, la voluntad es una potencia más digna que el entendimiento.

En cambio está el hecho de que el Filósofo, en X *Ethic.* [11], coloca el entendimiento como la más alta de las potencias del alma.

Solución. *Hay que decir:* La superioridad de una cosa con relación a otra puede ser considerada en dos aspectos: Uno, *absolutamente;* otro, *en cierto modo.* Una cosa es considerada absolutamente cuando se la considera tal como es en sí misma. Es considerada en cierto modo cuando se la considera en comparación con otra. Si el entendimiento y la voluntad son considerados en sí mismos, el entendimiento es más eminente, como se deduce de la mutua comparación de sus objetos. Pues el objeto del entendimiento es más simple y absoluto que el de la voluntad, puesto que el objeto del entendimiento es la razón misma del bien deseable, y el de la voluntad es el bien deseable, cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Pero cuando una cosa es más simple y abstracta, tanto más digna y eminente es en sí misma. De este modo, el objeto del entendimiento es más eminente que el de la voluntad. Y como quiera que la naturaleza de una potencia depende de su ordenación al objeto, se sigue que el entendimiento, en cuanto tal y absolutamente, es más eminente y digno, que la voluntad.

En cambio, si lo consideramos de manera relativa y comparativa, a veces la voluntad es más eminente que el entendimiento. Esto es, cuando el objeto de la voluntad se encuentra en una realidad más digna que el objeto del entendimiento. De la misma manera que podemos decir que el oído en cierto modo es más digno que la vista en cuanto que el sonido percibido es más perfecto que la realidad en la que se encuentra el color, aun cuando el color es más digno y simple que el sonido. Como se dijo anteriormente (q.16 a.1; q.27 a.4), la acción del entendimiento consiste en que el concepto de lo conocido se encuentre en quien conoce. En cambio, el acto de la voluntad se perfecciona por el movimiento hacia el objeto tal como es en sí mismo. Así, el Filósofo, en VI *Metaphys.* [12], dice: *El bien y el mal,* objetos de la voluntad, *están en las cosas. Lo verdadero y lo falso,* objeto del entendimiento, *están en la mente.* Así, pues, cuando la realidad en la que se encuentra el bien es más digna que la misma alma en la que se encuentra el concepto de dicha realidad, por comparación a esta realidad la voluntad es más digna que el entendimiento. Sin embargo, cuando la realidad en que se encuentra el bien es inferior al alma, entonces, por comparación a tal realidad, el entendimiento es superior a la voluntad. Por eso, es mejor amar a Dios que conocerle, y al revés: es mejor conocer las cosas caducas que amarlas. Sin embargo, y en sentido absoluto, el entendimiento es más digno que la voluntad[b].

11. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1177a20): S. Th. lect.10 n.1230. 12. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b25): S. Th. 1.6 lect.4 n.1236.

---

b. En este artículo se encuentra el fundamento del intelectualismo tomista en oposición al voluntarismo que presidía las concepciones de la escuela franciscana. Un intelectualismo moderado; no sólo porque «relativamente» o *secundum quid* la voluntad es a veces superior al entendimiento, sino también por la interrelación causal que se establece entre la inteligencia y la vo-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El concepto de causa se toma de la comparación de una cosa con otra. En dicha comparación lo más importante es la noción de bien. Pero lo verdadero se entiende en un sentido más absoluto incluyendo la misma noción de bien. Por eso, el bien es una especie de verdad. Pero, a su vez, la verdad es una especie de bien, por cuanto que el entendimiento es una realidad y la verdad es su fin. Y es el más eminente de los fines, de la misma manera que el entendimiento es la más digna de las potencias.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquello que es anterior en la generación y en el tiempo, es lo más imperfecto, porque en uno y el mismo sujeto la potencia precede temporalmente al acto, y la imperfección a la perfección. Pero aquello que, por naturaleza y absolutamente, es anterior, es más perfecto. Así, el acto es anterior a la potencia. Es así como el entendimiento es anterior a la voluntad, el motor al móvil y lo activo a lo pasivo, pues el bien conocido mueve a la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquella objeción considera la voluntad en relación con aquello que es superior al alma. Es por la virtud de la caridad, por la que amamos a Dios.

ARTÍCULO 4

La voluntad, ¿impulsa o no impulsa al entendimiento?

1-2 q.9 a.1; *De Verit.* q.22 a.12; *Cont. Gentes* 3,26; *De Malo* q.6.

Objeciones por las que parece que la voluntad no impulsa al entendimiento:

1. El motor es más digno y anterior a lo movido porque el motor es agente, y *el agente es más digno que el paciente,* como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[13] y el Filósofo en III *De Anima*[14]. Pero el entendimiento es anterior y más perfecto que la voluntad, como se dijo (a.3). Por lo tanto, la voluntad no mueve al entendimiento.

2. Más aún. El motor no es movido por el móvil a no ser, quizás, accidentalmente. Pero el entendimiento mueve a la voluntad, porque lo apetecible conocido por el entendimiento es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Por lo tanto, el entendimiento no es movido por la voluntad.

3. Todavía más. Nada podemos querer sin conocerlo. Así, pues, si queriendo entender, la voluntad mueve a entender, sería necesario que a dicho acto de la voluntad le precediera otro del entendimiento, y a éste otro de la voluntad, y así indefinidamente. Esto es imposible. Por lo tanto, la voluntad no mueve al entendimiento.

En cambio está lo que dice el Damasceno[15]: *De nosotros depende aprender o no cualquier arte que queramos.* Ahora bien, algo depende de nosotros por la voluntad, y las artes las conocemos por el entendimiento. Por lo tanto, la voluntad mueve al entendimiento.

Solución. *Hay que decir:* De dos maneras se dice que algo mueve. 1) Una, a modo de fin. Así decimos que el fin mueve al agente. Es de esta manera como el entendimiento mueve a la voluntad, porque el bien conocido es su objeto; y la mueve a modo de fin.

2) Otra, a modo de causa eficiente. Así mueve lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado. Es de esta manera como la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma, como dice Anselmo en el libro *De similitudinibus*[16]. Esto es así porque, en toda serie ordenada de potencias activas, la que se orienta al fin universal mueve a las demás, que están referidas a fines particulares. Esto es observable tanto en el orden natural como en el social. Pues

13. C.16: ML 34,467. 14. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 430a18): S. Th. lect.10 n.730. 15. *De Fide Orth.* l.2 c.26: MG 94,960. 16. C.2: ML 159,605.

luntad. Las repercusiones de la doctrina aquí expuesta son grandes para la concepción racional de la ley, tanto natural como positiva, y para estructurar el orden moral. Contra el intelectualismo de Sto. Tomás se argumentaba con la autoridad de S. Agustín y por considerarlo contrario a la existencia del orden sobrenatural y a la posibilidad del milagro, relacionándolo con el determinismo cosmológico de Aristóteles —que desconocía el concepto de creación y para quien el mundo es eterno y necesario— y, en general, de todo el pensamiento griego.

el cielo, cuya acción tiende a la conservación universal de cuanto tiene un comienzo y un fin en su existir, mueve todos los cuerpos inferiores cuyas acciones se orientan a la conservación de la propia especie o sólo del individuo. También el rey, que procura el bien común de todo el reino, con su mandato mueve a cada uno de los magistrados a quienes les tiene encomendado el gobierno de las distintas ciudades. El objeto de la voluntad es el bien y el fin en común. En cambio, cada una de las potencias se relaciona con aquel bien particular que le es propio y conveniente, como la vista se orienta a la percepción de los colores, y el entendimiento se orienta al conocimiento de lo verdadero. De este modo, la voluntad mueve a todas las potencias del alma, como causa eficiente, para la ejecución de sus respectivos actos, excepción hecha de las potencias vegetativas, que no están sometidas a nuestro arbitrio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento puede ser considerado bajo dos aspectos: 1) *Uno,* en cuanto que el entendimiento conoce el ser y la verdad universal. 2) *Otro,* en cuanto que es algo concreto o una potencia particular para un acto determinado. También la voluntad puede ser considerada en un doble aspecto: 1) *Uno,* por razón de la universalidad de su objeto, en cuanto que tiende al bien común. 2) *Otro,* en cuanto que es una potencia del alma con una determinada actividad. Por lo tanto, si relacionamos el entendimiento y la voluntad en razón de la universalidad de sus respectivos objetos, tal como dijimos anteriormente (a.3), el entendimiento es absolutamente más eminente y digno que la voluntad. Si se considera el entendimiento con respecto a la universalidad de su objeto y la voluntad en cuanto potencia concreta, nuevamente el entendimiento es superior y más eminente que la voluntad. Esto es así porque, bajo la razón de ser y de verdadero, que el entendimiento aprehende, está contenida la misma voluntad con su acto y su objeto. Por eso, el entendimiento conoce la voluntad, su acto y su objeto del mismo modo que conoce los demás objetos inteligibles particulares, como puede ser una piedra o un tronco, incluidos bajo la formalidad común de ser y de verdadero. En cambio, si se considera la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento es considerado en cuanto realidad o potencia concreta, entonces, bajo la formalidad de bien están incluidos, como bienes particulares, tanto el entendimiento como su acto y su objeto, que es lo verdadero, y cada uno de los cuales es como un bien particular. En este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y puede moverlo.

De todo lo dicho se desprende por qué estas dos potencias se implican mutuamente en su actividad. Esto es, porque el entendimiento conoce que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca. Y, por lo mismo, el bien está contenido en lo verdadero en cuanto que es conocido, y lo verdadero está contenido en el bien, en cuanto que es deseado.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento mueve a la voluntad de manera distinta a como la voluntad mueve al entendimiento, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* No es necesario iniciar un proceso indefinido, sino anclarse en el entendimiento como en el punto de partida. Pues a todo movimiento de la voluntad es necesario que le preceda un conocimiento. Pero no al revés, es decir, no a todo conocimiento precede un movimiento de la voluntad. El principio de la deliberación e intelección es un principio intelectivo superior a nuestro entendimiento, y lo es Dios, como también dice Aristóteles en VII *Ethicae Eudemicae*[17], con lo cual demuestra que no hay un proceso indefinido.

ARTÍCULO 5

Lo irascible y lo concupiscible, ¿deben o no deben distinguirse en el apetito superior, que es la voluntad?

Supra q.59 a.4; *In Sent.* l.3 d.27 a.1 q.ª3; *De Verit.* q.25 a.3; *De An.* l.3 lect.14.

Objeciones por las que parece que lo irascible y lo concupiscible deben dis-

17. ARISTÓTELES, c.14 n.20 (BK 1248a26).

tinguirse en el apetito superior, que es la voluntad:

1. La potencia concupiscible es llamada así por el acto de concupiscencia. La irascible, por el de ira. Pero hay concupiscencias que no pueden ser apropiadas al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, que es la voluntad. Ejemplo: la concupiscencia de la sabiduría, de la que se dice en Sab 6,21: *La concupiscencia de la sabiduría conduce al reino perpetuo.* Hay también una cierta clase de ira que no puede pertenecer al apetito sensitivo, sino sólo al intelectivo, como el airarse contra los vicios. Por eso, Jerónimo [18], en el comentario a Mt 13,33 advierte: *Tengamos en el irascible el odio a los vicios.* Por lo tanto, lo irascible y lo concupiscible deben distinguirse en el apetito intelectivo así como en el sensitivo.

2. Más aún. Comúnmente se dice que la caridad reside en el concupiscible, y la esperanza en el irascible. Pero no pueden estar en el apetito sensitivo porque no es su objeto lo sensible, sino lo inteligible. Por lo tanto, lo irascible y lo concupiscible hay que situarlos en la parte intelectiva.

3. Todavía más. En el libro *De spiritu et anima* [19] se dice: *El alma posee, antes de unirse al cuerpo, estas potencias* (es decir, la irascible, la concupiscible y la racional). Pero ninguna potencia de la parte sensitiva es propia del alma sólo, sino del compuesto, como se dijo (q.77 a.5.8). Por lo tanto, lo irascible y lo concupiscible están en la voluntad, que es el apetito intelectivo.

En cambio está lo que dice Gregorio Niseno[20]: *La parte irracional del alma se divide en concupiscible e irascible.* Lo mismo afirma el Damasceno en el libro II [21]. El Filósofo, en III *De Anima* [22], dice: *La voluntad está en la razón. En cambio, la concupiscencia, la ira, el deseo y la animosidad, están en la parte irracional del alma.*

Solución. *Hay que decir:* Lo irascible y lo concupiscible no son partes del apetito intelectivo llamado voluntad. Porque, como dijimos anteriormente (q.59 a.4; q.79 a.7), la potencia que está ordenada a una consideración universal de su objeto no se diversifica por las diferencias especiales contenidas dentro de su consideración común. De igual modo que la vista, ordenada al objeto visible en cuanto sujeto de color, no se multiplica en distintas potencias visivas por razón de las diversas especies de color. En cambio, si hubiese una potencia que tuviera por objeto el color blanco en cuanto blanco y no en cuanto color, sería distinta de la que tuviese por objeto el color negro en cuanto negro.

El apetito sensitivo no tiene por objeto el bien en sentido universal, porque tampoco el sentido conoce lo universal. Así, el apetito sensitivo se diversifica según las formalidades de los bienes particulares. Pues el apetito concupiscible mira la razón propia de bien en cuanto deleitable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira la razón de bien en cuanto que repele y combate lo perjudicial. Pero la voluntad mira el bien bajo la razón universal de bien. Así, en ella, que es un apetito intelectivo, no hay diversidad de potencias apetitivas hasta el punto de que se encuentre en el apetito intelectivo una potencia irascible y otra concupiscible. Tampoco se multiplican en el entendimiento las potencias aprehensivas, aun cuando se multipliquen por parte del sentido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El amor, la concupiscencia y similares, tienen una doble acepción. Unas veces son pasiones que provienen de una determinada perturbación anímica. Generalmente son entendidas así, y por eso se encuentran solamente en el apetito sensitivo. Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación anímica. Así son los actos de la voluntad. En este sentido son atribuidos a los ángeles y a Dios. Pero, bajo esta acepción, no pertenecen a diversas potencias, sino a una sola, llamada voluntad.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma voluntad puede ser llamada irascible en cuanto que quiere combatir el mal, no impulsada por la pasión, sino por un dictamen racional. Igualmente, puede ser llamada concupiscible por su deseo de

18. L.1: ML 26,94. 19. Ps. AGUSTÍN (Alquerio de Claraval), c.16: ML 40,791. 20. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.16.17: MG 40,672.676. 21. *De Fide Orth.* c.12: MG 94, 928. 22. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14.

bien. Así es como están la caridad y la esperanza en el apetito concupiscible y en el irascible, esto es, en la voluntad en cuanto ordenada a este tipo de actos. En este mismo sentido puede entenderse lo que se dice en el libro *De Spiritu et Anima: El apetito irascible y el concupiscible están en el alma antes de unirse al cuerpo* (entendiéndolo en el orden natural, no temporal). No obstante, no hay que dar mucho crédito a lo escrito en dicho libro.

3. *A la tercera hay que decir:* Por lo dicho resulta evidente la respuesta.

CUESTIÓN 83

Sobre el libre albedrío

Ahora hay que tratar lo referente al libre albedrío [a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El hombre, ¿tiene o no tiene libre albedrío?—2. ¿Qué es el libre albedrío? ¿Una potencia? ¿Un acto? ¿Un hábito?—3. Si es una potencia, ¿es apetitiva o cognitiva?—4. Si es apetitiva, ¿es una potencia con la voluntad o, en cambio, es distinta?

ARTÍCULO 1

El hombre, ¿tiene o no tiene libre albedrío?

Supra q.59 a.3; 1-2 q.13 a.6; *De Verit.* q.24 a.1-2; *De Malo* q.6.

Objeciones por las que parece que el hombre no tiene libre albedrío [b]:

1. Todo el que tiene libre albedrío hace lo que quiere. Pero el hombre no hace lo que quiere, pues se dice en Rom 7,15: *No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

2. Más aún. El que tiene libre albedrío quiere o no quiere, actúa o no ac-

a. La materia aquí tratada se deriva lógicamente de la doctrina expuesta en los a. 1-2 de la cuestión precedente, por lo que parece que debería seguir a continuación de ellos. Pero la trascendencia del tema, por cuanto forma parte de la dignidad esencial del hombre y fundamenta el orden moral, lo hacen merecedor de una consideración aparte y especial. Una razón de índole histórica es aun, si cabe, más determinante. S. Agustín y S. Anselmo ya lo habían tratado como cuestión independiente (en *De libero arbitrio* y *Dialogus de libero arbitrio,* respectivamente), y en el siglo XIII había adquirido en las escuelas universitarias un desarrollo en cierta manera autónomo. Se discutía ampliamente sobre su sujeto propio. Todos estaban acordes en hacer intervenir a la inteligencia y a la voluntad en el acto libre. El problema consistía en establecer los modos y grados de su intervención y determinar cuál de estas potencias era su sujeto formal e inmediato, o si bien constituía una tercera potencia propia y distinta tanto del entendimiento como de la voluntad. Los puntos de partida de la controversia estaban en la definición de Boecio «juicio libre sobre la voluntad» *(liberum de voluntate iudicium)* —asumida en el s. XII por Abelardo, a quien se le atribuía, y aceptada por la mayoría de los maestros en filosofía—, en la sentencia de S. Bernardo donde afirma que el libre albedrío es un «hábito del alma», en la definición que se encuentra en la *Summa Sententiarum* —que se atribuye bien a Hugo de S. Víctor o a Odón de Lucca, entre otros—: *habilitas rationalis voluntatis* (en su doble posible sentido: «habilidad racional de la voluntad» y «habilidad de la voluntad racional»), y en la definición de Pedro Lombardo como «facultad de la razón y de la voluntad» *(facultas rationis et voluntatis);* a los que incorporaron en pleno apogeo de la controversia la autoridad de S. Juan Damasceno, quien afirma del libre albedrío que «libremente delibera, examina, juzga y quiere». Por otro lado, los testimonios de Aristóteles fluctúan en su atribución a la voluntad o al entendimiento, y en el agustinismo se tiene en cuenta la doctrina de la identidad entre el alma y sus potencias.—Sobre todo el proceso de la discusión, cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* t.1 (Louvain 1942) p.11-389 y 515-519. Sobre los principios fundamentales del pensamiento de Sto. Tomás en torno a la libertad, lugares diversos de sus obras donde los trata y amplia bibliografía, cf. A. FERNÁNDEZ, *La libertad en Sto. Tomás:* Estudios Filosóficos 23 (1974) 409-417.

b. Entre las proposiciones condenadas en París el 7 de marzo de 1277, varias se refieren a la libertad. Aparte la intención que subyace en algunas, de atacar la fundamentación aristotélica

túa, pero esto no es propio del hombre, pues se dice en Rom 9,16: *El querer no es del que quiere, ni el correr es del que corre.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

3. Todavía más. Como se dice en I *Metaphys.*[1], *libre es lo autónomo*[2]. Por lo tanto, lo que es movido por otro no es libre. Pero Dios mueve la voluntad, pues se dice en Prov 21,1: *El corazón del rey está en manos de Dios y Él lo dirige a donde le place.* Y en Flp 2,13: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el hacer.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

4. Y también. Quien tiene libre albedrío es dueño de sus actos. Pero el hombre no es dueño de sus actos, porque, como se dice en Jer 10,23: *No está en manos del hombre trazarse caminos, ni en sus manos dirigir sus pasos.* Por lo tanto, el hombre no tiene libre albedrío.

5. Por último. Dice el Filósofo en III *Ethic.*[3]: *Tal como es cada uno, así le parece el fin.* Pero no está a nuestro alcance el modo propio de ser, sino que nos es dado por la naturaleza. Por lo tanto, nos es natural el perseguir el fin. Por lo tanto, no proviene del libre albedrío.

En cambio está lo que se dice en Ecl 15,14: *Dios creó desde el principio al hombre y lo dejó en manos de su consejo.* Glosa[4]: *Esto es, en la libertad de su arbitrio.*

Solución. *Hay que decir:* En el hombre hay libre albedrío. De no ser así, inútiles serían los consejos, las exhortaciones, los preceptos, las prohibiciones, los premios y los castigos. Para demostrarlo, hay que tener presente que hay seres que obran sin juicio previo alguno. Ejemplo: una piedra que cae de arriba; todos los seres carentes de razón. Otros obran con un juicio previo, pero no libre. Ejemplo: los animales; la oveja que ve venir al lobo juzga que debe huir de él, pero lo hace con un juicio natural y no libre, ya que no juzga analíticamente, sino con instinto natural. Así son los juicios de todos los animales. En cambio, el hombre obra con juicio, puesto que, por su facultad cognoscitiva, juzga sobre lo que debe evitar o buscar. Como quiera que este juicio no proviene del instinto natural ante un caso concreto, sino de un análisis racional, se concluye que obra por un juicio libre, pudiendo decidirse por distintas cosas. Cuando se trata de algo contingente, la razón puede tomar direcciones contrarias. Esto es comprobable en los silogismos dialécticos y en las argumentaciones retóricas. Ahora bien, las acciones particulares son contingentes, y, por lo tanto, el juicio de la razón sobre ellas puede seguir diversas direcciones, sin estar determinado a una sola. Por lo tanto, es necesario que el hombre tenga libre albedrío, por lo mismo que es racional.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.81 a.3 ad 3), el apetito sensitivo, aun cuando esté sometido a la razón, sin embargo, puede oponérsele deseando algo contrario a lo que dicta la razón. Por lo tanto, éste es el bien que rechaza el hombre cuando quiere, esto es, *no desear en contra de la razón,* como explica Agustín[5] en aquel mismo texto.

1. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 982b26): S. Th. lect.3 n.58. 2. Original latino: *Liberum est quod sui causa est.* Una traducción literal anularía o confundiría el correcto sentido del texto. No se trata de identificar lo libre con lo que es causa de sí mismo. De ser así, se volatizaría toda libertad. El sentido se centra en la autodeterminación, es decir, en la no dependencia de alguien o de algo para actuar, o sea, *autónomo.* Cf. ad 3. *(N. del T.)* 3. ARISTÓTELES, c.5 n.17 (BK 1114a32): S. Th. lect.13 n.515. 4. *Glossa interl.* (3,401v); *Glossa ordin.* (3.401E). 5. *Serm. ad Popul.* serm.154 c.3: ML 38,834; cf. *Glossa interl,* a Rom. 7,19 (6,17r).

---

de doctrinas del averroísmo latino y del tomismo que no niegan la libertad humana, de ellas y de otros escritos de la época se deduce la existencia de una corriente difusa de pensamiento determinista derivada de razones teológicas y cosmológicas. La inmutabilidad del orden de la naturaleza propia del pensamiento griego, el emanatismo neoplatónico, el fatalismo religioso musulmán, junto a la influencia generalmente admitida de las sustancias astrales sobre la actividad humana, estarían indudablemente en la base de tal determinismo. Avicena establecía como axioma: todo efecto se refiere siempre en última instancia a una causa por respecto a la cual tal efecto es necesario; aplicándose con igual extensión y fuerza a los hechos físicos y a los actos de la voluntad. El determinismo astral lo afirmaron directamente Alkindi y Averroes.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquella frase del Apóstol no significa que el hombre no quiera ni corra con libre albedrío, sino que el libre albedrío no es suficiente para hacerlo si no es movido y ayudado por Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* El libre albedrío es causa de su propio movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no precisa necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo. Para que una cosa sea causa de otra, tampoco se precisa que sea su primera causa. Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando se dice que no está en manos del hombre trazarse caminos, hay que entenderlo de la ejecución de sus decisiones, que le pueden ser impedidas, lo quiera o no lo quiera. La elección nos pertenece, por supuesto que contando siempre con la ayuda divina.

5. *A la quinta hay que decir:* En el hombre hay dos clases de cualidades: Naturales y adquiridas. Las naturales pueden estar referidas bien a la parte intelectiva, bien al cuerpo o a sus facultades propias. Por el hecho de que el hombre está conformado concretamente por una cualidad natural que afecta a su parte intelectiva, por naturaleza desea el último fin o bienaventuranza. Pues este deseo es natural y no depende del libre albedrío, como se desprende de lo dicho (q.28 a.1.2). En cambio, por lo que se refiere al cuerpo y a sus facultades, el hombre puede ser de una determinada manera por alguna cualidad natural, ya que tiene tal complexión o disposición por el influjo de algunas causas corporales que no pueden influir en la parte intelectiva, porque ésta no es acto de ningún cuerpo. Así, pues, tal como es cada uno en sus cualidades corporales, así le parece el fin, ya que, en conformidad con su disposición, tiende a elegir una cosa o a rechazarla. Pero estas tendencias están sometidas al juicio racional, ya que el apetito inferior está sometido a la razón, como dijimos (q.81 a.3). Por eso no se pierde el libre albedrío.

Las cualidades adquiridas son como hábitos y pasiones por cuyo influjo tendemos a unas cosas más que a otras. Pero estas tendencias también están sometidas al juicio de la razón. Lo mismo cabe decir de las cualidades, ya que adquirirlas o rechazarlas depende de nosotros, bien por causarlo o disponerlo. Así, nada hay incompatible con el libre albedrío.

ARTÍCULO 2

El libre albedrío, ¿es o no es una potencia?

In Sent. l.2 d.24 q.1 a.1; *De Verit.* q.24 a.4.

Objeciones por las que parece que el libre albedrío no es una potencia [c]:

1. El libre albedrío no es más que el *juicio libre.* Pero el juicio libre no es una potencia, sino un acto. Por lo tanto, el libre albedrío no es una potencia.

2. Más aún. Se dice [6] que el libre albedrío *es una facultad de la voluntad y de la razón.* Facultad quiere decir facilidad en la potencia, que proviene del hábito. Así, el libre albedrío es un hábito. Bernardo dice [7]: El libre albedrío *es un hábito del alma libre.* Por lo tanto, no es una potencia.

3. Todavía más. Ninguna potencia natural es anulada por el pecado. Pero el libre albedrío es anulado por el pecado.

6. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* 1.2 d.24 c.3 (QR 1,421). 7. *De Grat. et lib. Arb.* c.1: ML 182,1002.

---

c. Responde aquí Sto. Tomás a la posición de S. Buenaventura, Roberto Kilwardby y, en parte, de Alejandro de Hales. Siguiendo la línea establecida en las afirmaciones de S. Bernardo y del autor de la *Summa Sententiarum,* hacían consistir el libre albedrío en un hábito del entendimiento y la voluntad conjuntamente, dando a la *facultas* de la definición de Pedro Lombardo el significado, lingüísticamente posible, de «facilidad» o *potentia facilis.* Su función sería hacer de modo pronto y fácil, como corresponde a los hábitos, el concurso de ambas potencias para la producción del acto libre.

Dice Agustín[8]: *Al hacer el hombre mal uso del libre albedrío, se pierde y lo pierde.* Por lo tanto, el libre albedrío no es una potencia.

En cambio está el hecho de que, al parecer, sólo la potencia es sujeto del hábito. Pero el libre albedrío es sujeto de la gracia, con cuya presencia elige el bien. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia.

Solución. *Hay que decir:* Aun cuando en su sentido gramatical, libre albedrío significa un acto, sin embargo, en el uso corriente llamamos libre albedrío a lo que es principio de este acto, esto es, aquello en virtud de lo que el hombre juzga libremente. En nosotros el principio de un acto es tanto la potencia como el hábito, pues decimos que conocemos algo por la ciencia y por la potencia intelectiva. Por lo tanto, es necesario que el libre albedrío sea una potencia[9], o un hábito[10], o una potencia juntamente con algún hábito[11].

Que no es un hábito ni una potencia juntamente con un hábito, es evidente por dos razones. 1) La primera, porque, de ser un hábito, necesariamente sería un hábito natural, ya que natural al hombre es tener libre albedrío. Pero en nosotros no hay ningún hábito natural con respecto a lo sometido al libre albedrío, ya que a aquello a lo que se orientan los hábitos naturales tendemos por naturaleza, como asentir a los primeros principios. Aquello a lo que tendemos naturalmente no está sujeto al libre albedrío, como dijimos al hablar del deseo de felicidad (q.82 a.1). Por eso, que sea un hábito natural va contra la esencia misma del libre albedrío. Y ser un hábito no natural sería contrario a su carácter de natural. Hay que concluir por tanto que, de ninguna manera, es hábito.

2) La segunda, porque, como se dice en II *Ethic.*[12], *hábito es aquello por lo que nos encontramos bien o mal dispuestos con respecto a las pasiones o a los actos.* Pues por la templanza nos encontramos bien dispuestos para las concupiscencias, y mal para la intemperancia. Por la ciencia, bien para el acto del entendimiento para conocer lo verdadero y mal para lo contrario.

En cambio, el libre albedrío es indiferente para elegir bien o mal. Consecuentemente, es imposible que sea un hábito. Por lo tanto, hay que concluir que es una potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es costumbre designar la potencia con el nombre del acto. Así, el juicio libre, que es un acto, da nombre a la potencia que es su principio. De no ser así, si el libre albedrío fuese un acto, no permanecería siempre en el hombre.

2. *A la segunda hay que decir: Facultad* a veces designa la potencia dispuesta para obrar. En este sentido entra en la definición de libre albedrío. Bernardo toma el hábito no en contraposición a la potencia, sino en cuanto que significa una cierta disposición por la que de algún modo alguien se ordena al acto. Y esto le compete tanto a la potencia como al hábito, pues la potencia hace que el hombre pueda obrar, y el hábito hace que sea acto para obrar bien o mal.

3. *A la tercera hay que decir:* Se dice que el hombre al pecar perdió el libre albedrío, no en cuanto a la libertad natural o de coacción, sino en cuanto a estar libre de culpa y de miseria. De esto hablaremos más adelante en el tratado llamado Moral, en la segunda parte de esta obra (1-2 q.85ss).

ARTÍCULO 3

El libre albedrío, ¿es o no es una potencia apetitiva?

1-2 q.13 a.1.

Objeciones por las que parece que el libre albedrío no es una potencia apetitiva sino cognoscitiva [d]:

8. *Enchir.* c.30: ML 40,246. 9. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.70 a.2 (BO 35,575). 10. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.25 p.1.ª q.4 (QR 2,601). 11. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.390 (QR 2,486). 12. ARISTÓTELES, c.5 n.2 (BK 1105b25): S. Th. lect.5 n.290.

d. Para Prepositino de Cremona y Guillermo de Auxerre, el libre albedrío corresponde directamente al entendimiento; su acto propio, la elección o consentimiento, consistiría en el jui-

1. Dice el Damasceno[13]: *El libre albedrío acompaña estrechamente a la razón.* Pero la razón es una potencia cognoscitiva. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

2. Más aún. Decir libre albedrío es casi como decir *juicio libre.* Pero juzgar es un acto de la facultad cognoscitiva. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

3. Todavía más. Propia del libre albedrío es la elección. Pero la elección parece pertenecer al conocimiento, porque la elección implica una cierta comparación de una cosa con otra, lo cual es propio de la facultad cognoscitiva. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia cognoscitiva.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *Ethic.*[14]: *La elección es el deseo de aquello que está en nuestro poder.* Pero el deseo es un acto de la potencia apetitiva. Por lo tanto, también lo es la elección. Ahora bien, el libre albedrío es aquello por lo que elegimos. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia apetitiva.

Solución. *Hay que decir:* La elección es lo propio del libre albedrío, y por eso se dice que tenemos libre albedrío, porque podemos aceptar algo o rehusarlo, y esto es elegir. De este modo, la naturaleza del libre albedrío debe ser analizada a partir de la elección. En la elección coinciden en parte la facultad cognoscitiva y en parte la facultad apetitiva. Por parte de la facultad cognoscitiva, se precisa la deliberación o consejo, por el que se juzga sobre lo que ha de ser preferido. Por parte de la facultad apetitiva se precisa el acto del apetito aceptando lo determinado por el consejo. Así, Aristóteles en VI *Ethic.*[15] en cierto momento deja en duda si la elección pertenece principalmente a la facultad cognoscitiva o a la apetitiva, pues dice que la elección es *un entendimiento apetitivo o un apetito intelectivo.* Pero en III *Ethic.*[16] se inclina por afirmar que se trata de un apetito intelectivo, llamando elección al *deseo dependiente de un consejo.* El porqué de esto radica en que el objeto de la elección son los medios que llevan a un fin, y el medio en cuanto tal es el bien llamado *útil.* Por lo tanto, como quiera que el bien en cuanto tal es el objeto del apetito, se sigue que la elección es sobre todo un acto de la potencia apetitiva. Consecuentemente, el libre albedrío es una potencia apetitiva.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las potencias apetitivas acompañan siempre a las aprehensivas. Por eso dice el Damasceno que el libre albedrío *acompaña estrechamente a la razón.*

2. *A la segunda hay que decir:* El juicio es como la conclusión y determinación del consejo. El consejo está determinado primero, por el dictamen de la razón, y segundo, por la aceptación del apetito. Por eso, el Filósofo, en III *Ethic.*[17], dice: *Después de haber formado un juicio por el consejo, deseamos en conformidad con dicho consejo.* De este modo, la misma elección es como una especie de juicio del que toma su nombre el libre albedrío.

3. *A la tercera hay que decir:* La relación implicada en el nombre de elección está referida al consejo precedente, propio de la razón. Pues el apetito, aun cuando no es capaz de relacionar, sin embargo, en cuanto que es movido por una potencia cognoscitiva que sí relaciona, guarda cierta semejanza en cuanto que prefiere una cosa a la otra.

13. *De Fide Orth.* l.2 c.27: MG 94,949. 14. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a11): S. Th. lect.9 n.486. 15. ARISTÓTELES, c.2 n.5 (BK 1139b4): S. Th. lect.2 n.1137. 16. ARISTÓTELES, c.3 n.19 (BK 1113a11): S. Th. lect.9 n.486. 17. Ib.

---

ció práctico de la razón. En apoyo de su tesis, además de las definiciones magistrales de Boecio y de Pedro Lombardo, aducían, por vez primera en el curso de las discusiones, la autoridad de S. Juan Damasceno. Para Felipe el Canciller y Juan de la Rochela, partiendo igualmente de S. Juan Damasceno y las definiciones clásicas, y desde la tradición agustiniana de la identificación del alma con sus potencias, el libre albedrío comprendería, como «un todo universal», múltiples actos de la razón y la voluntad, identificándose con ambas. Se completa también en este artículo la respuesta dada en el anterior a la doctrina de S. Buenaventura y Roberto Kilwardby.

ARTÍCULO 4

El libre albedrío, ¿es o no es una potencia distinta de la voluntad?

3 q.18 a.3.4; *In Sent.* l.2 d.24 q.1 a.3; *De Verit.* q.24 a.6.

Objeciones por las que parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad [e]:

1. El Damasceno en el libro II [18] dice que una cosa es la *thelesis,* y otra distinta la *bulesis. Thelesis* es la voluntad. *Bulesis* parece ser el libre albedrío, porque *bulesis,* según dice, *es la voluntad que quiere algo como resultado de la comparación de una cosa con otra.* Por lo tanto, parece que el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

2. Más aún. Las potencias son conocidas por los actos. Pero la elección, acto del libre albedrío, es distinta de la voluntad, como se dice en III *Ethic.* [19] Porque *la voluntad tiene por objeto el fin; y la elección, aquello que se ordena al fin.* Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

3. Todavía más. La voluntad es un apetito intelectivo. Pero por parte del entendimiento hay dos potencias: La agente y la posible. Por lo tanto, también en el apetito intelectivo debe haber otra potencia además de la voluntad. Parece que ésta no es otra que el libre albedrío. Por lo tanto, el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

En cambio está lo que dice el Damasceno en el libro III [20]: *El libre albedrío no es más que la voluntad.*

Solución. *Hay que decir:* Es necesario que las potencias apetitivas sean proporcionadas a las aprehensivas, como dijimos anteriormente (q-64 a.2). Ahora bien, lo que en la percepción intelectiva es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito la voluntad con respecto al libre albedrío, que no es otra cosa que la facultad de elección. Esto resulta claro por la correlación de sus actos y de sus objetos. Pues *entender* implica la simple percepción de una cosa. Por eso, y en rigor, sólo entendemos los principios que se conocen por sí mismos sin un proceso comparativo. *Razonar* consiste propiamente en pasar del conocimiento de una cosa al conocimiento de otra. Por eso, el objeto propio del razonamiento son las conclusiones a las que se llega por medio de los principios. Por parte del apetito, *querer* significa el simple deseo de algo. Por eso se dice que la voluntad tiene por objeto el fin, deseado por sí mismo. *Elegir* significa querer una cosa para conseguir otra. Por eso, su objeto propio son los medios que llevan al fin. Ahora bien, lo que en el orden cognoscitivo es el principio con respecto a la conclusión, a la que asentimos por los principios, eso mismo es en el orden apetitivo el fin con respecto a los medios deseados por razón del fin. Es evidente que, así como el entendimiento se relaciona con la razón, así también lo hace la voluntad con la facultad electiva, esto es, el libre albedrío. Se demostró (q.79 a.8) que entender y razonar son actos de una misma potencia, al igual que el reposo y el movimiento. Por eso, una misma potencia es también la que elige y la que quiere. Consecuentemente, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una [f].

18. *De Fide Orth.* c.22: MG 94,944. 19. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 1111b26): S. Th. lect.5 n.446. 20. *De Fide Orth.* c.14: MG 94,1037.

---

e. Era también frecuente en el s. XIII atribuir el libre albedrío a una tercera potencia del alma distinta del entendimiento y la voluntad, con la función propia de garantizar la libertad de elección. Según Pedro de Capua consistiría en el poder de autodeterminación mediante el cual el hombre orienta su voluntad hacia el objeto elegido; para Esteban Langton esta nueva facultad ejerce de «árbitro» entre el apetito concupiscible, que inclina al mal, y la sindéresis, que lo contradice y nos invita al bien; en opinión de Godofredo de Poitiers es superior a la razón y a la voluntad, con la misión de dirigir todas las potencias del alma *(potentia regnitiva et ordenativa omnium potentiarum animae).* En este mismo sentido se expresan Alejandro de Hales *(potentia universaliter imperans)* y S. Alberto Magno, quien destaca su función de «arbitraje» entre lo que aprueba la razón y aquello a que se siente arrastrada la voluntad.

f. El precedente más inmediato de la doctrina de Sto. Tomás sobre el libre albedrío se encuentra en el maestro franciscano de París Odón Rigaud, en quien se hallan prácticamente to-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La *bulesis* y la *thelesis* se distinguen no por la diversidad de potencias sino por la de actos.

2. *A la segunda hay que decir:* La elección y la voluntad, esto es, el mismo querer, son diversos actos, sin embargo, pertenecen a una potencia como el entender y el raciocinar, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El entendimiento se relaciona con la voluntad como motor. Por eso, no es necesario que en la voluntad se distinga entre el agente y el posible.

CUESTIÓN 84

Sobre cómo el alma, unida al cuerpo, entiende lo corporal, que le es inferior

Siguiendo el plan trazado, hay que tratar ahora sobre los actos del alma vinculados a las potencias intelectivas y apetitivas, pues las otras potencias del alma no caen directamente bajo el análisis del teólogo. Los actos de la parte apetitiva corresponden al estudio de la ciencia moral. Esto será tratado en la segunda parte de esta obra, en la que se analizará la materia moral. Ahora, pues, estudiaremos los actos intelectivos. En dicho estudio seguiremos el siguiente orden: Primero nos centraremos en ver cómo entiende el alma unida al cuerpo. Después, cómo entiende separada de él.

La primera consideración será triple: *Primero,* cómo conoce el alma lo corporal, que le es inferior. *Segundo,* cómo se conoce a sí misma y qué hay en ella. *Tercero,* cómo conoce las sustancias inmateriales superiores a ella".

Por lo que respecta al conocimiento de lo corporal, se nos presentan tres cuestiones: *Primera,* por qué medio las conoce. *Segunda,* cómo y en qué orden. *Tercera,* qué conoce en lo corporal.

La cuestión referente a lo indicado en primer lugar plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. El alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por el entendimiento?—2. ¿Lo conoce por su esencia o por algunas especies?—3. Si lo conoce por algunas especies, ¿las especies de todo lo inteligible le son o no le son inna-

dos los elementos de la solución tomista, aunque sin una elaboración adecuada y convincente, y dudando entre la identificación real de las potencias con el alma (lo que haría de la voluntad y la inteligencia energías diversas de una misma facultad y explicaría la participación del libre albedrío en ambas), o entre su distinción (y entonces sería sólo materialmente a la vez inteligencia y voluntad, con la posibilidad de establecerse como facultad propia y distinta).

a. Esta división tripartita, perfectamente lógica, se encuentra establecida en el *Liber de causis,* de donde seguramente la tomó Sto. Tomás. Esta obra tuvo extensa difusión y enorme influjo en la Edad Media. La estima que el Sto. Doctor tenía de ella fue muy grande y el uso que de ella hizo muy amplio (cf. C. VANSTEENKISTE, *Il «Liber de causis» negli scritti di S. Tommaso:* Angelicum 35 [1938] 325-374), aun considerándola apócrifa y rechazando como herética alguna de sus doctrinas. No sólo estaba convencido de que no se trataba de una obra de Aristóteles, como en un principio se afirmaba, sino que conocía su fuente originaria, el neoplatónico Proclo (h.410-485), de cuya *Elementatio theologica* viene a ser un resumen. No obstante, la alta valoración en que la tenía le llevó a escribir un comentario que es, entre sus obras menores, una de las más importantes: *In librum de causis expositio.* Con el seudo Dionisio, el *Liber de causis* es la fuente neoplatónica que más le ayudó al establecer su síntesis doctrinal, prestándole un impulso arquitectónico, atemperado en sus excesos con el realismo aristotélico y su atención a la naturaleza concreta. Ambas direcciones se manifiestan armonizadas en estas cuestiones de la *Suma.* La procedencia del *Liber de causis* es problemática, posiblemente de un autor árabe del s. X.

tas por naturaleza?—4. ¿Le vienen o no le vienen de ciertas formas inmateriales separadas?—5. Nuestra alma, ¿contempla o no contempla todo lo que entiende en las razones eternas?—6. ¿Adquiere o no adquiere el conocimiento inteligible partiendo de los sentidos?—7. El entendimiento, ¿puede o no puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin referirse a las imágenes?—8. Al estar impedidas las potencias sensitivas, ¿queda o no queda anulado el juicio del entendimiento? [b]

ARTÍCULO 1

El alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por el entendimiento?

De Verit. q.10 a.4.

Objeciones por las que parece que el alma no conoce lo corporal por el entendimiento:

1. Dice Agustín en II *Soliloq.*[1]: *Los cuerpos no pueden ser comprendidos por el entendimiento. Nada corpóreo puede ser percibido más que por los sentidos.* Y dice también en XII *Super Gen. ad litt.*[2]: *Sólo hay visión intelectual de aquello que está por su esencia en el alma.* Los cuerpos no están así. Por lo tanto, el alma no puede conocer lo corporal por el entendimiento.

2. Más aún. La misma relación que hay entre el sentido y lo inteligible, se da entre el entendimiento y lo sensible. Pero el alma no puede conocer de ninguna manera lo espiritual por los sentidos, pues lo espiritual es inteligible. Por lo tanto, de ninguna manera puede conocer lo corporal, que es sensible, por el entendimiento.

3. Todavía más. El entendimiento tiene por objeto lo necesario e invariable. Pero todos los cuerpos son móviles y variables. Por lo tanto, el alma no puede conocer lo corporal por el entendimiento.

En cambio está el hecho de que la ciencia se encuentra en el entendimiento. Por lo tanto, si el entendimiento no conoce lo corporal, hay que deducir que no puede haber ciencia de lo corporal. De esta forma, la ciencia natural, que trata del cuerpo móvil, desaparece.

Solución. *Hay que decir:* Para demostrar la solución a este problema, hay que tener presente que los primeros filósofos que investigaron la naturaleza de las cosas, pensaron que en el mundo no existía nada fuera de lo corporal. Y porque veían que todo lo corporal era móvil, y lo consideraban en un continuo fluir, estimaron que no podíamos tener ninguna certeza sobre la verdad de las cosas. Pues lo que fluye constantemente no puede ser aprehendido con certeza, puesto que desaparece antes de ser juzgado por la mente. Así, Heráclito dijo que *no es posible tocar dos veces el agua de la corriente de un río,* como nos refiere el Filósofo en IV *Metaphys.*[3]

Más tarde, Platón, para salvar la certeza de nuestro conocimiento intelectual de la verdad, sostuvo que, además de lo corporal, hay otro género de seres sin

1. C.4: ML 32,888. 2. C.24: ML 34,474. 3. ARISTÓTELES, 3 c.5 n.12 (BK 1010a14): S. Th. 1.4 lect.12 n.683.

b. En estas cuestiones Sto. Tomás se limita a la consideración de la actividad especulativa del entendimiento. El conocimiento práctico, sus actos y hábitos, los tratará, en su inmediata relación con la moral, en la Segunda Parte de la *Suma.* Y atiende aquí de modo primordial al conocimiento de las realidades sensibles, a lo que dedica, con 20 artículos en total, tres de las seis cuestiones que comprende el análisis de la intelección. Le interesa determinar tanto el objeto propio de nuestra inteligencia —la esencia o quididad de las realidades sensibles— como el origen de las ideas, en una discusión y rechazo del empirismo puro, por un lado, y del idealismo por otro, siguiendo un método habitual en Aristóteles. Si, como punto de partida, las alusiones al empirismo se concretan en los filósofos jónicos —«los primeros filósofos»—, en Heráclito y Demócrito, y las correspondientes al idealismo en Platón y Avicena, en el desarrollo de la discusión se implican las diversas posiciones de sus contemporáneos. De ahí la notable atención dedicada a las doctrinas innatistas, infusas y ontologistas y las abundantes referencias a S. Agustín.

materia ni movimiento, que llamó *especies* o *ideas,* de cuya participación cada realidad singular y sensible recibe su nombre, como el de hombre, caballo, o cualquier otro. Afirmaba, consecuentemente, que las ciencias, las definiciones y todo lo referente al acto del entendimiento no se centra en lo sensible, sino en aquello inmaterial y separado, de forma que el alma no entiende lo corporal, sino su especie separada.

Esto resulta falso por un doble motivo. 1) *Primero,* porque, al ser aquellas especies inmateriales e inmóviles, de las ciencias quedaría excluido el conocimiento tanto del movimiento como de la materia, que es lo propio de la ciencia natural, y quedaría también excluida la demostración por las causas agentes y materiales. 2) *Segundo,* porque resulta irrisorio que para llegar al conocimiento de las cosas manifiestas tengamos que poner como medio otras realidades distintas sustancialmente, ya que difieren de ellas en el ser. Así, aun cuando conociéramos estas sustancias separadas, no por eso podríamos emitir un juicio de lo sensible.

Parece ser que en esto Platón se desvió de la verdad, porque, juzgando que todo conocimiento se verifica por una cierta semejanza, estimó que la forma de lo conocido necesariamente está en quien conoce de igual manera que en lo conocido. Consideró que la forma de la realidad entendida está en el entendimiento de un modo universal, inmaterial e inmóvil. Y esto resulta claro por la misma operación del entendimiento, que entiende de manera universal y con una cierta necesidad, pues la acción es algo proporcionado a la forma de ser del agente. De este modo, sostuvo que las cosas entendidas debían subsistir por sí mismas de modo inmaterial e inmóvil.

No es necesario que esto sea así. Porque también en las mismas realidades sensibles vemos que la forma se encuentra de modo distinto en unas y en otras. Ejemplo: en un ser la blancura puede ser más intensa que en otro. En un ser la blancura va unida a la dulzura; y en otro, no. De la misma manera, la forma sensible se encuentra diversamente en lo exterior al alma y en el sentido que recibe las formas de lo sensible inmaterialmente. Ejemplo: el color del oro sin el oro. Igualmente, el entendimiento percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza, pues lo recibido está en quien lo recibe según el modo de ser de éste [c]. Por lo tanto, hay que concluir que el alma conoce lo corporal por el entendimiento inmaterial, universal, y necesariamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir;* Aquella frase de Agustín hay que entenderla en cuanto referida a aquello por lo que el entendimiento conoce, no a lo que conoce. Pues conoce lo corporal entendiéndolo, pero no a través de lo corporal ni de imágenes materiales y corpóreas, sino a través de especies inmateriales e inteligibles que pueden estar en el alma por su propia esencia.

2. *A la segunda hay que decir:* Como indica Agustín en XXII *De Civ. Dei* [4], no hay que afirmar que el entendimiento conoce sólo lo espiritual como el sentido conoce sólo lo corporal. Porque, de ser así, habría que concluir que Dios y los ángeles no conocen lo corporal. El porqué de dicha diversidad radica en que una potencia inferior no llega a lo que es propio de una superior; pero, la superior lleva a cabo de un modo más eminente lo propio de la inferior.

4. C.29: ML 41,800.

c. Este adagio, muchas veces aducido en diferentes formas universales o particulares hasta nuestros días (el más común: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur),* se atribuía en bastantes ocasiones a Boecio, algunas al seudo Dionisio y otras a Aristóteles —posiblemente por atribuírsele la autoría del *Liber de causis*—. No obstante, sobre todo en su formulación más universal, proviene directamente del *Liber de causis,* y a éste suele remitir Sto. Tomás en sus citas expresas. El conocimiento intelectivo de la realidad material no se produce en virtud de una semejanza física entre el cognoscente y lo conocido; al contrario, se realiza en virtud de la inmaterialidad del sujeto que conoce; pero en su asimilación del objeto hace a éste semejante a sí, al recibirlo no en su entidad física, sino de un modo inmaterial. Las consideraciones posteriores sobre la necesidad del entendimiento agente y su función abstractiva, y sobre las «especies» o representaciones cognoscitivas, tienen su fundamentación en este principio.

3. *A la tercera hay que decir:* Todo movimiento supone algo inmóvil. Pues, cuando es la cualidad lo que cambia, la sustancia queda inmóvil, y cuando lo es la forma sustancial, la materia permanece invariable. En las realidades cambiables hay relaciones inmutables. Ejemplo: aunque Sócrates no esté siempre sentado, es absolutamente cierto que, cuando está sentado, permanece en un lugar concreto. Por eso, nada impide que haya ciencia invariable de lo cambiable.

ARTÍCULO 2

El alma, ¿conoce o no conoce lo corporal por su esencia?

In Sent. l.2 d.3 p.2.ª q.2 a.1; l.3 d.14 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.8 a.8; *Cont. Gentes* 2,98.

Objeciones por las que parece que el alma conoce lo corporal por su esencia:

1. Agustín, en X *De Trin.*[5], dice: *El alma recoge las imágenes de los cuerpos y se adueña de las imágenes formadas en sí misma de sí misma, ya que para configurarlas les transmite algo de su propia sustancia.* Pero conoce los cuerpos por medio de las imágenes de los cuerpos. Por lo tanto, por su propia esencia conoce los seres corporales, que emplea para configurar tales imágenes a las que transmite su propia esencia.

2. Más aún. El Filósofo, en III *De Anima*[6], dice: *En cierto modo el alma lo es todo.* Por lo tanto, como quiera que lo semejante es conocido por lo semejante, parece que el alma conoce lo corporal por sí misma.

3. Todavía más. El alma es superior a las criaturas corporales. Los seres inferiores están en los superiores de un modo más perfecto que el modo que tienen en sí mismos, como dice Dionisio[7]. Por lo tanto, todas las criaturas corpóreas se encuentran de una manera más digna en la sustancia del alma que en sí mismas. Por lo tanto, por su propia sustancia puede conocer las criaturas corpóreas.

En cambio está lo que dice Agustín en IX *De Trin.*[8]: *La mente llega al conocimiento de lo corporal a través de los sentidos corporales. En cambio, el alma no es cognoscible por los sentidos corporales.* Por lo tanto, no conoce lo corpóreo por su propia sustancia.

Solución. *Hay que decir:* Los antiguos filósofos sostuvieron que el alma conoce lo corporal por su propia esencia. Pues era de patrimonio común que *lo semejante es conocido por lo semejante*[9]. Estimaban que la forma de lo conocido está en quien conoce del mismo modo que en lo conocido. Los platónicos opinaron de forma contraria. Pues Platón, percatándose de que el alma intelectiva es inmaterial y que conoce inmaterialmente, sostuvo que las formas de lo conocido subsisten también de modo inmaterial. En cambio, los primeros naturalistas, por estimar que lo conocido era corporal y material, sostuvieron que también está materialmente en el alma que lo conoce. Por eso, y para poder atribuir al alma el conocimiento de todo, sostuvieron que el alma era naturaleza común a todo, y, como la naturaleza del ser originado está constituida por sus principios, al alma le atribuyeron la misma naturaleza de su principio. Así, quien sostuvo que el primer principio de las cosas es el fuego, así también sostuvo que el alma es de naturaleza ígnea, lo mismo cabe decir con respecto al aire y al agua. Empédocles, que estableció cuatro elementos materiales y dos agentes, sostuvo que el alma estaba constituida de dichos elementos. De este modo, al determinar que las cosas están en el alma materialmente, sostuvieron que todo conocimiento del alma era material, ya que confundían y no distinguían el entendimiento de los sentidos.

Pero este modo de pensar es inadmisible. 1) *Primero,* porque en el principio material al que hacían referencia, no se encuentran los seres que se originan de él a no ser potencialmente. Y nada es conocido en cuanto que está en potencia, sino sólo en cuanto que está en acto, como consta en IX *Metaphys.*[10] Por eso, ni tan siquiera la misma potencia es conocida a no ser a través del acto. Por lo

5. C.5: ML 42,977. 6. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 431b21): S. Th. lect.13 n.878. 7. *De Cael. Hier.* c.12 § 2: MG 3,293. 8. C.3: ML 42,963. 9. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.5 n.5 (BK 409b24): S. Th. lect.12 n.178. 10. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.6 (BK 1051a29): S. Th. lect.10 n.1888.

tanto, para que el alma lo conociera todo, no sería suficiente atribuirle la naturaleza de los principios, a no ser que también poseyera la naturaleza y forma de cada uno de sus efectos, como la de los huesos, la carne, y demás, como argumenta Aristóteles contra Empédocles en I *De Anima*[11]. 2) *Segundo,* porque, si fuera necesario que lo conocido estuviera materialmente en quien conoce, no habría razón para que las realidades materiales exteriores carecieran de conocimiento, puesto que si el alma conociera el fuego por el fuego, también el mismo fuego, que está fuera del alma, lo conocería.

Por lo tanto, hay que concluir que los objetos materiales conocidos están en quien conoce no materialmente, sino, más bien, inmaterialmente. Esto es así porque el acto del entendimiento comprende los objetos que están fuera de quien conoce, ya que es evidente que conocemos lo externo a nosotros. Ahora bien, por la materia la forma está determinada a un ser único y concreto. Por eso es evidente que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestos. De este modo, los seres que reciben sólo materialmente las formas de otros seres, no pueden conocer de ningún modo, como, por ejemplo, las plantas, tal como se dice en el II libro *De Anima*[12]. En cambio, cuanto más inmaterialmente un ser posee la forma de lo conocido, más perfectamente conoce. Por eso el entendimiento, que abstrae la especie inteligible no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce más perfectamente que los sentidos, los cuales reciben su forma de lo conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. De entre los sentidos, el de la vista es el más capacitado para conocer, porque, como dijimos ya (q.78 a.3), es el menos material. Entre los entendimientos, cuanto más inmaterial, más perfecto.

Se concluye claramente que, si hay un entendimiento que conozca todas las cosas por su esencia, es necesario que las posea todas inmaterialmente. De modo semejante a como los antiguos suponían la esencia del alma compuesta en acto por los principios de todas las cosas materiales, para que las pudiera conocer todas. Es exclusivo de Dios poseer una esencia que contenga inmaterialmente todas las cosas, al modo como los efectos preexisten virtualmente en la causa. Así, pues, sólo Dios lo conoce todo en virtud de su propia esencia. No el alma humana ni tampoco el ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín está hablando de la visión imaginaria que se realiza por medio de imágenes corporales. Para formar dichas imágenes el alma pone algo de su sustancia, a la manera como se pone el sujeto para que sea informado por alguna forma. Es así como produce de sí misma las imágenes, no porque el alma o una parte suya se transforme en ésta o en aquella imagen, sino al modo como se dice que un cuerpo se convierte en algo coloreado porque se le da un color. Este sentido del texto se desprende del contexto. Pues dice[13] *que conserva algo,* esto es, lo no informado por tal imagen, *que es aquello por lo que libremente juzga de tales imágenes.* Esto lo llama *mente* o *entendimiento.* En cambio, en lo que se refiere a que es informada por las imágenes, esto es, por la imaginación, dice que *nos es común con los animales.*

2. *A la segunda hay que decir:* Aristóteles no admitió, como lo hacían los antiguos naturalistas, que el alma estuviera compuesta de todas las cosas, sino que dijo: *En cierto modo el alma lo es todo.* Y esto en cuanto que está en potencia con respecto a todo; por los sentidos, a lo sensible; por el entendimiento, a lo inteligible.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda criatura tiene el ser finito y determinado. Por eso, la esencia de una criatura superior, aunque tenga cierta semejanza con la de una criatura inferior, por coincidir en un mismo género; sin embargo, tal semejanza no es perfecta, ya que está determinada a una especie a la que no pertenece la criatura inferior. Pero la esencia divina es la semejanza perfecta de todo con respecto a todo, como principio universal de todo.

11. ARISTÓTELES, c.5 n.5 (BK 409b23): S. Th. lect.12 n.178. 12. ARISTÓTELES, c.12 n.4 (BK 424a32): S. Th. lect.24 n.556. 13. *De Trin.* l.10 c.5: ML 42,977.

ARTÍCULO 3

El alma, ¿lo conoce o no lo conoce todo por las especies impresas naturalmente en ella?

De Verit. q.10 a.6; q.11 a.1; q.18 a.7; q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,83; *De Anima* q.15.

Objeciones por las que parece que el alma lo conoce todo por las especies impresas naturalmente en ella:

1. Dice Gregorio en la homilía sobre la Ascensión[14]: *Entender es común al hombre y a los ángeles.* Pero los ángeles lo entienden todo por las formas innatas. Por eso, se dice en el libro *De Causis*[15]*: Toda inteligencia está llena de formas.* Por lo tanto, el alma posee especies congénitas de todo por las que conoce lo corporal.

2. Más aún. El alma intelectiva es más digna que la materia prima corporal. Pero la materia prima es creada por Dios con las formas con respecto a las que está en potencia. Por lo tanto, con mayor motivo el alma intelectiva es creada por Dios con las especies inteligibles. De este modo, el alma entiende lo corporal por las especies innatas.

3. Todavía más. Nadie puede responder correctamente más que de lo que conoce. Pero también un idiota, que no tiene ciencia adquirida, responde correctamente sobre cosas concretas, con tal que se le pregunte ordenadamente, como se cuenta de uno en el *Menón* de Platón[16]. Por lo tanto, antes de adquirir su ciencia, se tiene conocimiento de las cosas. Esto no sería posible a no ser que el alma poseyera las especies innatas. Así, pues, el alma conoce lo corpóreo por las especies innatas.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[17] al hablar del entendimiento: *Es como una tablilla en la que no hay nada escrito.*

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que la forma es principio de acción, es necesario que la relación de una cosa con la forma que es principio de acción, sea la misma que mantiene con dicha acción. Así, si el elevarse depende de la ingravidez, es necesario que lo que se eleve sólo en potencia sea ingrávido sólo en potencia; y lo que se leve en acto, sea ingrávido en acto. Pero observamos que el hombre a veces sólo conoce en potencia tanto sensitiva como intelectualmente. Dicha potencia pasa al acto en el conocimiento sensitivo por las acciones de las cualidades sensibles sobre el sentido, y en el intelectivo, por medio del aprendizaje de la inventiva. Por eso es necesario afirmar que el alma intelectiva está en potencia tanto con respecto a las imágenes, principio de sensación, como a las semejanzas, principio de intelección. Por eso, Aristóteles[18] sostuvo que el entendimiento, por el que el alma conoce, no posee especies inteligibles innatas, sino que originariamente está en potencia hacia todas estas especies.

Pero porque, en ocasiones, el que posee en acto una forma no puede obrar conforme a ella por algún impedimento, como el cuerpo ingrávido no puede elevarse, Platón sostuvo que el entendimiento del hombre, por naturaleza, está repleto de todas las especies inteligibles. Pero que, debido a su unión con el cuerpo, no pasan a estar en acto.

No parece que esto sea correcto. 1) Primero, porque, si el alma tiene un conocimiento natural de todo, no parece posible que su olvido sea tan grande y que ni siquiera recuerde que posee dicho conocimiento. De hecho, ningún hombre olvida lo que conoce por naturaleza, como, por ejemplo, que el todo es mayor que la parte y cosas parecidas. Y mucho más incorrecto todavía parece, si tenemos en cuenta que al alma le es natural estar unida al cuerpo, como dijimos anteriormente (q.76 a.1), ya que es inaceptable que la acción natural de un ser quede totalmente impedida por algo que le es natural.

2) Segundo, la falsedad de esta postura aparece manifiestamente porque, cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de lo que dicho sentido percibe. Ejemplo: el ciego de nacimiento no conoce los colores. Esto no sucedería si en el alma hubieran sido infundidas por naturaleza las razones de todo lo inteligible. Por lo tanto, hay que afirmar que el alma no conoce lo corporal a través de las especies innatas.

14. L.2 hom.29:ML 76, 1214. 15. § 9 (BA 178). 16. C.15. Cf. CICERÓN, *Tuscul.* l.1 c.24 (DD 635); S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.2 c.15: ML 42,1011. 17. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 430a1): S. Th. lect.9 n.722. 18. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.4 n.11 (BK 429b30): S. Th. lect.9 n.722.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ciertamente, común a los ángeles y a los hombres es el entender, pero en éstos no se da la perfección de aquéllos. De la misma forma que los cuerpos inferiores, que se limitan a existir, no tienen una existencia tan perfecta como la de los cuerpos superiores, como dice Gregorio. Pues la materia de los cuerpos inferiores no está totalmente formada, sino que está en potencia para algunas formas que todavía no posee. La materia de los cuerpos superiores está totalmente formada, de manera que, como establecimos (q.66 a.2), no están en potencia para recibir otra forma. Igualmente, el entendimiento del ángel está naturalmente perfeccionado por las especies inteligibles, mientras que el entendimiento humano está en potencia con respecto a ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* La materia prima tiene su ser sustancial por la forma. Y, por eso, debió ser creada con alguna forma. De no ser así, no existiría en acto. Sin embargo, existiendo con una sola forma, está en potencia con respecto a otras. En cambio, el entendimiento no recibe su ser sustancial de la especie inteligible. Consecuentemente, no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Un correcto interrogatorio va de los principios generales, comúnmente conocidos, a los casos concretos. Este procedimiento causa el saber en el alma del que aprende. Por eso, cuando uno responde con precisión a algo que se le pregunta, no es porque lo conociera antes, sino porque es entonces cuando lo conoce por primera vez. Por lo demás, da igual que el maestro, al pasar de los principios generales a las conclusiones, lo haga exponiendo o preguntando, porque, en ambos casos, quien le escucha se convence de lo posterior por lo anterior.

ARTÍCULO 4

Las especies inteligibles, ¿pasan o no pasan al alma provenientes de algunas formas separadas?

De Verit. q.10 a.6; q.11 a.1; *De Anima* a.15.

Objeciones por las que parece que las especies inteligibles pasan al alma provenientes de otras formas separadas:

1. Todo lo que uno es por participación ha sido causado por alguien que lo es por esencia. Ejemplo: lo encendido tiene por causa el fuego. Pero el alma intelectiva, entendiendo en acto, participa de las mismas realidades inteligibles, pues el entendimiento en acto es, de algún modo, lo entendido en acto. Por lo tanto, las cosas que en sí mismas y por su propia esencia son entendidas en acto son la causa de que el alma intelectiva entienda en acto. Pero las cosas entendidas en acto por su misma esencia son las formas que existen sin materia. Así, pues, las especies inteligibles por las que el alma entiende, son causadas por ciertas formas separadas.

2. Más aún. La misma relación hay entre lo inteligible y el entendimiento que entre lo sensible y el sentido. Pero los objetos sensibles que están en acto fuera del alma, son la causa de las especies sensibles que hay en el sentido y por las que sentimos. Por lo tanto, las especies inteligibles por las que nuestro entendimiento conoce, son causadas por ciertos objetos inteligibles en acto que existen fuera del alma. Así, pues, las formas inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de algunas sustancias separadas.

3. Todavía más. Todo lo que está en potencia se actualiza por lo que está en acto. Por lo tanto, si nuestro entendimiento está primero en potencia y después en acto, es necesario que esto sea causado por algún entendimiento que está siempre en acto. Este es el entendimiento separado. Por lo tanto, las especies inteligibles por las que entendemos en acto, son causadas por algunas sustancias separadas.

En cambio está el hecho de que, de ser así, para entender no necesitaríamos los sentidos. Esto es evidentemente falso, porque quien carece de un sentido, de ninguna manera puede conocer los objetos sensibles correspondientes a dicho sentido.

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que las especies inteligibles de nuestro entendimiento proceden de algunas formas o sustancias separadas. Esto sucede de dos maneras. Platón, como dijimos (a.1), sostuvo que las formas de las realidades sensibles subsisten por sí mismas sin materia. Ejemplo: la

forma del hombre, que él llamaba el *hombre en sí,* y la forma o idea de caballo, que llamaba *caballo en sí.* Consecuentemente, sostenía también que las formas separadas eran participadas tanto por nuestra alma como por la materia corporal. Por nuestra alma, para entender. Por la materia corporal, para existir. Y así como la materia corporal, por el hecho de participar de la idea de piedra, se hace piedra, así también nuestro entendimiento, por el hecho de participar de la idea de piedra, conoce la piedra. La participación de la idea se realiza a través de una semejanza suya en quien participa de ella. A la manera como el ejemplar es participado por la copia. Así, pues, de la misma manera que afirmaba que las formas sensibles presentes en la materia corporal dimanan de las ideas como una especie de imágenes suyas, así también sostenía que las especies inteligibles de nuestro entendimiento son ciertas representaciones de las ideas que de ellas se desprenden. Por eso, como dijimos (a.1), las ciencias y los conceptos los hacía depender de las ideas.

Pero porque contra la razón propia de lo sensible va el que las formas subsistan sin materia, como demuestra Aristóteles[19] sobradamente, Avicena[20], alejándose de dicha opinión, sostuvo que las especies inteligibles de los seres sensibles no subsisten por sí mismas sin la materia, sino que preexisten inmaterialmente en los entendimientos separados. Del primero de estos entendimientos dimana el segundo, y así sucesivamente, hasta llegar al último entendimiento separado, que llamó *entendimiento agente* y del que, como él mismo dice, las especies inteligibles pasan a nuestras almas, y las formas sensibles a la materia corporal. En esta línea, Avicena y Platón concuerdan en que las especies inteligibles de nuestro entendimiento dimanan de ciertas formas separadas. Sin embargo, Platón dice que subsisten por sí mismas, y Avicena dice que están en el entendimiento agente. También difieren en que Avicena sostiene que las especies inteligibles no permanecen en nuestro entendimiento cuando deja de entender en acto, sino que necesita recibirlas de nuevo. Por eso no admite la ciencia natural innata, como Platón, el cual sostenía que las participaciones de las ideas están invariablemente en el alma.

Pero en esta suposición no es posible encontrar la razón suficiente de por qué nuestra alma se une al cuerpo. Pues no puede decirse que el alma intelectiva se une al cuerpo por el cuerpo, ya que ni la forma existe por razón de la materia, ni el motor por el móvil, sino al contrario. Parece, más bien, que el cuerpo es necesario al alma intelectiva en orden a su propia operación, entender, ya que, por su ser, no depende del cuerpo. Si el alma por su naturaleza estuviera destinada a recibir las especies inteligibles sólo a través del influjo de ciertos principios separados, y no las recibiese por parte de los sentidos, para entender no necesitaría el cuerpo. Consecuentemente, no necesitaría unirse a él.

Tampoco basta decir que nuestra alma necesita los sentidos para entender en cuanto que los sentidos la estimulan a pensar en las cosas cuyas especies inteligibles recibe por parte de los principios separados. Porque no parece que el alma necesite dichos estímulos a no ser en cuanto que, como dicen los platónicos, está como adormecida y olvidada por efecto de su unión con el cuerpo. De ser así, los sentidos no servirían al alma intelectiva más que para alejar el obstáculo que representa su unión con el cuerpo. Consecuentemente, permanece en pie la cuestión de averiguar cuál es la razón por la que el alma se une al cuerpo.

Si, siguiendo a Avicena, se dice que los sentidos son necesarios al alma en cuanto que la impulsan a recurrir al entendimiento agente del que recibe las especies, tampoco esto resulta suficiente. Porque si en la naturaleza del alma está el que entiende a través de las especies procedentes del entendimiento agente, habría que concluir que algunas veces podría volverse a él por su tendencia natural, o también estimulada por uno de los sentidos para recibir del entendimiento agente las especies de los objetos sensibles que pertenecen a un sentido

19. ARISTÓTELES, *Metaphys.* 6 c.14 (BK 1039a24): S. Th. l.7 lect.14 n.1592. 20. *De An.* p.5.[a] c.5 (25rb); *Metaphys.* tr.9 c.4 (105ra). También para las referencias de las siguientes afirmaciones.

que no posee. De ser así, un ciego de nacimiento podría tener conocimiento de los colores, lo cual es evidentemente falso. Por lo tanto, hay que afirmar que las especies inteligibles por las que nuestra alma conoce, no provienen de algunas formas separadas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies inteligibles de las que participa nuestro entendimiento se reducen, como a su primera causa, a un principio inteligible por su propia esencia, esto es, a Dios. Pero proceden de dicho principio a través de las formas de las cosas sensibles y materiales, de las que obtenemos la ciencia, como dice Dionisio[21].

2. *A la segunda hay que decir:* El ser que las cosas materiales poseen fuera del alma, les permite ser sensibles en acto, pero no inteligibles en acto. Por lo tanto, entre el sentido y el entendimiento no hay paridad.

3. *A la tercera hay que decir:* Nuestro entendimiento posible pasa de la potencia al acto por un ser en acto, es decir, por el entendimiento agente, que es una potencia del alma, como dijimos (q.79 a.4), pero no por un entendimiento separado como por causa próxima, sino, en todo caso, como causa remota.

ARTÍCULO 5

El alma intelectiva, ¿conoce o no conoce las cosas materiales en las razones eternas?

De Verit. q.8 a.7 ad 13; q.10 a.6 ad 6; a.8.

Objeciones por las que parece que el alma no conoce las cosas materiales en las razones eternas:

1. Aquello en lo que una cosa es conocida, se conoce antes y mejor. Pero el alma intelectiva del hombre, en el estado de la vida presente, no conoce las razones eternas, ya que no conoce a Dios mismo, en quien están estas razones, sino que *se une a Él como a un ser desconocido,* como dice Dionisio en c.1 *Mysticae Theologiae*[22]. Por lo tanto, el alma no conoce todas las cosas en las razones eternas.

2. Más aún. En Rom 1,20 se dice: *Llegamos a lo invisible de Dios por lo creado.* Pero entre lo invisible de Dios se encuentran las razones eternas. Por lo tanto, las razones eternas se conocen por las criaturas materiales, y no al revés.

3. Todavía más. Las razones eternas no son más que las ideas. Pues Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[23], dice: *Las ideas son las razones permanentes de las cosas que hay en la mente divina.* Por lo tanto, decir que el alma intelectiva conoce todas las cosas en las razones eternas, es actualizar la postura de Platón, quien sostuvo que toda ciencia deriva de las ideas.

En cambio está lo que dice Agustín en XII *Confes.* [24]*: Si los dos vemos que es verdad lo que tú dices, y los dos vemos que es verdad lo que digo yo, pregunto: ¿Dónde lo vemos? Ni yo en ti ni tú en mí, sino que ambos lo vemos en aquella verdad inmutable que está por encima de nosotros.* Pero la verdad inmutable está contenida en las razones eternas. Por lo tanto, el alma intelectiva conoce todas las cosas verdaderas en las razones eternas.

Solución. *Hay que decir:* Como dice Agustín en II *De Doct. Christ.*[25]: *Los llamados filósofos, si han dicho alguna verdad en consonancia con nuestra fe, debemos reivindicarla para nuestro uso, puesto que ellos son injustos poseedores. Pues en las doctrinas de los paganos hay ciertas fábulas supersticiosas que todo cristiano que proceda del paganismo debe evitar.* Por eso, Agustín, imbuido en las doctrinas de los platónicos, recogió todo lo que en ellas encontró conforme con la fe, corrigiendo todo lo que se oponía. Así, Platón sostuvo, como hemos dicho (a.4), que las formas de las cosas, que llamó *ideas,* subsisten independientemente de la materia, por cuya participación nuestro entendimiento conoce todas las cosas, de modo que, así como la materia corporal se hace piedra por la participación de la idea de piedra, así también nuestro entendimiento conoce la piedra por participación de la misma idea. Pero porque parece contrario a la fe que las formas de las cosas subsistan fuera de éstas por sí mismas y sin materia, como sostuvieron los platónicos, los cuales afirmaban que *la vida en sí misma* y la *sabiduría en sí misma* son sustan-

21. *De Div. Nom.* c.7 §2: MG 3,886. 22. §3: MG 3,1001. 23. Q.46: ML 40,30. 24. C.25: ML 32,840. 25. C.40: ML 34,63.

cias creadoras, como dice Dionisio en c.11 *De Div. Nom.*[26]; por eso, Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[27] admitió, en lugar de las ideas de Platón, la existencia en la mente divina de las razones de todas las cosas, según las cuales han sido hechas todas las cosas y según las cuales el alma lo conoce todo.

Por lo tanto, cuando nos preguntamos si el alma humana conoce todas las cosas en las razones eternas, debemos responder que algo es conocido en otro de dos maneras. 1) Una, como en objeto conocido, al modo como se ven en el espejo las cosas cuyas imágenes refleja. De esta manera el alma no puede en el presente estado de vida ver todas las cosas en las razones eternas; en cambio, así es como conocen los bienaventurados, los cuales ven a Dios y todas las cosas en Dios. 2) Otra, como en su principio de conocimiento. Como si dijéramos que vemos en el sol lo que vemos por su luz. En este sentido es necesario decir que el alma humana conoce las cosas en las razones eternas, por cuya participación lo conocemos todo. Pues la misma luz intelectual que hay en nosotros no es más que una cierta semejanza participada de la luz increada en la que están contenidas las razones eternas. Por eso, en el Sal 4,6-7 se dice: *Muchos dicen: ¿Quién nos muestra los bienes?* El salmista responde a esta pregunta diciendo: *Señor, sobre nosotros está sellada la luz de tu rostro.* Como si dijera: Por el sello de la luz divina en nosotros todo se nos da a conocer.

Sin embargo, porque, además de la luz intelectual para conocer las cosas materiales necesitamos las especies inteligibles que provienen de los mismos objetos, hay que concluir que no conocemos las cosas materiales sólo por la participación de las razones eternas, como decían los platónicos afirmando que la sola participación de las ideas es suficiente para tener ciencia. Por eso, Agustín en IV *De Trin.*[28] dice: *¿Acaso porque los filósofos demuestran con pruebas irrefutables que todo lo temporal fue hecho en virtud de las razones eternas, han podido ver en ellas o deducir de ellas cuántas son las especies de animales y cuántos los principios germinales de cada uno? ¿Acaso no acudieron, más bien, al análisis de la historia de tiempos y lugares?*

Que Agustín no entendió que todas las cosas son conocidas *en las razones eternas* o *en la verdad inmutable* en el sentido de que contempláramos las mismas razones eternas, resulta evidente por lo que él mismo escribe en el libro *Octoginta trium quaest.*[29]: *No toda ni cualquier alma racional es considerada apta para dicha visión, o sea, en las razones eternas, sino la encontrada santa y pura, como la de los bienaventurados.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 6

El conocimiento intelectual, ¿parte o no parte de las cosas sensibles?

De Verit. q.10 a.6; q.19 a.1; *Quodl.* 8 q.2 a.1; *Compend. Theol.* c.81.82; *De Anima* a.15.

Objeciones por las que parece que el conocimiento intelectual no parte de las cosas sensibles:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[30]: *Ninguna verdad cierta puede esperarse de los sentidos del cuerpo.* Esto lo prueba por dos razones. *Una,* porque *todo cuanto el sentido corporal alcanza, está en continuo cambio; y lo que no permanece, no puede ser percibido. Otra,* porque *conservamos las imágenes de todas las cosas que impresionaron los sentidos corporales, aun cuando no estén presentes en ellos, como ocurre en el sueño y en la locura, sin que podamos discernir por los sentidos sobre si lo que sentimos son los mismos objetos sensibles o falsas imágenes, y no es posible que se perciba nada sin discernirlo de lo falso.* Así, concluye que no hay que esperar la verdad de los sentidos. Pero el conocimiento intelectual percibe la verdad. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no proviene de los sentidos.

2. Más aún. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[31]: *No debe creerse que el cuerpo obre algo en el espíritu como si el espíritu estuviese sometido a su acción en calidad de materia, puesto que es, en todos los conceptos, más digno el sujeto que obra que la realidad en la que se obra.* Por eso concluye: *No es el cuerpo el que produce su imagen en el espíritu, sino éste quien produce dicha ima-*

26. § 6: MG 3,956: S. Th. lect.4. 27. L.c. nota 23. 28. C.16: ML 42,902. 29. L.c. nota 23.27. 30. C.9: ML 40,13. 31. C.16: ML 34,467.

gen en sí mismo. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles.

3. Todavía más. El efecto no sobrepasa la capacidad de su causa. Pero el conocimiento intelectual llega más allá de los objetos sensibles, pues llegamos a conocer cosas que no perciben los sentidos. Por lo tanto, el conocimiento intelectual no proviene de las cosas sensibles.

En cambio, el Filósofo, en *Metaphys.*[32] y al final del *De Poster.*[33], demuestra que el principio de nuestro conocimiento parte de los sentidos.

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión, entre los filósofos hubo tres opiniones. Demócrito sostuvo que *la única causa de cada uno de nuestros conocimientos consiste en que vengan y entren en nuestras almas las imágenes de los cuerpos en que pensamos,* como nos transmite Agustín en su carta *Ad Dioscorum*[34]. Y Aristóteles, en el libro *De somn. et vigil.*[35], también dice que Demócrito sostuvo que el conocimiento se verifica *por imágenes y emanaciones.* El fundamento de tal opinión está en que tanto Demócrito como los antiguos naturalistas no establecían diferencias entre el entendimiento y el sentido, como delata Aristóteles en el libro *De Anima*[36]. Por eso, como el sentido es alterado por el objeto sensible, estimaron que todos nuestros conocimientos se verificaban sólo por esta alteración producida por lo sensible. Esta alteración Demócrito afirmaba que se realiza por emanaciones de imágenes.

Por su parte, Platón distinguía el entendimiento de los sentidos. Así, el entendimiento era una facultad inmaterial que para su acción no se servía de ningún órgano corporal. Y como lo incorpóreo no puede ser alterado por lo corpóreo, dedujo que el conocimiento intelectual no se verifica por la modificación que los objetos sensibles producen en el entendimiento, sino por la participación de las formas inteligibles separadas. Esto ya se dijo (a.5). También sostuvo que los sentidos tenían cierta virtualidad propia por la que ni siquiera ellos mismos, a no ser como facultad espiritual, son alterados por objetos sensibles, que sólo afectan a los órganos sensoriales, por cuya alteración de alguna manera es estimulada el alma en orden a configurar en sí misma las especies de los objetos sensibles. Esta opinión parece ser muy cercana a la expresada por Agustín en XII *Super Gen. ad litt.,* cuando dice: *No es el cuerpo el que siente, sino el alma por el cuerpo, del que se sirve como de mensajero para formar en sí misma lo que se le notifica de fuera.* Así, pues, según la opinión de Platón, ni el conocimiento intelectual procede del sensible, ni siquiera el sensible procede totalmente de los objetos sensibles, sino que los objetos sensibles estimulan al alma sensitiva para sentir, y, a su vez, los sentidos estimulan al alma intelectiva para entender.

Aristóteles[37] mantuvo una postura intermedia. Con Platón admite que el entendimiento es distinto del sentido. Pero sostuvo que el sentido no ejerce su operación propia sin que intervenga el cuerpo, de tal manera que el sentir no es un acto exclusivo del alma, sino del compuesto. Lo mismo afirma de todas las operaciones de la parte sensitiva. Y porque no hay inconveniente en que los objetos sensibles que se encuentran fuera del alma produzcan algún efecto en el compuesto, Aristóteles concuerda con Demócrito en decir que las operaciones de la parte sensitiva son causadas por impresiones de los objetos sensibles en el sentido, pero no a modo de emanación, como sostuvo Demócrito, sino por medio de una operación. Pues Demócrito suponía que todas las acciones se deben a la movilidad de los átomos, como aparece en I *De Generat.*[38] Aristóteles, en cambio, sostenía que el entendimiento ejecuta su operación sin la intervención del cuerpo. Nada corpóreo puede influir en algo incorpóreo. De este modo, según Aristóteles, para que se produzca la operación intelectual no basta la simple impresión de los cuerpos sensibles, sino que se precisa algo más

32. ARISTÓTELES, 1 c.1 n.2 (BK 981a2): S. Th. lect.1 n.10-17. 33. ARISTÓTELES, 2 c.15 n.5 (BK 100a3): S. Th. lect.20 n.11. 34. Epist.118 c.4: ML 33,446. 35. *De Divinat.* c.2 (BK 464a5): S. Th. lect.2. 36. C.24: ML 34,475. 37. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.3 n.3 (BK 427b6). 38. ARISTÓTELES, c.8 n.1 (BK 324b25): S. Th. lect.21.

digno, porque, como él mismo dice[39], *el agente es más digno que el paciente.* Sin embargo no en el sentido de que la operación intelectual sea producida en nosotros por el solo influjo de ciertos seres superiores, como sostuvo Platón, sino en cuanto que un agente superior y más digno, llamado entendimiento agente, y del que ya dijimos algo (q.79 a.3.4), por medio de la abstracción hace inteligibles las imágenes recibidas por los sentidos.

Por lo tanto, según esto, la operación intelectual es causada por los sentidos en lo que se refiere a las imágenes. Pero porque las imágenes no son suficientes para alterar el entendimiento posible, sino que necesitan el entendimiento agente para convertirse en inteligibles en acto, no puede decirse que el conocimiento sensible sea la causa total y perfecta del conocimiento intelectual, sino que, en cierto modo, es la materia de la causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquellas palabras de Agustín dan a entender que no hay que esperar de los sentidos toda la verdad. Pues se precisa la luz del entendimiento agente para que en las cosas mutables conozcamos la verdad inmutable y para discernir entre la realidad objetiva y su imagen.

2. *A la segunda hay que decir:* Agustín no está hablando del conocimiento intelectivo, sino de lo imaginario. Y porque, según la opinión de Platón, la facultad de la imaginación tiene una operación que pertenece exclusivamente al alma, Agustín, para probar que los cuerpos no imprimen sus imágenes en la potencia imaginativa, sino que es el alma misma la que las produce, utilizó la misma razón empleada por Aristóteles para demostrar que el entendimiento agente es separado, esto es, porque *el agente es más digno que el paciente.* Según esta opinión, indudablemente habría que poner en la facultad imaginativa no sólo potencia pasiva, sino también activa. Pero si con Aristóteles admitimos que la acción de la facultad imaginativa pertenece al compuesto, desaparece toda dificultad, pues el cuerpo sensible es más digno que cualquier órgano animal, ya que se relaciona con dicho órgano como el ser en acto se relaciona con el ser en potencia, de igual modo que el cuerpo, que tiene el color en acto, se compara con la pupila, que lo tiene en potencia. Sin embargo, podría decirse que, aun cuando la primera alteración de la potencia imaginativa se debe a la moción de los objetos sensibles, porque, *la fantasía es un movimiento producido por el sentido,* como se dice en el libro *De Anima*[40], en el hombre hay cierta operación del alma que, por medio de la composición y división, forma diversas imágenes de las cosas sin que los sentidos lo perciban. Esto es lo que quiere decir Agustín.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento sensitivo no es causa completa del conocimiento intelectual. Por lo tanto, no hay que extrañarse de que el conocimiento intelectual abarque más que el sensitivo.

ARTÍCULO 7

El entendimiento, ¿puede o no puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin recurrir a las imágenes?

Infra q.85 a.1 ad 4; a.5 ad 2; q.86 a.1; q.89 a.1; *In Sent.* 1.2 d.20 q.2 a.2 ad 3; 1.3 d.31 q.2 a.4; *De Verit.* q.10 a.2 ad 7; a.8 ad 1; q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,73-81; *De Mem. et Remin.* lect.3; *In 1 Cor.* c.13 lect.3.

Objeciones por las que parece que el entendimiento puede conocer, de hecho, mediante las especies inteligibles que ya posee sin referirse a las imágenes:

1. El entendimiento pasa al acto por la especie inteligible que lo informa. Pero estar el entendimiento en acto es lo mismo que entender. Por lo tanto, las especies inteligibles son suficientes para que el entendimiento entienda en acto sin necesidad de recurrir a las imágenes.

2. Más aún. Más depende la imaginación del sentido que el entendimiento de la imaginación. Pero la imaginación puede ejercer su operación sin la presencia de lo sensible. Por lo tanto, con mayor motivo el entendimiento puede entender sin necesidad de recurrir a las imágenes.

3. Todavía más. No hay imágenes de lo incorporal, porque la imaginación

39. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.5 n.2 (BK 430a18): S. Th. lect.7 n.677. 40. ARISTÓTELES, 3 c.3 n.13 (BK 429a1): S. Th. lect.6.

no trasciende el tiempo y el espacio. Por lo tanto, si nuestro entendimiento no pudiera entender nada en acto sin recurrir a las imágenes, se seguiría que no podría entender nada incorpóreo. Esto es evidentemente falso, pues entendemos la verdad misma, a Dios y a los ángeles.

En cambio está lo que dice el Filósofo en III *De Anima*[41]*: El alma no entiende nada sin imágenes.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que nuestro entendimiento, en el presente estado de vida, durante el que se encuentra unido a un cuerpo pasible, entienda en acto algo sin recurrir a las imágenes. De que esto es así, tenemos un doble indicio. 1) *Primero,* porque al ser el entendimiento una facultad que no se sirve de ningún órgano corporal, de ninguna manera estaría impedido su acto por la lesión de un órgano corporal si para su ejercicio no necesitase el acto de otra facultad que sí utiliza dichos órganos. Las potencias que sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y las otras facultades de la parte sensitiva. Por eso resulta evidente que para que el entendimiento entienda en acto, y no sólo cuando por primera vez adquiera un conocimiento, sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido, se precisa el acto de la imaginación y el de las demás facultades. Pues observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede en los dementes, o impedida la facultad de la memoria, como sucede en los que se encuentran en estado de letargo, el hombre no puede entender en acto ni siquiera aquellas cosas cuyo conocimiento ya había adquirido. 2) *Segundo,* porque todos pueden experimentar en sí mismos que, al querer entender algo, se forman ciertas imágenes a modo de ejemplares, en las que se puede contemplar, por decirlo de alguna manera, lo que se proponen entender. Por eso, cuando queremos hacer comprender a otro algo, le proponemos ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender.

El porqué de todo esto radica en que la potencia cognoscitiva está proporcionada a lo cognoscible. Por eso, el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con un cuerpo, por objeto propio tiene la sustancia inteligible separada del cuerpo, por la que conoce lo material inteligible. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal y, a través de la naturaleza de lo visible, llega al conocimiento de lo invisible. Es esencial a la naturaleza visible existir en un individuo que no es tal individuo sin materia corpórea, como es esencial a la naturaleza de la piedra existir en esta piedra, y a la naturaleza del caballo es esencial existir en este caballo. Por lo tanto, de forma verdadera y completa no se puede conocer la naturaleza de la piedra o la de cualquier otro objeto material si no se la conoce existente de forma concreta. Pero lo concreto lo percibimos por los sentidos y por la imaginación. Consecuentemente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes para descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular. En cambio, si el objeto de nuestro entendimiento fuesen las formas separadas, o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicen los platónicos, no sería necesario que nuestro entendimiento para entender recurriera siempre a las imágenes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las especies conservadas en el entendimiento posible están en él habitualmente cuando no las entiende en acto, como se dijo (q.79 a.6). Por eso, para entender en acto no basta conservar así las especies, sino que es necesario que las utilicemos en conformidad con lo que representan, esto es, con las naturalezas existentes en las cosas particulares.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma imagen es una semejanza de la realidad concreta. Por eso la imaginación no necesita una nueva representación particular, como la necesita el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Conocemos las realidades incorpóreas, de las que no disponemos de imágenes, por la relación con lo sensible, de lo cual sí po-

41. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a16): S. Th. lect.12 n.770.

seemos imágenes. De este modo, conocemos la verdad misma reflexionando sobre el objeto cuya verdad investigamos. Como dice Dionisio[42], a Dios le conocemos en cuanto causa y por vía de eminencia y negación. En lo que se refiere a las demás sustancias incorpóreas, no podemos conocerlas en el estado presente de vida más que por vía de remoción o a través de una comparación con lo corporal. Así, para conocer algo de estos seres, aun cuando no dispongamos de sus imágenes, es necesario recurrir a las imágenes de lo corpóreo.

ARTÍCULO 8

El juicio del entendimiento, ¿queda o no queda impedido cuando el sentido está anulado?

2-2 q.154 a.5 ad 3; *In Sent.* l.3 d.15 q.2 a.3 q.ª2 ad 2; *De Verit.* q.12 a.3 ad 1-3; q.28 a.3 ad 6.

Objeciones por las que parece que el juicio del entendimiento no queda impedido cuando el sentido está anulado:

1. Lo superior no depende de lo inferior. Pero el juicio del entendimiento está por encima de los sentidos. Por lo tanto, el juicio del entendimiento no es impedido por el embotamiento de los sentidos.

2. Más aún. Raciocinar es un acto del entendimiento. Durante el sueño, los sentidos están impedidos, como se dice en el libro *De Somn. et Vigil.*[43] Sin embargo, hay quien razona durmiendo. Por lo tanto, estancados los sentidos, no queda impedido el juicio del entendimiento.

En cambio no se consideran actos pecaminosos aquellas acciones contrarias a las rectas costumbres y que se realizan durante el sueño, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[44] Esto no ocurriría si, estando dormido el hombre, pudiera usar libremente de la razón y del entendimiento. Por lo tanto, el estancamiento de los sentidos impide el uso de la razón.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.7), el objeto propio y proporcionado a nuestro entendimiento es la naturaleza de lo sensible. Pero no puede emitirse un juicio completo de algo si no se conoce todo lo que está referido a este algo, en especial si se desconoce el término y el fin del juicio. Dice el Filósofo en III *De Caelo*[45]: *Así como el fin de la ciencia práctica es la operación, así también el de la ciencia natural es lo que principalmente se percibe por los sentidos.* Pues el herrero no busca conocer lo que es un cuchillo a no ser para su trabajo, es decir, para forjar este cuchillo en concreto. Igualmente, tampoco el naturalista busca conocer la naturaleza de la piedra o del caballo a no ser para conocer las definiciones de lo que le ofrecen los sentidos. Es evidente que ni el juicio del herrero sobre el cuchillo sería perfecto si ignorase su funcionalidad, ni tampoco lo sería el juicio del naturalista sobre los objetos naturales si ignorase lo sensible. Ahora bien, todo lo que en la vida presente entendemos lo entendemos por comparación con lo sensible. Por lo tanto, es imposible que el juicio de nuestro entendimiento sea perfecto cuando están impedidos los sentidos por los que conocemos lo sensible.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aunque el entendimiento sea superior al sentido, sin embargo, y en cierto modo, depende de él. Y en lo sensible se fundamenta su primer y principal objeto. De este modo, es necesario que el juicio del entendimiento quede impedido al quedar estancados los sentidos.

2. *A la segunda hay que decir:* Los sentidos pierden su actividad en quienes duermen debido a ciertas emanaciones y vaporizaciones, como se dice en el libro *De Somn. et Vigil.*[46] El mayor o menor embotamiento de los sentidos depende de la disposición de estas evaporaciones. Cuando su movimiento es grande, no solamente se paralizan los sentidos, sino también la imaginación, hasta el punto que no se ofrece ninguna imagen, como ocurre sobre todo al dormirse después de haber comido y bebido demasiado. Si el movimiento de los vapores es algo menor, se ofrecen imágenes, pero desfiguradas y desordenadas, como les ocurre a los que tienen fiebre. Si dicho movi-

42, *De Div. Nom.* c.1 § 5: MG 3,593. 43. ARISTÓTELES, c.1 (BK 454b13): S. Th. lect.13. 44. C.15: ML 34,466. 45. ARISTÓTELES, c.8 n.6 (BK 306a16). 46. ARISTÓTELES, c.3 (BK 456b17): S. Th. lect.5.

miento aún es más lento, las imágenes se ofrecen ordenadas, como sucede sobre todo al acabar el sueño y en aquellos hombres sobrios y dotados de una potente imaginación. Si el movimiento de los vapores es mínimo, no sólo queda libre la imaginación, sino también y en parte el sentido común, de tal manera que, incluso durmiendo, a veces el hombre juzga que lo que ve es un sueño como si distinguiera entre realidad e imagen. Sin embargo, en parte está atado al sentido común. Por eso, aunque la realidad la distinga de ciertas imágenes, con otras se engaña siempre. Así, pues, en la medida en que el sentido y la imaginación se van recobrando paulatinamente durante el sueño, también el entendimiento recobra el juicio, aunque no totalmente. Por eso, los que durmiendo razonan, siempre reconocen que se equivocaron en algo.

CUESTIÓN 85

Sobre el conocer: modo y orden

Ahora hay que tratar lo referente al modo y orden en el conocer. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes?—2. Las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, ¿se relacionan con nuestro entendimiento como lo que se conoce o como el medio por lo que se conoce?—3. Nuestro entendimiento, por naturaleza, ¿conoce o no conoce ante todo lo más universal?—4. Nuestro entendimiento, ¿puede o no puede conocer al mismo tiempo muchas cosas?—5. Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce a través de la composición y la división?—6. El entendimiento, ¿puede o no puede equivocarse?—7. ¿Puede o no puede alguien conocer mejor que otro una cosa?—8. Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce antes lo indivisible que lo divisible?

ARTÍCULO 1

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes?

Supra q.12 a.4; *Cont. Gentes* 2,77; *De Spirit. Creat.* a.10 ad 17; *In Metaphys. 2* lect.1.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento no conoce lo corporal y lo material abstrayendo especies de las imágenes:

1. Cualquier entendimiento que entiende una cosa de modo distinto a como ella es, está equivocado. Ahora bien, las formas de las cosas materiales no existen abstraídas de los objetos particulares, cuyas representaciones son las imágenes. Por lo tanto, si conociéramos las realidades materiales abstrayendo sus especies de las imágenes, la falsedad estaría en nuestro entendimiento.

2. Más aún. Las realidades materiales son realidades naturales en cuya definición entra la materia. Pero nada puede ser entendido sin conocer lo que entra en su definición. Por lo tanto, los seres materiales no pueden ser entendidos sin la materia. Pero la materia es principio de individuación. Por lo tanto, las realidades materiales no pueden ser entendidas abstrayendo lo universal de lo particular, que consiste en abstraer las especies inteligibles de las imágenes.

3. Todavía más. En el III *De Anima* [1] se dice que las imágenes se relacionan con el alma intelectiva como los colores con la vista. Pero la visión no se verifica abstrayendo especies de los colores, sino por la impresión de éstos en la vista. Por lo tanto, tampoco el entender se verifica abstrayendo algo de las imágenes,

1. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 431a14): S. Th. lect.12 n.770.

sino porque las imágenes se imprimen en el entendimiento.

4. Y también. Como se dice en III *De Anima*[2], en el alma intelectiva se encuentra el entendimiento posible y el agente. Pero extraer las especies inteligibles de las imágenes no le corresponde al entendimiento posible, sino que le corresponde archivar las especies ya abstraídas. Pero tampoco parece que le corresponda al entendimiento agente, que se relaciona con las imágenes como con los colores la luz, la cual no abstrae nada de. ellos, sino que, más bien, influye en ellos. Por lo tanto, de ninguna manera entendemos abstrayendo de las imágenes.

5. Por último. El Filósofo, en el III *De Anima* [3], dice: *El entendimiento conoce las especies en las imágenes.* Por lo tanto, no abstrayéndolas.

En cambio está lo que se dice en III *De Anima*[4]: *En la medida en que las cosas son separables de la materia, se aproximan al entendimiento.* Por lo tanto, es necesario que las cosas materiales sean entendidas por abstracción de la materia y de las representaciones materiales, esto es, de las imágenes.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (q.84 a.7), el objeto cognoscible está proporcionado a la facultad cognoscitiva. Hay tres grados en la facultad cognoscitiva. 1) Hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal, y es el *sentido.* Por eso, el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto presente en la materia corporal. Como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades concretas. 2) Hay otra facultad cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está unida de ninguna manera a lo corpóreo, y ésta es el *entendimiento angélico.* Así, el objeto de esta facultad cognoscitiva es la forma subsistente sin materia, pues aunque conozca las realidades materiales, sin embargo, no las conoce más que viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo, ya en Dios. 3) El entendimiento humano ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de ningún órgano corporal. En cambio, es una facultad del alma que es forma del cuerpo, como quedó demostrado (q.76 a.1). Y por eso, le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual, si bien no tal como está en la materia. Pero conocer lo que está en una materia individual y no tal como está en dicha materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en las imágenes. De este modo, es necesario afirmar que nuestro entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes. Y por medio de las realidades materiales así entendidas, llegamos al conocimiento de las inmateriales, pero de forma distinta a como lo hacen los ángeles, los cuales por lo inmaterial conocen lo material.

En cambio, Platón, atendiendo sólo a la inmaterialidad del entendimiento humano y no al hecho de que de algún modo está unido al cuerpo, sostuvo que su objeto son las ideas separadas y que nosotros entendemos no abstrayendo, sino, más bien, participando de las realidades abstractas, como se dijo anteriormente (q.84 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos maneras de Abstraer. 1) *Una,* por composición y división, como cuando entendemos que una cosa no está en otra o que está separada de ella. 2) *Otra,* por consideración simple y absoluta, como cuando entendemos una cosa sin pensar en ninguna otra. Así, pues, abstraer según la primera manera indicada, esto es, abstraer con el entendimiento cosas que en la realidad no están abstraídas, no puede darse sin error. Pero no hay error en abstraer según la segunda manera, como resulta evidente en el orden sensible, pues si pensamos o decimos que el color de un cuerpo no le es inherente, o que está separado de él, hay falsedad en el juicio o en la expresión. En cambio, si consideramos el color y sus propiedades sin referencia alguna a la manzana en que está el color, o expresamos de palabra lo que así entendemos, no habrá error ni en el juicio ni en la expresión. Pues la manza-

2. ARISTÓTELES, c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728. 3. ARISTÓTELES, c.7 n.5 (BK 431b2): S. Th. lect.12 n.777. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.8 (BK 429b21): S. Th. lect.8 n.714.

na no pertenece a la esencia del color, y, consecuentemente, no hay inconveniente en que consideremos el color sin referirnos para nada a la manzana. Igualmente, lo que pertenece a la esencia específica de cualquier objeto material, una piedra, un hombre o un caballo, puede ser considerado sin sus principios individuales, que no entran en el concepto de esencia. En esto consiste precisamente abstraer lo universal de lo particular por la especie inteligible de las imágenes, esto es, considerar la naturaleza específica independientemente de los principios individuales representados por las imágenes.

Por lo tanto, cuando se dice que está errado quien entiende algo de modo distinto a como es, se está diciendo algo verdadero si la expresión *de modo distinto* se refiere a lo entendido. Pues es falso el entendimiento que entiende algo de modo distinto a como es en realidad. Por eso, sería falso el entendimiento que abstrajera de la materia la especie de piedra de manera que entendiese que no está en la materia, como sostuvo Platón. Pero no es verdadero si la expresión *de modo distinto* está referida a quien entiende. Pues no hay falsedad en que su modo de ser cuando entiende sea distinto del modo de ser de la realidad existente, puesto que lo entendido está inmaterialmente en quien lo entiende, según el modo de ser del entendimiento, y no materialmente, según el modo de ser de la realidad material.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[5] pensaron que la especie del objeto natural es sólo la forma, y que la materia no es parte de la especie. Pero, según esto, la materia no entraría en la definición de las cosas naturales. Hay que tener presente dos tipos de materia, esto es, la común y la concreta o individual. Común, como la carne y los huesos; individual, como esta carne y estos huesos. El entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. De este modo, abstrae la especie de hombre de esta carne y de estos huesos, que no pertenecen al concepto de la especie, sino que son partes del individuo, como se ice en VII *Metaphys.*[6]. Pero la especie de hombre no puede ser abstraída por el entendimiento de la carne y de los huesos.

Las especies matemáticas pueden ser abstraídas por el entendimiento, no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común. Sin embargo, no de la materia inteligible común, sino sólo de la individual. Pues se llama materia sensible a la materia corporal en cuanto que es sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza o la blandura. Y se llama materia inteligible a la sustancia en cuanto que es sujeto de la cantidad. Es evidente que la cantidad está presente en la sustancia antes que las cualidades sensibles. Por eso, las cantidades, como números, dimensiones y figuras, que son límites de la cantidad, pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, y esto es abstraer de la materia sensible. Sin embargo, no pueden ser concebidas sin referirlas a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad, ya que esto sería abstraerías de la materia inteligible común. Sin embargo, no es necesario referirlas a esta o a aquella sustancia. Esto equivaldría a abstraerlas de la materia inteligible individual.

Hay esencias que pueden ser abstraídas incluso de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto, los cuales también pueden existir sin materia alguna, como es el caso de las sustancias inmateriales. Y porque Platón no tuvo presente este doble modo de abstracción, sostuvo que era abstracto realmente todo lo que, tal como dijimos (ad 1), es abstraído por el entendimiento.

3. *A la tercera hay que decir:* Los colores existen del mismo modo en la materia corporal que en la potencia visiva, y, así, pueden imprimir su representación en la vista. Pero las imágenes, por ser representaciones de individuos y existir en órganos corporales, no tienen el mismo modo de existencia en el entendimiento humano, como resulta claro por lo dicho (sol.), y, por lo tanto, por sí mismas no pueden imprimirse en el entendimiento posible. Pero en virtud del entendimiento agente, que actúa sobre las imágenes, en el entendimiento

5. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.7 comm.21 (8,171 I); comm.34 (184D). 6. ARISTÓTELES, 6 c.10 n.11 (BK 1035b28): S. Th. lect.10 n.1492.

posible se produce una cierta impresión o representación de los mismos objetos a los que se refieren las imágenes, pero exclusivamente en lo que respecta a su naturaleza específica. En este sentido, se habla de abstraer las especies inteligibles de las imágenes, no en el sentido de que una forma numéricamente la misma, y que antes estaba en la imaginación, pase al entendimiento posible, tal como un cuerpo pasa de un lugar a otro.

4. *A la cuarta hay que decir:* El entendimiento agente no sólo ilumina las imágenes, sino que también abstrae de ellas las especies inteligibles. Las ilumina porque, así como el sentido se perfecciona en su capacidad por su unión a la facultad intelectiva, así también las imágenes, en virtud del entendimiento agente, se hacen aptas para que de ellas puedan ser abstraídas las especies inteligibles. Y abstrae estas especies inteligibles de las imágenes en cuanto que, en virtud del entendimiento agente, podemos considerar las naturalezas específicas de las cosas sin sus determinaciones individuales, en cuanto que el entendimiento posible es informado por las representaciones de dichas naturalezas.

5. *A la quinta hay que decir:* Nuestro entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes en cuanto que considera de modo universal la naturaleza de las cosas. Sin embargo, las entiende en las imágenes, porque no puede entender nada, ni siquiera lo abstraído, a no ser recurriendo a las imágenes, como dijimos anteriormente (q.84 a.7).

ARTÍCULO 2

Las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, ¿se relacionan o no se relacionan con nuestro entendimiento como objeto?

De Verit. q.10 a.9; q.18 a.1 ad 1; *Cont. Gentes* 2,75; 4,11; *De An.* 3 lect.8; *Quodl.* 7 a.1; *Compend. Theol.* c.85; *De Spirit. Creat.* a.9 ad 6.

Objeciones por las que parece que las especies inteligibles abstraídas de las imágenes se relacionan con nuestro entendimiento como el objeto:

1. Lo entendido en acto está en quien entiende, porque lo entendido en acto es el mismo entendimiento en acto. Pero nada de lo entendido está en el entendimiento de quien entiende en acto, a no ser la especie inteligible abstraída. Por lo tanto, esta misma especie es lo entendido en acto.

2. Más aún. Es necesario que lo entendido en acto esté en algún ser. De no ser así, nada sería. Pero no está en la realidad exterior al alma, porque, por ser ésta una realidad material, nada de lo que hay en ella puede ser entendido en acto. Por lo tanto, lo entendido en acto está en el entendimiento. Consecuentemente, no es más que la especie inteligible anteriormente mencionada.

3. Todavía más. Dice el Filósofo en I *Periherm.*[7]*: Las palabras son signos de las impresiones que hay en el alma.* Pero las palabras significan las cosas entendidas, pues por ellas expresamos lo que entendemos. Por lo tanto, lo entendido en acto son las mismas impresiones del alma, esto es, las especies inteligibles.

En cambio, la especie inteligible es con respecto al entendimiento lo que lo sensible con respecto al sentido. Pero la especie sensible no es lo que se siente, sino, más bien, aquello por lo que el sentido siente. Por lo tanto, la especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello por lo que el entendimiento entiende.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[8] sostuvieron que nuestras facultades cognoscitivas no conocen más que las propias pasiones. Por ejemplo, que el sentido no conoce más que la alteración de su órgano. En este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia alteración, es decir, la especie inteligible recibida en él. Según esto, estas especies son lo que el entendimiento conoce.

Pero esta opinión es evidentemente falsa por dos razones. 1) *Primera,* porque los objetos que entendemos son los mismos que constituyen las ciencias. Así, pues, si solamente entendiéramos las especies presentes en el alma, se seguiría que ninguna ciencia trataría sobre las realidades exteriores al alma, sino sólo sobre las especies inteligibles que hay en ella. Así, los platónicos sostenían que todas las ciencias tratan sobre las

7. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.3. 8. Cf. S. TOMÁS, *In Metaphys.* l.9 lect.3.

ideas, entendidas en acto. 2) *Segunda,* porque se repetiría el error de los antiguos, los cuales sostenían que *es verdadero todo lo aparente.* Así, lo contradictorio sería simultáneamente verdadero. Pues si una potencia no conoce más que su propia impresión, sólo juzga de ella. Pero lo que algo parece, depende del modo como es alterada la potencia cognoscitiva. Por lo tanto, el juicio de la potencia cognoscitiva siempre tendría por objeto aquello que juzga, es decir, su propia alteración tal y como es. Consecuentemente, todos sus juicios serían verdaderos. Por ejemplo, si el gusto no siente más que su propia impresión, cuando alguien tiene el gusto sano y juzga que la miel es dulce, hará un juicio verdadero. Igualmente emitiría un juicio verdadero quien, por tener el gusto afectado, afirmara que la miel es amarga. Pues ambos juzgan según les indica su gusto. De ser así, se deduciría que todas las opiniones son igualmente verdaderas. Lo mismo cabría decir de cualquier percepción.

Por lo tanto, hay que afirmar que la especie inteligible con respecto al entendimiento es como el medio por el que entiende. Se demuestra de la siguiente manera. Como se dice en IX *Metaphys.*[9], la acción es doble. 1) *Una,* que permanece en el agente, como ver o entender. 2) *Otra,* que pasa a una realidad externa, como calentar o cortar. Ambas se realizan de una forma determinada. Así como la forma según la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de dicha acción, como el calor de lo que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma según la que se produce la acción que permanece en el agente, es una representación del objeto. Por eso, en conformidad con la imagen del objeto visible ve la vista, y la representación de lo entendido o la especie inteligible, es la forma según la que el entendimiento conoce.

Pero porque el entendimiento vuelve sobre sí mismo, por un único acto reflexivo conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y, así, secundariamente, la especie inteligible es lo entendido. Pues lo primero que se entiende es la realidad representada en la especie inteligible.

Esto se comprueba partiendo de la opinión de los antiguos, quienes sostenían que *lo semejante se conoce por lo semejante.* Pues también afirmaban que el alma conoce la tierra exterior a ella por la tierra presente en ella, y lo mismo las demás cosas. Por lo tanto, si en lugar de la tierra ponemos su especie inteligible, según la doctrina de Aristóteles[10], para quien *en el alma no está la piedra, sino la especie de la piedra,* tendremos que el alma conoce por medio de las especies inteligibles la realidad exterior a ella.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo entendido está en quien entiende por medio de una representación. Y así se dice que lo entendido en acto significa que la representación de lo entendido es la forma del entendimiento, como la imagen del objeto sensible es la forma del sentido en acto. Por eso, no se sigue de aquí que la especie inteligible abstraída sea lo entendido en acto, sino que es su imagen.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice *lo entendido en acto* se implica tanto lo entendido como el acto de entender. Igualmente, cuando se dice *el universal abstraído,* se implica tanto la naturaleza misma del objeto como su abstracción o universalidad. Así, pues, la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento. Algo parecido podemos observar en los sentidos. Pues la vista ve el color de la manzana sin su olor. Por lo tanto, si se pregunta dónde está el color que se ve sin el olor, la respuesta tiene que ser: en la manzana misma. El que se perciba sin el olor depende de la vista, en cuanto que posee la imagen del color y no la del olor. Igualmente, la humanidad conocida no existe más que en este o en aquel hombre. El que sea percibida sin las condiciones individuantes, en lo cual consiste su abstracción y de lo que se sigue su universalidad conceptual, le viene del hecho de ser percibida por el entendimiento, en el que se encuentra la

9. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a23): S. Th. 1.9 lect.8 n.1862. 10. ARISTÓTELES, *De An.* 3 c.8 n.2 (BK 431b29): S. Th. lect.13 n.789.

representación de su naturaleza específica y no la de sus principios individuales.

3. *A la tercera hay que decir:* En la parte sensitiva hay una doble operación. *Una,* consistente en la alteración. Es la operación del sentido, que se realiza por la alteración que en los sentidos produce lo sensible. *Otra,* formativa, que se da cuando la potencia imaginativa forma la imagen de algún objeto ausente o nunca visto. Esta doble operación se encuentra en el entendimiento.

Pues, en primer lugar, el entendimiento posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego, una vez informado, establece una definición, división o composición, que expresa por medio de la palabra. La razón significada por el nombre es la definición. La proposición indica la composición o división hecha por el entendimiento. Por lo tanto, las palabras no indican las especies inteligibles, sino lo que el entendimiento forma para juzgar las realidades exteriores.

ARTÍCULO 3

Nuestro entendimiento, por naturaleza, ¿conoce o no conoce antes lo más universal?

In Phys. 1 lect.1; *Post. Analyt.* 1 lect.4; *In Metaphys.* 1 lect.2.

Objeciones por las que parece que lo más universal no es lo primero en nuestro conocimiento intelectual:

1. Lo que por naturaleza es primero y más conocido, es para nosotros posterior y menos conocido. Pero lo universal es por naturaleza lo primero, porque es anterior *aquello que en su existencia no lleva consigo reciprocidad con sus derivados* [11]. Por lo tanto, lo más universal es posterior en nuestro conocimiento intelectivo.

2. Más aún. Lo compuesto es anterior para nosotros a lo simple. Pero lo universal es lo más simple. Por lo tanto, lo conocemos con posterioridad.

3. Todavía más. El Filósofo en I *Physic.*[12] dice que antes conocemos lo definido que las partes de la definición. Pero lo más universal es parte de la definición de lo menos universal, como animal es parte de la definición de hombre. Por lo tanto, conocemos con posterioridad lo más universal.

4. Por último. Por los efectos llegamos a las causas y a los principios. Pero los universales son ciertos principios. Por lo tanto, los conocemos con posterioridad.

En cambio está lo que se dice en I *Physic.*[13]: *Es necesario pasar de lo universal a lo particular.*

Solución. *Hay que decir:* En nuestro conocimiento intelectual es necesario tener presentes dos aspectos. 1) *Uno,* que el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo. Y porque los sentidos perciben lo particular y el entendimiento percibe lo universal, es necesario que el conocimiento de las cosas particulares en nosotros preceda al conocimiento de las universales. 2) *Dos,* que nuestro entendimiento pasa de la potencia al acto. Todo lo que pasa de la potencia al acto, antes que al acto perfecto llega a un acto imperfecto, intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto al que llega nuestro entendimiento es la ciencia completa, por la que conocemos las cosas de forma clara y determinante. El acto incompleto constituye la ciencia imperfecta, por la que conocemos las cosas de un modo indeterminado y confuso, ya que lo que así conocemos, en un cierto grado, lo conocemos en acto, y de alguna manera, en potencia. Por eso, el Filósofo en I *Physic.*[14] dice que *primero nos es evidente y claro lo más indeterminado, y, después, conocemos distinguiendo con precisión los principios y los elementos.* Es evidente que conocer algo en lo que estén contenidas otras muchas cosas sin un conocimiento particular de cada una, es conocerlas confusamente. De este modo pueden ser conocidos tanto el todo universal, en el que las partes están en potencia, como el todo integral, puesto que de uno y otro cabe un conocimiento confuso sin tenerlo cla-

11. Cf. ARISTÓTELES, *Categor.* c.12 (BK 14a29). 12. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 184b11): S. Th. lect.1 n.10. 13. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 184a23): S. Th. lect.1 n.10. 14. ARISTÓTELES, c.1 n.3 (BK 184a21): S. Th. lect.1 n.10.

ro de sus partes. En cambio, conocer distintamente lo que contiene un todo universal es tener conocimiento de algo menos común. Así, conocer indistintamente al animal significa conocerlo únicamente en cuanto animal, mientras que conocerlo distintamente significa conocerlo en cuanto racional o irracional, lo cual significa conocer al hombre o al león. Así, pues, nuestro entendimiento conoce antes al animal que al hombre. Y la misma razón es aplicable a lo más universal respecto de lo menos universal.

Y porque el sentido pasa de la potencia al acto, como el entendimiento, en el sentido encontramos el mismo orden de conocimiento. Pues por los sentidos formamos un juicio de lo más común antes que de lo menos común, tanto con respecto al espacio como al tiempo. Ejemplo: con respecto al espacio, al ver un objeto lejano nos damos cuenta antes de que es cuerpo que de que es animal; y antes nos damos cuenta de que es animal que de que es hombre; y antes nos damos cuenta de que es hombre que de que sea Sócrates o Platón. Con respecto al tiempo, porque el niño empieza por distinguir al hombre de lo que no es hombre antes que a este hombre de aquél. Como se dice en I *Physic.*[15], *los niños al principio llaman padre a todos los varones, hasta que más tarde distinguen quién es cada uno.*

El porqué de esto es evidente. Porque quien conoce algo indistintamente aún está en potencia para conocer el principio de su distinción, como quien conoce el género está en potencia para conocer la diferencia. Resulta claro que el conocimiento confuso es algo intermedio entre la potencia y el acto.

Por lo tanto, hay que decir: El conocimiento de los singulares nos es anterior al de los universales, de igual modo que el conocimiento sensitivo es anterior al intelectivo. Pero tanto en el sensitivo como en el intelectivo, el conocimiento de lo más común es anterior al de lo menos común.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El universal puede ser considerado bajo dos aspectos. 1) *Uno,* en cuanto que la naturaleza del universal implica la intención de universalidad. Como la intención de universalidad, esto es, que una y la misma cosa se refiera a muchas, proviene de la abstracción del entendimiento, es necesario que lo universal, bajo este aspecto, sea lo posterior. Por eso, en I *De Anima*[16] se dice que *el animal universal o no es nada o es algo posterior.* En cambio, según Platón, que admitió los universales subsistentes, el universal considerado así sería anterior a los singulares, los cuales, según él, no son más que participaciones de los universales subsistentes llamados ideas. 2) En un *segundo aspecto,* el universal puede ser considerado en cuanto a su misma naturaleza, esto es, su animalidad o humanidad, tal como existe en los individuos. Y entonces debemos distinguir un doble orden de naturaleza. 1) *Primero,* el de la generación y el tiempo en conformidad con el que son anteriores las cosas más imperfectas y las potenciales. Desde este punto de vista, lo más común por naturaleza es anterior, como resulta evidente en la generación del animal y del hombre, *ya que antes se genera el animal que el hombre,* como se dice en el libro *De Generat. Animal.*[17] 2) *Segundo,* el orden de perfección o finalidad de la naturaleza, a la manera como el acto por naturaleza es anterior a la potencia y lo perfecto es anterior a lo imperfecto. En este sentido, lo menos general por naturaleza es anterior a lo más general, como lo es el hombre con respecto al animal, pues la finalidad de la naturaleza en la generación humana no se alcanza con la generación del animal, sino con la del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo universal más común es con respecto a lo menos común como el todo a la parte. Como un todo, en cuanto que en lo más universal no solamente se incluye en potencia lo menos universal, sino, además, otras cosas, al modo que en *animal* no sólo está incluido el hombre, sino también el caballo. Como parte, en cuanto que lo menos común en su concepto contiene no sólo lo más común, sino también otras cosas, al modo como en *hombre* está incluido no sólo el ser animal, sino también racional. Así, pues, animal, considerado en sí mismo, en nuestro conocimiento precede a hombre,

15. Ib. 16. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 402b7): S. Th. lect.1 n.9. 17. ARISTÓTELES, 2 c.3 (BK 736b2).

pero conocemos al hombre antes de conocer que animal es parte de su definición.

3. *A la tercera hay que decir:* La parte puede ser conocida de dos maneras. 1) *Una,* en absoluto, según es en sí misma, y, así, nada impide conocer las partes antes que el todo. Ejemplo: Las piedras antes que el edificio. 2) *Otra,* en cuanto partes de este todo, y es necesario que conozcamos el todo antes que las partes, puesto que primero tenemos un cierto y confuso conocimiento del edificio antes de distinguir cada una de sus partes. Así, pues, debemos decir que los elementos de la definición, considerados en sí mismos, nos son conocidos antes que lo definido. De no ser así, no darían a conocer lo que definen. Pero, en cuanto a las partes de la definición, nos son conocidos con posterioridad, pues primero tenemos una noción confusa del hombre antes de saber distinguir todo lo que pertenece a su esencia.

4. *A la cuarta hay que decir:* El universal, en cuanto que implica la intención de universalidad, de algún modo es principio de conocimiento, puesto que el conocimiento intelectivo, que se realiza por medio de la abstracción, lleva consigo dicha intención de universalidad. Pero no es necesario que todo principio de conocimiento sea principio de ser, como pretendía Platón. Pues a veces conocemos la causa por el efecto y la sustancia por los accidentes. Por eso, según Aristóteles, en VII *Metaphys.*[18], el universal así considerado no es ni principio de ser ni sustancia. Si consideramos la naturaleza misma del género y de la especie tal como se encuentra en los singulares, en cierto modo y con respecto a ellos tiene razón de principio formal, ya que lo singular se constituye en tal por la materia, y la razón de especie se toma de la forma. Pero la naturaleza genérica se relaciona con la específica como principio material, ya que la razón de género se toma de lo que hay de material en el objeto, y la de especie, de lo que hay de formal, como la razón de animal se toma del elemento sensitivo, y la de hombre, del intelectivo. De ahí que la tendencia última de la naturaleza vaya dirigida a la especie y no al individuo ni al género, pues el fin de la generación es la forma, y la materia existe por la forma. No es necesario que el conocimiento de la causa o del principio para nosotros sea lo posterior, ya que, a veces, conocemos por causas sensibles efectos desconocidos, y, a veces, sucede todo lo contrario.

ARTÍCULO 4

Nuestro entendimiento, ¿puede o no puede entender simultáneamente muchas cosas?

Supra q.12 a.10; q.58 a.2; *In Sent.* l.2 d.3 q.3 a.4; l.3 d.14 a.2 q.ª4; *De Verit.* q.8 a.14; *Cont. Gentes* 1,55; *De Anima* a.18 ad 5; *Quodl.* 7 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que podemos entender muchas cosas simultáneamente:

1. El entendimiento está sobre el tiempo. Pero el antes y el después pertenecen al tiempo. Por lo tanto, el entendimiento no conoce las cosas distintas unas antes y otras después, sino simultáneamente.

2. Más aún. Nada impide la coexistencia de formas diversas no opuestas en un mismo sujeto. Ejemplo: el olor y el color en la misma manzana. Pero las especies inteligibles no son opuestas. Por lo tanto, nada impide que un mismo entendimiento sea actualizado a la vez por diversas especies inteligibles y que de este modo pueda entender muchas cosas simultáneamente.

3. Todavía más. El entendimiento puede entender simultáneamente algún todo. Ejemplo: un hombre o una casa. Pero en cada todo se contienen muchas partes. Por lo tanto, el entendimiento conoce muchas cosas simultáneamente.

4. Por último. Como se dice en el libro *De Anima*[19], no se puede conocer la diferencia entre dos cosas si ambas no se perciben simultáneamente. Lo mismo sucede en cualquier comparación. Pero nuestro entendimiento conoce las diferencias y establece comparaciones entre los seres. Por lo tanto, conoce muchas cosas simultáneamente.

En cambio está lo que se dice en el

18. ARISTÓTELES, c.13 n.2 (BK 1038b8): S. Th. lect.13 n.1570. 19. ARISTÓTELES, 3 c.2 n.12 (BK 426b22): S. Th. lect.3 n.605.

libro *Topic.*[20]; *El entender es único, el saber es múltiple.*

Solución. *Hay que decir:* Ciertamente, el entendimiento puede conocer muchas cosas en cuanto constituyen una unidad, no en cuanto son muchas. Al hablar de unidad o multiplicidad, nos referimos a una sola o a varias especies inteligibles. Pues el modo de cada acción proviene de la forma que es su principio. Por lo tanto, todo lo que el entendimiento puede conocer por una sola especie, puede entenderlo simultáneamente. Por eso Dios lo ve todo simultáneamente, ya que lo ve todo en una sola realidad: Su esencia. Las cosas, en cambio, que el entendimiento conoce por especies distintas, no las conoce simultáneamente. El porqué de esto radica en que es imposible que un mismo sujeto a la vez sea perfeccionado por distintas formas del mismo género y de distinta especie, como es imposible que un mismo cuerpo tenga simultáneamente y desde un mismo punto de vista diversos colores y figuras. Todas las especies inteligibles pertenecen a un mismo género, ya que son perfecciones de una misma potencia intelectiva, aun cuando pertenezcan a distinto género los objetos que representan. Por lo tanto, es imposible que un mismo entendimiento sea perfeccionado simultáneamente por especies inteligibles diversas de modo que entienda en acto objetos diversos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento de los cuerpos. Pero la pluralidad de las especies inteligibles origina una cierta sucesión en las operaciones intelectivas, según la cual una es anterior a otra. A esta sucesión Agustín, en VIII *Super Gen. ad litt.*[21] la llama *tiempo* cuando dice que *Dios mueve a la criatura espiritual en el tiempo.*

2. *A la segunda hay que decir:* Es imposible que coexistan simultáneamente en un mismo sujeto no sólo formas opuestas, sino cualquier tipo de formas de un mismo género aunque no sean opuestas, como resulta evidente en el ejemplo de los colores y las figuras.

3. *A la tercera hay que decir:* Las partes pueden ser conocidas de dos maneras. 1) *Una,* con cierta confusión, en cuanto incluidas en el todo, y de este modo se las conoce por la única forma del todo y, por lo tanto, simultáneamente. 2) *Otra,* con un conocimiento claro y distinto, en cuanto que cada una es conocida por su especie respectiva, y entonces no se conocen simultáneamente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Cuando el entendimiento conoce la diferencia o la relación de un ser con respecto a otro, conoce los seres que divide o compara en razón de la misma diferencia o comparación, tal como dijimos que conoce las partes incluidas en el todo.

ARTÍCULO 5

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce componiendo y dividiendo?

Supra q.58 a.4.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento no conoce componiendo y dividiendo:

1. La composición y la división requieren pluralidad de elementos. Pero el entendimiento no puede entender muchas cosas simultáneamente. Por lo tanto, no puede entender componiendo y dividiendo.

2. Más aún. En toda composición intervienen el tiempo presente, el pasado y el futuro. Pero el entendimiento abstrae del tiempo, así como de las demás condiciones particulares. Por lo tanto, el entendimiento no conoce componiendo y dividiendo.

3. Todavía más. El entendimiento conoce por cuanto se asemeja a las cosas. Pero en éstas no se da ni composición ni división, ya que en las cosas no se encuentra más que la realidad significada por el predicado y el sujeto, que es una y la misma si la composición es verdadera, pues el hombre es la realidad misma que es animal. Por lo tanto, el entendimiento no compone ni divide.

En cambio, como dice el Filósofo en I *Periherm.*[22], las palabras expresan los conceptos del entendimiento. Pero en las palabras hay composición y división, como resulta evidente en las proposicio-

20. ARISTÓTELES, 2 c.10 n.1 (BK 114b34). 21. C.20.22: ML 34,388.389. 22. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 16a3): S. Th. lect.2 n.3.

nes afirmativas y negativas. Por lo tanto, el entendimiento compone y divide.

Solución. *Hay que decir:* El entendimiento humano necesita entender componiendo y dividiendo. Pues el conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su perfección, sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez, sino que empieza por conocer algo de ella, esto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento. Después conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a la esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, y esto es raciocinar.

En cambio, el entendimiento angélico y el divino se asemejan a las realidades incorruptibles, las cuales, inmediatamente y desde un principio, poseen ya toda su perfección. Por eso, el entendimiento angélico y el divino adquieren un conocimiento instantáneo y perfecto del objeto en su totalidad. De ahí que, al conocer su esencia, conozcan simultáneamente cuanto nosotros podemos alcanzar a través de la composición, división y razonamiento. El entendimiento humano conoce componiendo, dividiendo y razonando. El divino y el angélico conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección simple de la esencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La composición y división intelectual implican cierta diferencia y comparación. Por eso, el entendimiento conoce muchas cosas componiendo y dividiendo, del mismo modo que conoce la diferencia y relación entre ellas.

2. *A la segunda hay que decir:* El entendimiento abstrae de las imágenes, y, sin embargo, no conoce en acto más que refiriéndose a ellas, como dijimos anteriormente (a.1 q.84 a.7). Por esta referencia a las imágenes, la composición y división intelectual se dan en el tiempo.

3. *A la tercera hay que decir:* La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto. Por eso, hay algo en el objeto que corresponde a la composición y división del entendimiento, aunque no está en el objeto del mismo modo que en el entendimiento. El objeto propio del entendimiento es la esencia de la realidad material que cae bajo el dominio de los sentidos y la imaginación. Ahora bien, en el objeto material encontramos dos tipos de composición. 1) *El primero* es la de la forma con la materia. A este tipo corresponde la composición intelectiva, según la cual el todo universal se predica de sus partes, ya que el género se toma de la materia común; en cambio, la diferencia, que completa la especie, se toma de la forma. La singularidad se toma de la materia individual. 2) *El segundo* es el del accidente con el sujeto. A este tipo corresponde por parte del entendimiento la composición por la que el accidente es atribuido al sujeto, como cuando se dice *el hombre es blanco.* Sin embargo, hay diferencia entre la composición intelectiva y la del objeto, pues los componentes objetivos son diversos, mientras que la composición establecida por el entendimiento es signo de la identidad de los elementos que se agrupan o componen. El entendimiento no compone de manera que se afirme que el hombre sea la blancura, sino que el hombre es blanco, esto es, que tiene blancura, ya que uno mismo es el hombre y el sujeto de la blancura. Lo mismo puede decirse de la composición de forma y materia, ya que animal significa el ser de naturaleza sensitiva. Racional, el de naturaleza intelectiva. Hombre, el que las posee a ambas. Sócrates, el que a todo ello añade la materia individual. Según esta razón de identidad, nuestro entendimiento compone una atribuyéndola a la otra.

ARTÍCULO 6

El entendimiento, ¿puede o no puede ser falso?

Supra q.17 a.3; q.58 a.5; *In Sent.,* l.1 d.19 q.5 a.1 ad 7; *De Verit.* q.1 a.12; *Cont. Gentes* 1,59; 3,108; *De An.* l.3 lect.11; *In Periherm.* l.1 lect.3; *In Metaphys.* l.6 lect.4; l.9 lect.11.

Objeciones por las que parece que el entendimiento puede ser falso:

1. Dice el Filósofo en VI *Metaphys.* [23]: *Lo verdadero y lo falso están en la mente.* Pero la mente y el entendimiento son lo mismo, como dijimos (q-79). Por lo tanto, la falsedad está en el entendimiento.

2. Más aún. La opinión y el raciocinio son propios del entendimiento. Pero en ambos hay falsedad. Por lo tanto, puede haber falsedad en el entendimiento.

3. Todavía más. El pecado está en la parte intelectiva. Pero el pecado implica falsedad, pues, como se dice en Prov 14,22: *Yerran quienes practican el mal.* Por lo tanto, la falsedad puede estar en el entendimiento.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24]: *El que yerra no entiende aquello en lo que yerra.* Y el Filósofo en el libro *De Anima* [25] dice: *El entendimiento es siempre recto.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre este punto, el Filósofo en III *De Anima*[26] compara el entendimiento con los sentidos. El sentido no se engaña con respecto a su propio objeto, por ejemplo, la vista acerca del color, a no ser accidentalmente, debido a algún impedimento en el órgano, como sucede cuando el paladar de un enfermo juzga como dulce lo amargo, debido a que su lengua está biliosa. En cambio, se engaña con respecto a lo sensible común, como al formar un juicio de la magnitud o de la figura. Ejemplo: cuando juzga que la dimensión del sol es de un pie a pesar de que sea mayor que toda la tierra. Y mucho más se engaña con respecto a lo accidentalmente sensible, al juzgar que la miel es hiel por semejanza del color. El porqué de esto es evidente. Pues toda potencia, en cuanto tal, está ordenada a su objeto. Y lo que está ordenado siempre obra de la misma manera. Por eso, mientras subsiste la potencia no yerra en su juicio sobre el propio objeto.

El objeto propio del entendimiento es la esencia de las cosas. Sobre la esencia, y en términos absolutos, el entendimiento no yerra. En cambio, sí puede equivocarse sobre aquello que envuelve la esencia, al establecer relaciones, o al juzgarlo, o al diversificar, o al razonar sobre ello. Por lo mismo tampoco puede errar acerca de las proposiciones que se conocen directamente, una vez conocida la esencia de los términos, como sucede con los primeros principios, de los cuales se desprende la infalibilidad de la verdad de las conclusiones en lo que se refiere a su certeza científica. Sin embargo, puede suceder que accidentalmente el entendimiento se engañe acerca de la esencia de las cosas compuestas, no por razón del órgano, ya que el entendimiento no es una facultad que use órgano, sino por la composición que interviene en la definición, bien porque la definición de una cosa es falsa cuando se la aplica a otra, como si la del círculo se aplicase al triángulo, o bien porque una definición es en sí misma falsa, al implicar la unión de elementos incompatibles, como si se define un ser diciendo que es *animal racional alado.* Por eso, acerca de las realidades simples, en cuya definición no puede intervenir la composición, no podemos engañarnos, pero nos engañamos al no poder concebir la realidad en su totalidad, como se dice en IX *Metaphys.*[27]

Respuesta a las objeciones[28]**:** La falsedad que, según el Filósofo, está en la mente, se refiere a la composición y división. Lo mismo hay que responder en lo referente a la opinión y al raciocinio. Y lo mismo también sobre el error de los que pecan, que consiste en la adhesión a lo deseable. Pero en la absoluta consideración de la esencia de una cosa y de lo que por ella es conocido, el entendimiento nunca se engaña. En este sentido hay que entender las autoridades que hemos ofrecido como réplica a las objeciones.

ARTÍCULO 7

¿Puede o no puede alguien entender mejor que otro una cosa?

Supra q.76 a.5; *In Sent.* l.4 d.49 q.2 a.4 ad 1; *De Verit.* q.2 a.2 ad 11; *De Anima* a.8.

Objeciones por las que parece que

23. ARISTÓTELES, 5 c.4 n.1 (BK 1027b27): S. Th. lect.4 n.1230. 24. Q.32: ML 40,22. 25. ARISTÓTELES, 3 c.10 n.4 (BK 433a26): S. Th. lect.15 n.828. 26. ARISTÓTELES, c.6 n.7 (BK 430b29): S. Th. lect.11 n.760. 27. ARISTÓTELES, 8 c.10 n.5 (BK 1052a21): S. Th. lect.11 n.1904. 28. Respuesta que se da globalmente a las 3 objeciones planteadas.

uno no puede entender mejor que otro una cosa:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[29]*: Quien conoce una cosa de modo distinto a como es, no la conoce. Por lo cual, no cabe duda de que hay un conocimiento perfecto que no puede ser superado. Consecuentemente, tampoco puede progresar hasta lo infinito en el conocimiento de algo, ni puede uno entender mejor que otro una cosa.*

2. Más aún. El entendimiento es verdadero en su acción de entender. Pero como la verdad es una cierta igualdad entre el entendimiento y- el objeto, no admite más ni menos. Pues propiamente no puede hablarse de algo más o menos igual. Por lo tanto, tampoco puede decirse que algo sea más o menos conocido.

3. Todavía más. El entendimiento es lo más formal que hay en el hombre. Pero la diferencia de forma implica diferencia de especie. Así, pues, si un hombre entiende algo mejor que otro, parece que no son de la misma especie.

En cambio está el hecho de que por la experiencia encontramos que hay quienes entienden más profundamente que otros, como entiende con mayor profundidad quien puede reducir una conclusión a sus primeros principios y primeras causas que el que sólo puede llegar a sus causas próximas.

Solución. *Hay que decir:* Que alguien entienda algo más que otro, puede entenderse de dos maneras. 1) *Una,* cuando con la partícula *más* se expresa el acto de entender en relación con lo conocido. En este sentido, nadie puede entender una cosa más que otro, porque, si la entendiese distinta a como es, o entendiese que es mejor o peor, se engañaría y no la entendería, como argumenta Agustín. 2) *Otra,* cuando expresa el acto de entender por parte del que entiende. En este sentido, uno puede entender la misma cosa mejor que otro por cuanto es superior su vigor intelectual, como en la visión corporal ve mejor un objeto quien posee una facultad más perfecta y con mejor capacidad de visión.

En el entendimiento esto se da de dos maneras. 1) *Una,* por parte del mismo entendimiento, que es más perfecto. Ya que es evidente que cuanto mejor dispuesto está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le corresponde. Esto aparece claramente en los seres de distinta especie. El porqué de esto radica en que el acto y la forma son recibidos en la materia según la capacidad de la materia. Por eso, ya que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor dispuesto que otros, tienen un alma de mayor capacidad intelectual. Por eso, se dice en II *De Anima*[30]*: Vemos que los de carnes blandas tienen buenas aptitudes mentales.* 2) *Otra,* por parte de las facultades inferiores, que el entendimiento necesita para el ejercicio de su operación, pues aquellos que están mejor dispuestos en sus potencias imaginativa, cogitativa y memorativa, están mejor dispuestos para entender.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La respuesta está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Ocurre lo mismo que con la primera objeción, pues la verdad del entendimiento consiste en que la cosa sea entendida tal como es.

3. *A la tercera hay que decir:* La diferencia de forma, que no proviene más que de la distinta disposición de la materia, no origina diversidad específica, sino sólo numérica, ya que la diversidad de forma en los individuos viene dada por la diversificación de la materia.

ARTÍCULO 8

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce antes lo indivisible que lo divisible?

Supra q.11 a.2 ad 4; *De An.* l.3 lect.11.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce antes lo indivisible que lo divisible:

1. Dice el Filósofo en I *Physic.*[31]*: Entendemos y sabemos por el conocimiento de los principios y de los elementos.* Pero los principios y los elementos de las realidades divisibles son indivisibles. Por lo tanto, conocemos lo indivisible antes que lo divisible.

2. Más aún. Lo que entra en la defi-

29. Q.32: ML 40,22. 30. ARISTÓTELES, c.9 n.2 (BK 421a25): S. Th. lect.19 n.481. 31. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 184a12): S. Th. lect.1 n.5.

nición de una cosa nos es conocido con anterioridad, porque, como se dice en VI *Topic.*[32], la definición se establece *a partir de lo anteriory más conocido.* Pero lo indivisible entra en la definición de lo divisible, como el punto entra en la definición de línea; pues, según Euclides, *la línea es una longitud sin anchura, cuyos extremos son dos puntos.* La unidad entra en la definición de número, porque, como se dice en X *Metaphys.*[33], *el número es una multitud medida por la unidad.* Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce lo indivisible antes que lo divisible.

3, Todavía más. Lo semejante se conoce por lo semejante. Pero lo indivisible se asemeja al entendimiento más que lo divisible, porque, como se dice en III *De Anima*[34], *el entendimiento es simple.* Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce primero lo indivisible.

En cambio está lo que se dice en III *De Anima*[35]: *Lo indivisible se nos presenta como privación.* Pero la privación es conocida con posterioridad. Por lo tanto, también lo indivisible.

Solución. *Hay que decir:* De lo dicho (a.1 q.84 a.7), se desprende que el objeto del entendimiento en el presente estado es la esencia del objeto material que se abstrae de las imágenes. Y porque lo primario y necesariamente conocido por una facultad cognoscitiva es su objeto propio, puede deducirse el orden con que conocemos lo indivisible partiendo de su relación con la esencia. Pues, como se dice en III *De Anima*[36], lo indivisible puede serlo de tres maneras. 1) *Una,* como es indivisible lo continuo, que no está dividido en acto, aunque sea divisible en potencia. Este indivisible nos es conocido antes que las partes en que se divide, porque el conocimiento confuso es anterior al distinto, como dijimos (a.3). 2) *Otra,* como lo es la especie. Ejemplo: el concepto de hombre, que es algo indivisible. Lo que es indivisible así, es conocido antes que su división en partes lógicas, e incluso antes que el entendimiento componga o divida afirmando o negando, como también dijimos (a.3). Esto es así porque el entendimiento, en cuanto tal, entiende estas dos clases de indivisibles como su objeto propio. 3) *Tercera,* la de lo absolutamente indivisible como el punto o la unidad, que ni en acto ni en potencia se dividen. Este tipo de indivisibles, por carecer de división, son conocidos con posterioridad. Por eso, el punto se define privativamente diciendo: *El punto es lo que no tiene partes*[37]. E igualmente para el concepto de unidad se precisa *que sea indivisible,* como se dice en X *Metaphys.*[38] El porqué de todo esto radica en que lo indivisible mantiene cierta oposición con lo corporal, cuya esencia es conocida por el entendimiento de manera primaria y directa.

En cambio, si nuestro entendimiento conociese por participación de las sustancias indivisibles separadas, como sostuvieron los platónicos, se seguiría que lo primero que deberíamos entender era este indivisible, porque, según los platónicos, las realidades primeras son las primeras participadas por las cosas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el proceso de adquisición de la ciencia, no siempre los principios y los elementos son los primeros; pues, a veces, llegamos al conocimiento de los principios y de las causas inteligibles por los efectos sensibles. Pero, adquirida la ciencia, el conocimiento de los efectos siempre depende del conocimiento de los principios y de los elementos, porque, como dice el Filósofo en el mismo libro[39], *cuando podemos reducir los efectos a sus causas, entonces opinamos que sabemos.*

2. *A la segunda hay que decir:* El puntó no entra en la definición general de línea, pues es evidente que ni en la línea

32. ARISTÓTELES, c.4 n.2 (BK 141a32). 33. ARISTÓTELES, 9 c.6 n.8 (BK 1057a3): S. Th. l.10 lect.8 n.2089. 34. ARISTÓTELES, c.4 n.3 (BK 429a18): S. Th. lect.7 n.677. 35. ARISTÓTELES, c.6 n.5 (BK 430b21): S. Th. lect.11 n.757. 36. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 430b6): S. Th. lect.11 n.752. 37. Cf. *Geometria* interp. de BOECIO: ML 63,1307. 38. ARISTÓTELES, 9 c.1 n.7 (BK 1052b16): S. Th. lect.1 n.1932. 39. ARISTÓTELES, *Phys.* 1 c.1 n.1 (BK 184a12). Esta definición en el texto latino dice: *Tunc opinamur nos scire, cum principia possumus in causas resolvere.* La palabra *principia* ha sido fijada en vez de *principiata.* Consideramos que debe fijarse *principiata* en el sentido de algo derivado del principio-causa. El texto que se ofrece es para fundamentar la segunda parte de este ad 1. Y exige la traducción dada. *(N. del T.)*

infinita ni en la circular existe el punto más que en potencia. Pero Euclides definió la línea recta limitada, y, así, introduje el punto en su definición como el límite entra en la definición de lo limitado. En cambio, la unidad es la medida del número, y, por eso, entra en la definición del número medido por ella. Pero no en la definición de lo divisible, sino, más bien, al contrario.

3. *A la tercera hay que decir:* La semejanza por la que conocemos es la especie de lo conocido en quien conoce. Así, el que una cosa sea conocida antes, no proviene de su semejanza con la naturaleza de la potencia cognoscitiva, sino de su conformidad con el objeto. De no ser así, la vista conocería mejor el sonido que el color.

CUESTIÓN 86

Sobre lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales

Ahora hay que tratar sobre lo que nuestro entendimiento conoce en las cosas materiales. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Conoce o no conoce lo singular?—2. ¿Conoce o no conoce lo infinito?—3. ¿Conoce o no conoce lo contingente?—4. ¿Conoce o no conoce lo futuro?

ARTÍCULO 1

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo singular?

In Sent. l.2 d.3 q.3 a.3 ad 1; 1.4 d.50 q.1 a.3; *De Verit.* q.2 a.5.6; q.10 a.5; *Cont. Gentes* 1,65; *De An.* 3, lect.8; *Quodl.* 7 q.1 a.3; 12 q.8.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce lo singular:

1. Quien conoce una proposición también conoce sus términos. Pero nuestro entendimiento conoce la siguiente proposición: *Sócrates es hombre,* ya que al entendimiento le corresponde formular la proposición. Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce lo singular que es Sócrates.

2. Más aún. El entendimiento práctico orienta a la acción. Pero los actos se centran en lo singular. Por lo tanto, conoce lo singular.

3. Todavía más. Nuestro entendimiento se conoce a sí mismo. Él mismo es algo singular; de no ser así, no realizaría ninguna acción, ya que las acciones son propias de los singulares. Por lo tanto, nuestro entendimiento conoce lo singular.

4. Por último. Lo que puede una facultad inferior, lo puede la superior. Pero el sentido conoce lo singular. Por lo tanto, con mayor motivo el entendimiento.

En cambio está lo que dice el Filósofo en I *Physic.*[1]: *Lo universal es conocido por la razón. Lo singular, por los sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos (q.85 a.1), conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Lo abstraído de la materia individual es universal. Por eso, nuestro entendimiento directamente no conoce más que lo universal.

Indirectamente, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo (q.84 a.7), incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies inteligibles, como se

1. ARISTÓTELES, c.5 n.9 (BK 189a5): S. Th. lect.10 n.7.

dice en III *De Anima*[2]. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles lo universal. Indirectamente, lo singular representado en las imágenes. Así es como construye la proposición *Sócrates es hombre.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es evidente por lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La elección de lo concreto es casi la conclusión de un silogismo del entendimiento práctico, como se dice en VII *Ethic.*[3] De una proposición universal directamente no puede deducirse una conclusión singular a no ser interponiendo una proposición singular. Por eso, el concepto universal del entendimiento práctico no mueve, a no ser por una percepción sensitiva particular, como se dice en III *De Anima*[4].

3. *A la tercera hay que decir:* Lo singular es ininteligible no en cuanto singular, sino en cuanto que es material, ya que nada es entendido más que inmaterialmente. Por lo tanto, si hay algún ser inmaterial singular, como el entendimiento, no se opone a su inteligibilidad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Una facultad superior tiene toda la capacidad de la inferior, pero de un modo más sublime. Por eso, lo que el sentido conoce de forma material y concreta, y en esto consiste el conocimiento directo de lo singular, el entendimiento lo conoce de forma inmaterial y abstracta, y en esto consiste el conocimiento de lo universal.

ARTÍCULO 2

Nuestro entendimiento, ¿puede o no puede conocer lo infinito?

Supra q.14 a.12; *De Verit.* q.2 a.9; q.20 a.4 ad 1; *Compend. Theol.* c.133.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento puede conocer lo infinito:

1. Dios sobrepasa todas las realidades infinitas. Pero nuestro entendimiento puede conocer a Dios, como dijimos (q.12 a.1). Por lo tanto, con mayor motivo puede conocer todas las demás realidades infinitas.

2. Más aún. Nuestro entendimiento está capacitado para conocer los géneros y las especies. Pero las especies de algunos géneros son infinitas, como la de los números, las proposiciones y las figuras. Por lo tanto, nuestro entendimiento puede conocer las realidades infinitas.

3. Todavía más. Si un cuerpo no impidiese que otro ocupase su mismo sitio, nada se opondría a que hubiese infinitos cuerpos en el mismo lugar. Pero una especie inteligible no impide que simultáneamente haya otra en el mismo entendimiento, ya que se tiene conocimiento habitual de muchas cosas. Por lo tanto, nada impide que nuestro entendimiento tenga ciencia habitual de realidades infinitas.

4. Por último. El entendimiento, al no ser, como dijimos (q.76 a.1), una facultad de la materia corporal, parece que es una potencia infinita. Pero una potencia infinita puede llegar a lo infinito. Por lo tanto, nuestro entendimiento puede conocer lo infinito.

En cambio está lo que se dice en I *Physic.*[5]: *Lo infinito, en cuanto infinito, es desconocido.*

Solución. *Hay que decir:* Como la potencia es proporcionada a su objeto, es necesario que el entendimiento guarde con lo infinito la misma proporción que guarda con su objeto, que es la esencia de lo material. En las cosas materiales no se encuentra lo infinito en acto, sino sólo en potencia, en cuanto que una sucede a la otra, como se dice en III *Physic.*[6] De este modo, en nuestro entendimiento se encuentra lo infinito también en potencia, en cuanto que percibe una realidad después de otra sin que nunca llegue a entender tantas que no pueda entender más.

Pero nuestro entendimiento no puede entender lo infinito ni actual ni habitualmente. No actualmente, porque su intelección actual no llega más que a lo que puede ser conocido por una sola especie. Pero lo infinito no tiene una sola especie, ya que, de ser así, tendría razón de

2. ARISTÓTELES, c.8 n.5 (BK 431b2): S. Th. lect.12 n.777. 3. ARISTÓTELES, c.3 n.9 (BK 1147a28): S. Th. lect.3 n.1345. 4. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a16): S. Th. lect.16 n.845. 5. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 187b7): S. Th. lect.9 n.7. 6. ARISTÓTELES, c.6 n.3 (BK 204a20): S. Th. lect.10 n.4-6.

todo y de perfecto. Por lo tanto, no puede ser entendido más que sucesivamente, esto es, una parte después de otra, como se deduce de la definición dada en III *Physic.*[7] *Infinito: Aquello que, por mucho que se le quite, siempre tiene para ser quitado.* Por eso, no se le podría conocer en acto a no ser contando todas sus partes, y esto es imposible.

Por la misma razón, tampoco podemos tener un conocimiento habitual de lo infinito. Pues en nosotros el conocimiento habitual proviene de la consideración actual, ya que, como se dice en II *Ethic.*[8], entendiendo llegamos a ser sabios. Por eso, no podemos tener un conocimiento habitual distinto de lo infinito sin haber considerado todas las realidades infinitas enumerándolas conforme se van sucediendo en nuestro conocimiento. Y esto es imposible.

De este modo, nuestro entendimiento no puede conocer lo infinito ni actual ni habitualmente, sino sólo en potencia, como acabamos de decir (sol.).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como se dijo (q.7 a.1), Dios es llamado infinito en cuanto que es forma que no está limitada por ninguna materia, mientras que en las cosas materiales se llama infinito a lo que no tiene límites provenientes de una forma. Como la forma es conocida por sí misma, mientras que la materia sin forma es incognoscible, hay que deducir que lo infinito material en sí mismo es desconocido. En cambio, el infinito formal, Dios, es conocido por sí mismo aunque para nosotros nos sea desconocido por la incapacidad de nuestro entendimiento, cuya aptitud natural, en la vida terrena, se ordena al conocimiento de las realidades materiales. Por eso, en la vida presente no podemos conocer a Dios más que a través de sus efectos materiales. Pero en la vida futura, al desaparecer la incapacidad de nuestro entendimiento a causa de la glorificación, podremos ver al mismo Dios en su esencia, aunque sin una comprehensión perfecta.

2. *A la segunda hay que decir:* Nuestro entendimiento, por naturaleza, está ordenado al conocimiento de las especies abstrayéndolas de las imágenes. Por lo tanto, ni actual ni habitualmente puede conocer las especies de los números o las figuras que no haya imaginado, a no ser en general y en los principios universales, y en esto consiste conocer en potencia y confusamente.

3. *A la tercera hay que decir:* Si dos o más cuerpos ocupasen un mismo lugar, no sería necesario que entraran en él sucesivamente, de modo que la misma sucesión con que entraran sirviera para enumerar lo allí situado. Pero las especies inteligibles entran sucesivamente en nuestro entendimiento, ya que no entiende en acto y simultáneamente muchas cosas. De este modo, es necesario que las especies presentes en él sean limitadas y no infinitas.

4. *A la cuarta hay que decir:* Así como nuestro entendimiento, virtualmente, es infinito, así también conoce lo infinito. Pues su capacidad es infinita en cuanto que no está limitada por la materia corporal. Y conoce lo universal, que, por ser abstraído de la materia individual, no se limita a ningún individuo, sino que, en cuanto tal, se extiende a infinitos individuos.

ARTÍCULO 3

El entendimiento, ¿conoce o no conoce lo contingente?

De Verit. q.15 a.2 ad *3; Ethic.* l.6 lect.1.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento no conoce lo contingente:

1. Como se dice en VI *Ethic.*[9], el entendimiento, la sabiduría y la ciencia no tratan de lo contingente, sino de lo necesario.

2. Más aún. Como se dice en IV *Physic.*[10], *lo que a veces es y a veces no, es medido por el tiempo.* Nuestro entendimiento abstrae del tiempo como de las demás condiciones materiales. Como lo propio de las realidades contingentes consiste en que a veces son y a veces no

7. ARISTÓTELES, c.6 n.8 (BK 207a7): S. Th. lect.11 n.2. 8. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 1103a33): S. Th. lect.1 n.250. 9. ARISTÓTELES, c.6 n.1 (BK 1140b31): S. Th. lect.5 n.1175. 10. ARISTÓTELES, c.12 n.13 (BK 221b29): S. Th. lect.20 n.12.

son, parece que lo contingente no sea conocido por el entendimiento.

En cambio, toda ciencia está en el entendimiento. Pero hay ciencias que tratan lo contingente, como las ciencias morales, que se centran en los actos humanos sometidos al libre albedrío; y también las ciencias naturales, en cuanto que una de sus partes trata de los seres sometidos a generación y corrupción. Por lo tanto, el entendimiento conoce lo contingente.

Solución. *Hay que decir:* Lo contingente puede ser considerado de dos maneras. Una, en cuanto contingente. Otra, en cuanto que en lo contingente hay cierta necesidad, ya que no hay ser tan contingente que en sí mismo no tenga algo de necesario. Ejemplo: el hecho de que Sócrates corra, en sí mismo es contingente. Pero la relación de la carrera con el movimiento es necesaria, ya que, si Sócrates corre, es necesario que se mueva.

Las realidades contingentes lo son por parte de la materia, ya que contingente es lo que puede ser y no ser, y la potencia está en la materia. En cambio, la necesidad está en el concepto mismo de forma, por cuanto lo que es consecuencia de la forma se posee necesariamente. Pero la materia es el principio de individuación, mientras que la universalidad se obtiene abstrayendo la forma de la materia particular. Dijimos (a.1) que el objeto directo y necesario del entendimiento es lo universal, y el de los sentidos es lo singular, que indirectamente es también de algún modo objeto del entendimiento, como dijimos anteriormente (a.1). Así, pues, las realidades contingentes, en cuanto contingentes, son conocidas directamente por los sentidos e indirectamente por el entendimiento. En cambio, las nociones universales y necesarias de dichas realidades contingentes son conocidas por el entendimiento.

Por eso, si se consideran las razones universales de lo cognoscible, todas las ciencias tienen por objeto lo necesario. Si se consideran las cosas en sí mismas, una ciencia tiene por objeto lo necesario, y otra lo contingente.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 4

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce lo futuro?

Supra q.57 a.3; 2-2 q.95 a.1; q.172 a.1; *In Sent.* l.1 d.38 a.5 ad 2; l.2 d.7 q.2 a.2; *De Verit.* q.8 a.12; *Cont. Gentes* 3,154; *Compend. Theol.* c.133.134.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce lo futuro:

1. Nuestro entendimiento conoce por especies inteligibles, que, por abstraer del tiempo y del espacio, pertenecen indistintamente a todo tiempo. Pero puede conocer lo presente. Por lo tanto, puede conocer lo futuro.

2. Más aún. Cuando el hombre no controla los sentidos, puede conocer algunas cosas futuras. Es el caso de los que sueñan y los que deliran. Pero cuando se está privado de los sentidos, es cuando el entendimiento desarrolla más actividad. Por lo tanto, en lo que depende de él, el entendimiento puede conocer lo futuro.

3. Todavía más. El conocimiento intelectivo del hombre es más eficaz que el conocimiento de cualquier animal. Pero hay animales que conocen algunas cosas futuras, como las cornejas, que anuncian, con intermitentes graznidos, que va a llover. Por lo tanto, con mayor motivo el entendimiento humano puede conocer lo futuro.

En cambio está lo que se dice en Ecl 8,6-7: *Grande es la aflicción del hombre que ignora lo pasado y por ningún mensajero puede conocer lo futuro.*

Solución. *Hay que decir:* Con respecto al conocimiento de lo futuro debemos establecer la misma distinción hecha sobre el conocimiento de lo contingente. Pues lo futuro, considerado con relación al tiempo, es singular, lo cual no es conocido por el entendimiento humano más que por reflexión, como dijimos anteriormente (a.1). Las razones de lo futuro pueden ser universales y perceptibles por el entendimiento y también pueden ser objeto de ciencia.

Sin embargo, al hablar en general del conocimiento de lo futuro, hay que tener presente que puede ser conocido de dos maneras. Una, en sí mismo. Otra, en sus causas. En sí mismo lo futuro no puede ser conocido más que por Dios, ante quien está presente todo lo futuro,

si bien todavía no se ha dado en el tiempo, ya que su eterna mirada abarca simultáneamente todo el transcurso del tiempo, tal como dijimos anteriormente al estudiar lo referente a la ciencia de Dios (q.14 a.13). En sus causas, nosotros también podemos conocer lo futuro, y si está de modo que haya de producirse necesariamente, lo conoceremos con certeza científica, como el astrónomo conoce con anticipación la llegada de un eclipse. Y si en la mayoría de los casos ha de producirse, podemos conocerlo por conjeturas, más o menos ciertas, según la mayor o menor tendencia de la causa a producir sus efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El argumento aquel se refiere al conocimiento que se fundamenta en las razones universales de las causas por medio de las cuales es posible conocer lo futuro según el modo de relación que el efecto tiene con su causa.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en XII *Confes.*[11], el alma tiene un cierto poder de adivinación que le hace naturalmente capaz de conocer lo futuro. Por eso, cuando se sustrae a la acción de los sentidos corporales y de algún modo se concentra en sí misma, participa del conocimiento de lo futuro. Esta opinión sería razonable si aceptáramos que el alma conoce las cosas por participación de las ideas eternas, como sostuvieron los platónicos[12]. Pues en este caso el alma conocería en virtud de su naturaleza las causas universales de todos los efectos y sería el cuerpo quien se lo impidiese.

Pero, porque no es éste el modo natural de conocer nuestro entendimiento, que, más bien, inicia su intelección en los sentidos, no es propio del alma que conozca lo futuro cuando está privada de los sentidos, sino que se debe al influjo de ciertas causas superiores espirituales o corporales. A causas espirituales se debe el que Dios, por ministerio de los ángeles, ilumine el entendimiento humano y asocie las imágenes para el conocimiento de cualquier cosa futura. También a causas espirituales se debe la conmoción que por influjo del demonio se opera en la fantasía encaminada a presagiar ciertos hechos futuros que los demonios conocen, como dijimos anteriormente (q.57 a.3). Ocurre que el alma humana está mejor dispuesta para recibir ese tipo de influencias de las causas espirituales cuando está desligada de los sentidos, por aproximarse más, en este estado, a las sustancias espirituales, y encontrarse más libre de las inquietudes exteriores. Esto mismo sucede por influjo de causas corporales superiores. Ya que es evidente que los cuerpos superiores influyen en los inferiores. Por eso, cuando las facultades sensitivas ejercen su actividad por órganos corporales, es natural que la fantasía se vea afectada de alguna manera por la acción de los cuerpos celestes. De ahí que, como los cuerpos celestes son causa de muchos sucesos futuros, se formen en la imaginación ciertos indicios de futuros acontecimientos. Tales indicios son percibidos mejor de noche y por los que duermen que de día y por los que están despiertos, porque, como se dice en el libro *De Somn. et Vigil.*[13], *las impresiones que nos llegan de día, fácilmente se desvanecen, mientras que de noche el aire está menos agitado, ya que las noches son más silenciosas. Estas impresiones se sienten en el cuerpo por el sueño, ya que los pequeños movimientos interiores son percibidos mejor por los que duermen que por los que están despiertos. Estos son los movimientos que producen las representaciones imaginarias por las que se prevé lo futuro.*

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales no poseen ninguna facultad superior a la fantasía que ordene sus representaciones imaginarias, como sucede en los hombres, que tienen razón. Así, la fantasía de los animales responde totalmente al influjo celeste. De este modo, por los movimientos de los animales pueden conocerse mejor que por los de los hombres, regidos por la razón, ciertos acontecimientos futuros, como la lluvia y cosas parecidas. Por eso, el Filósofo, en el libro *De Somn. et Vigil.*[14] dice: *Algunos seres muy ignorantes son los que mejor prevén, pues su inteligencia no está afectada por ningún cuidado, sino que está como desierta y vacía de todo, dejándose llevar por el que la guía.*

11. Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.12 c.13: ML 34,464. 12. Cf. supra q.84 a.1.4; infra q.87 a.1. 13. ARISTÓTELES, *De Divinat. 2* (BK 464a12): S. Th. lect.2. 14. Ib.

CUESTIÓN 87

Sobre cómo el alma se conoce a sí misma y cómo conoce lo que hay en ella

Ahora hay que tratar lo referente a cómo el alma se conoce a sí misma y cómo conoce lo que hay en ella. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Se conoce o no se conoce a sí misma por su esencia?—2. ¿Cómo conoce los hábitos que hay en ella?—3. ¿Cómo el entendimiento conoce su propio acto?—4. ¿Cómo conoce el acto de la voluntad?

ARTÍCULO 1

El alma intelectiva, ¿se conoce o no se conoce a sí misma por su esencia?

Supra q.14 a.2 ad 3; *In Sent.* 1.1 d.10 q.1 a.5 ad 2; *De Verit.* q.8 a.6; q.10 a.8; *Cont. Gentes* 2,75; 3,46; *De An. 2* lect.6; 3 lect.9.

Objeciones por las que parece que el alma intelectiva se conoce a sí misma por su esencia:

1. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]: *La mente se conoce a sí misma por sí misma, puesto que es incorpórea.*

2. Más aún. El ángel y el alma humana pertenecen al género común de la sustancia intelectual. Pero el ángel se entiende a sí mismo por su esencia. Por lo tanto, también el alma.

3. Todavía más. Se dice en III *De Anima*[2]*: En los seres inmateriales, el entendimiento y lo entendido es lo mismo.* Pero la mente humana es inmaterial, pues no es acto de ningún cuerpo, como dijimos ya (q.76 a.1). Luego, en la mente humana, el entendimiento y lo entendido es lo mismo. Por lo tanto, se conoce por su esencia.

En cambio está lo que se dice en III *De Anima*[3]: *El entendimiento se conoce a sí mismo igual que a lo demás.* Pero lo demás no lo conoce por su esencia, sino por sus imágenes. Por lo tanto, tampoco a sí mismo se conoce por su esencia.

Solución. *Hay que decir:* Cada cosa es cognoscible en cuanto que está en acto y no en cuanto que está en potencia, como se dice en IX *Metaphys.*[4] Pues algo es ser y verdadero, objeto del conocimiento, en cuanto que está en acto. Esto resulta evidente en las cosas sensibles: Pues la vista no capta lo coloreado en potencia, sino lo que lo está en acto. Igualmente resulta claro con respecto al entendimiento en cuanto que está ordenado al conocimiento de las cosas materiales conocidas sólo en cuanto que están en acto; por lo cual la materia prima no es cognoscible a no ser por su relación con la forma, como se dice en I *Physic.*[5] Por eso, las sustancias inmateriales son inteligibles por su propia esencia en la medida en que les compete esencialmente existir en acto.

Así, pues, la esencia de Dios, acto puro y perfecto, es absoluta y perfectamente inteligible en sí misma. Por eso Dios se entiende por su propia esencia no sólo a sí mismo, sino también todo lo demás. En cambio, la esencia del ángel, aun cuando pertenezca al género de los seres inteligibles, sin embargo, no es acto puro y perfecto. Por eso su capacidad de entender no se actualiza toda mediante la propia esencia. Pues, aunque se entiende por su esencia, por ella no conoce todas las cosas, sino que lo distinto a él lo conoce por sus imágenes. El entendimiento humano, con respecto a los seres inteligibles, está en pura potencia, como la materia prima en relación a lo sensible. Por eso es llamada *posible*[6]. Así, pues, considerado en su esencia, es sólo capacidad de entender. Por eso tiene, en cuanto tal, el poder de entender, pero no el de ser entendido hasta que no esté

1. C.3: ML 42,963. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.12 (BK 430a3): S. Th. lect.9 n.724. 3. Ib. 4. ARISTÓTELES, 8 c.9 n.6 (BK 1051a29): S. Th. 1.9 lect.10 n.1888. 5. ARISTÓTELES, c.7 n.16 (BK 191a8): S. Th. lect.13 n.9 6. Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* 3 c.4 n.3 (BK 428a22): S. Th. lect.7 n.677.

en acto. Así, los platónicos colocaron el orden de los seres inteligibles por encima del de los entendimientos, porque el entendimiento no entiende más que por participación de lo inteligible, y lo que participa, según ellos, es inferior a lo participado. Así, pues, si el entendimiento humano se actualizara por participación de las formas inteligibles separadas, como suponían los platónicos[7], por dicha participación de las cosas incorpóreas el entendimiento humano se entendería a sí mismo. Pero porque, en la vida terrena, a nuestro entendimiento le es connatural conocer lo material y sensible, como dijimos (q.84 a.7), se sigue que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y, por ellas, del entendimiento posible. Por lo tanto, nuestro entendimiento se conoce a sí mismo no por su esencia, sino por su acto. Esto es así de una doble manera. 1) *Una,* particular. Ejemplo: Sócrates o Platón saben que tienen un alma intelectiva por el hecho de percibir que entienden. 2) *Otra,* universal. Ejemplo: cuando investigamos la naturaleza de la mente humana partiendo de los actos del entendimiento. Pero es verdad que el juicio y la eficacia de este conocimiento por el que conocemos la naturaleza del alma, se debe a la iluminación de nuestro entendimiento por la verdad divina, en la que están contenidas las razones de todas las cosas, como ya dijimos (q.84 a.5). Por eso Agustín en IX *De Trin.*[8] dice: *Por la incorruptible verdad que contemplamos, sabemos con toda la perfección de que somos capaces, no lo que es la mente de cada hombre, sino lo que debe ser según las razones eternas.*

Entre estos dos tipos de conocimiento hay diferencia. Para tener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto por el cual se conoce a sí misma. Por eso se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. En cambio, para tener el segundo tipo de conocimiento, no es suficiente su presencia, sino que se precisa una laboriosa y minuciosa investigación. Esto explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y que también muchos se hayan engañado sobre este problema. Por eso, y refiriéndose a dicha investigación. Agustín en X *De Trin.*[9] dice: *No se busque el alma a sí misma como a algo ausente, sino que se discierna como algo presente, esto es, conocer su diferencia de las demás cosas, y esto es conocer su esencia y su naturaleza.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mente se conoce por sí misma puesto que al final llega a conocerse, aunque sea por sus actos. Es ella misma la que se conoce porque se ama a sí misma, como se dice en el contexto. Pero una cosa puede ser conocida por sí misma de dos maneras: o porque no se llegue a ella a través del conocimiento de ninguna otra, como ocurre en los primeros principios; o porque su conocimiento no es indirecto, como el color es visible por sí mismo mientras que la sustancia sólo lo es indirectamente.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del ángel, así como sus actos, pertenecen al género de lo inteligible; por eso es, a la vez, entendimiento y objeto entendido. De aquí que el ángel puede conocerse por su propia esencia. No ocurre lo mismo con el entendimiento humano, ya que, o bien está en pura potencia con respecto a lo inteligible, como el entendimiento posible, o bien es el acto de las especies inteligibles abstraídas de las imágenes, como el entendimiento agente.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel texto del Filósofo es universalmente válido para todo entendimiento. Pues así como lo sentido en acto es lo sensible por la semejanza del objeto que es forma del sentido en acto, así el entendimiento en acto es lo actualmente entendido por la semejanza del objeto conocido que es la forma del entendimiento actualizado. Por eso, el entendimiento humano, que se actualiza por la especie inteligible del objeto entendido, es entendido por esa misma especie como forma suya. Decir: *En los seres inmateriales el entendimiento y lo*

7. Cf. DIONISIO, *De Div. Nom.* c.4 § 1: MG 3,693; Lib. *De Causis.* § 9 (BA 173). PROCLO, *Inst. Theol.* prop. 163.164 (DD 103). 8. C.6: ML 42,966. 9. C.9: ML 42,980.

entendido es lo mismo, es igual que decir: *En los objetos entendidos en acto, el entendimiento y lo entendido son lo mismo,* ya que una cosa es entendida en acto por existir sin materia. Pero hay que distinguir entre las esencias que existen sin materia, como las sustancias separadas que llamamos ángeles, cada una de las cuales a la vez conoce y es conocida, y algunas cosas en las que no existen sin materia las esencias, sino sólo las semejanzas abstraídas de ellas. Por eso, el Comentarista en III *De Anima*[10] dice que el texto aducido sólo es aplicable a las sustancias separadas, porque en ellas se cumple de alguna manera lo que no se cumple en las demás, como acabamos de decir (ad 2).

ARTÍCULO 2

Nuestro entendimiento, ¿conoce o no conoce los hábitos del alma por la esencia propia de ellos?

In Sent. l.3 d.23 q.1 a.2; *De Verit.* q.10 a.9; *Quodl.* 8 q.2 a.2.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento conoce los hábitos del alma por la propia esencia de ellos:

1. Dice Agustín en XIII *De Trin.*[11]: *No vemos la fe en el corazón del creyente como vemos el alma de otro hombre por los movimientos del cuerpo. Sin embargo, la manifiesta una ciencia del todo cierta, y la proclama la conciencia.* Lo mismo es aplicable a los demás hábitos del alma. Por lo tanto, los hábitos del alma no son conocidos por sus actos, sino por sí mismos.

2. Más aún. Conocemos las cosas materiales que están fuera del alma por la presencia de sus imágenes en ella. Y así se dice que son conocidas por sus representaciones. Pero los hábitos del alma están presentes en ella por su esencia. Por lo tanto, son conocidos por su esencia.

3. Todavía más. *Lo que una cosa es por causa de otra, esa otra lo es con mayor razón*[12]. Pero las demás cosas son conocidas por el alma por medio de hábitos y especies inteligibles. Por lo tanto, con mayor motivo las conocerá el alma por sí mismas.

En cambio, los hábitos, como las potencias, son principios de los actos. Pero se dice en II *De Anima*[13]: *En nuestro conocimiento los actos y las operaciones son anteriores a las potencias.* Por lo mismo, también a los hábitos. Y así los hábitos son conocidos por los actos lo mismo que las potencias.

Solución. *Hay que decir:* El hábito es, en cierto modo, un término medio entre la pura potencia y el puro acto. Ya dijimos (a.1) que nada es conocido más que en cuanto está en acto. Por lo tanto, el hábito, al carecer de la actualidad perfecta, tampoco posee la perfecta cognoscibilidad por sí mismo, necesitando ser conocido por medio de su acto, bien porque uno se dé cuenta de que posee un determinado hábito por el hecho de advertir en sí mismo acciones propias de dicho hábito, bien porque, partiendo del estudio de los actos, investigue la naturaleza y la esencia del hábito. El primero de estos conocimientos se adquiere por la misma presencia del hábito, ya que su sola presencia produce el acto que inmediatamente lo percibe. El segundo conocimiento se obtiene por medio de una laboriosa investigación, como se dijo con respecto a la mente (a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aun cuando la fe no sea conocida por los movimientos del cuerpo, sin embargo, es percibida por el acto interno de la mente. Pues nadie sabe que tiene fe más que por darse cuenta de que cree.

2. *A la segunda hay que decir:* Los hábitos están presentes en nuestro entendimiento, no como objetos del entendimiento (porque el objeto de nuestro entendimiento en el estado de la vida presente es la naturaleza de lo material, como se dijo, q.84 a.7, q.85 a.8, q.86 a.2), sino que están presentes en el entendimiento como medios por los que el entendimiento entiende.

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice: *Lo que una cosa es por causa de otra, esta otra lo es con mayor razón,* se dice algo verdadero si se refiere a las cosas que pertenecen al mismo orden, por ejemplo, al causal. Así, al decir que la

10. AVERROES, *Comm.* 15 (6,2, 160A).

11. C.1: ML 42,1014.

12. ARISTÓTELES, *Poster.* 1 c.2 n.15 (BK 72a29): S. Th. lect.6.

13. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 415a16): S. Th. lect.6 n.304.

salud es deseable por la vida, se está diciendo que ésta lo es más que aquélla. En cambio, si se aplica a cosas de distinto orden, no se está diciendo algo verdadero. Por ejemplo, si se dice que la salud es de desear por razón de la medicina, no se deduce que ésta sea más deseable, ya que la salud pertenece al orden de los fines, y la medicina, al orden de las causas eficientes. Así, pues, si nos detenemos en dos objetos cognoscibles por sí mismos, será más conocido aquel por el que se conozca el otro, como los principios son más conocidos que las conclusiones. Pero el hábito en cuanto tal no pertenece al orden de los objetos, ni es causa del conocimiento de algo, como objeto conocido, sino como una disposición o forma por la que quien conoce conoce. Por lo tanto, aquel argumento no es válido.

ARTÍCULO 3

El entendimiento, ¿conoce o no conoce su propio acto?

In Sent. l.3 d.23 q.1 a.2 ad 3; *De Verit.* q.10 a.9; *Cont. Gentes* 2,75; *De An.* l.2 lect.6.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no conoce su propio acto:

1. Lo que propiamente conoce una facultad cognoscitiva es su objeto. Pero el acto es distinto del objeto. Por lo tanto, el entendimiento no conoce su acto.

2. Más aún. Lo que es conocido lo es por algún acto. Así, pues, si el entendimiento conoce su acto, será en virtud de otro acto, y éste por otro. Por lo tanto, se iniciará un proceso indefinido. Esto parece imposible.

3. Todavía más. La proporción entre los sentidos y sus actos es igual a la existente entre el entendimiento y los suyos. Pero el sentido propio no siente su acto, sino que esto es algo que corresponde al sentido común, como se dice en el libro *De Anima* [14]. Por lo tanto, tampoco el entendimiento entiende su acto.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[15]: *Entiendo que entiendo.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a. 1.2), cada cosa se conoce en cuanto que está en acto. La última perfección del entendimiento es su operación, que no es una acción que pase a otro, perfeccionando al efecto, como la construcción a lo construido, sino que permanece en quien actúa como perfección y acto propios, tal como se dice en IX *Metaphys.*[15] Así, pues, lo primero que el entendimiento conoce de sí mismo es su mismo entender.

Con respecto a esto se diversifican los distintos entendimientos. Pues hay algún entendimiento, el divino, que es su mismo entender. Y puesto que en Dios la esencia se identifica con el acto de entender, entender que entiende y entender su esencia son lo mismo. Hay otro entendimiento, el angélico, que no es su mismo entender, pero que tiene como primer objeto de su intelección la propia esencia, como ya dijimos (q.79 a.1). Por lo tanto, aunque en el ángel haya que distinguir lógicamente la intelección de su acto y la de su esencia, sin embargo, simultáneamente y en un solo acto conoce ambas cosas, porque la perfección propia de su esencia es entenderla, y en un solo y único acto se conoce una cosa y su perfección. Hay otro entendimiento, el humano, que ni es su mismo entender ni el primer objeto de su intelección es su propia esencia, sino algo extrínseco, esto es, la naturaleza de lo material. Esto es lo primero conocido por el entendimiento humano. Lo segundo es el mismo acto por el que es conocido el objeto. Y por el acto conoce el propio entendimiento cuya perfección es el mismo entender. Así, el Filósofo dice [17] que *los objetos se conocen antes que los actos, y los actos antes que las potencias.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El objeto del entendimiento es algo universal, esto es, el ser y lo verdadero, bajo lo cual se incluye el mismo acto de entender. Por eso el entendimiento puede conocer su acto. Pero no como lo primero, porque el objeto primero de nuestro entendimiento en la vida presente no es cualquier ser o verdad, sino el ser y lo verdadero consi-

14. ARISTÓTELES, l.3 c.2 (BK 425b12): S. Th. lect.2 n.584. 15. C.11: ML 42,983. 16. ARISTÓTELES, 8 c.8 n.9 (BK 1050a36): S. Th. lect.8 n.1862. 17. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.4 n.1 (BK 415a16): S. Th. lect.6 n.304.

derados en las cosas materiales, como dijimos (q.84 a.7), por las cuales llega al conocimiento de todo lo demás.

2. *A la segunda hay que decir:* El mismo entender humano no es el acto y perfección de lo entendido de modo que por un solo acto pueda conocerse la naturaleza material y el propio entender, como por uno sólo se conoce la realidad y su perfección. Por eso es distinto el acto por el que el entendimiento conoce la piedra del acto por el que entiende que la conoce; y así sucesivamente. Por lo demás, no hay inconveniente en admitir que el entendimiento potencialmente sea infinito, como ya se dijo (q.86 a.2).

3. *A la tercera hay que decir:* El sentido propio siente con la alteración de un órgano material producida por un objeto externo. No es posible que algo material se altere a sí mismo, sino que una cosa es alterada por la otra. Así, el sentido propio es percibido por el acto del sentido común. Pero el entendimiento no conoce por alteración material de un órgano. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTÍCULO 4

El entendimiento, ¿conoce o no conoce el acto de la voluntad?

Supra q.82 a.4 ad 1; *In Sent.* l.3 d.23 q.1 a.2 ad 3.

Objeciones por las que parece que el entendimiento no conoce el acto de la voluntad:

1. El entendimiento conoce sólo lo que de alguna manera está presente en él. Pero el acto de la voluntad no está presente en el entendimiento, pues son potencias diversas. Por lo tanto, el acto de la voluntad no es conocido por el entendimiento.

2. Más aún. El acto se especifica por su objeto. Pero el objeto de la voluntad es distinto del objeto del entendimiento. Por lo tanto, el acto de la voluntad específicamente es distinto del objeto del entendimiento. Por lo tanto, no es conocido por el entendimiento.

3. Todavía más. Agustín en el libro X *Confess.*[18] considera que *los afectos del alma no son conocidos ni por imágenes, como los cuerpos; ni por su presencia, como las artes, sino por ciertas nociones.* No parece que en el alma pueda haber otras nociones que no sean las esencias de las cosas conocidas, o de sus imágenes. Por lo tanto, parece imposible que el entendimiento conozca los afectos del alma, que son actos de la voluntad.

En cambio está lo que dice Agustín en X *De Trin.*[19]: *Entiendo que quiero.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (q.59 a.1), el acto de la voluntad no es más que una tendencia consecuencia de la forma conocida, como el apetito natural es una tendencia de la forma natural. La tendencia de cualquier cosa es algo íntimo a ella y a su modo de ser. Por eso la tendencia natural existe naturalmente en las cosas naturales. La sensible, sensiblemente en quien siente. La inteligible, que es acto de la voluntad, está inteligiblemente en quien entiende, como en su principio y en su propio sujeto. Por eso el Filósofo, hablando en este sentido, en III *De Anima*[20] dice: *La voluntad está en la razón.* Es lógico que lo que está inteligiblemente en un sujeto inteligente sea entendido por él. Por eso el entendimiento conocerá el acto de la voluntad tanto al percibir su acto de querer como al conocer la naturaleza de dicho acto, y, consecuentemente, la naturaleza de su principio, que es un hábito o una potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquel argumento sería válido si la voluntad y el entendimiento, así como son potencias diversas, también tuvieran distintos sujetos, ya que entonces no estaría en la voluntad lo que estuviera en el entendimiento. No obstante, colocando a ambas en la misma sustancia del alma, y siendo uno, en cierto modo, principio del otro, hay que concluir que lo que está en la voluntad, de alguna manera debe estar también en el entendimiento.

2. *A la segunda hay que decir:* El bien y la verdad, que son objetos de la voluntad y del entendimiento, conceptualmente se distinguen. No obstante se implican mutuamente, como dijimos ya (q.16 a.4 ad 1; q.82 a.4 ad 1); pues la

18. C.17: ML 32,790. 19. C.11: ML 42,983. 20. ARISTÓTELES, c.9 n.3 (BK 432b5): S. Th. lect.14 n.802.

verdad es un bien y el bien es una verdad. Así, las cosas que pertenecen a la voluntad caen bajo la acción del entendimiento, y las propias del entendimiento pueden caer bajo el dominio de la voluntad.

3. *A la tercera hay que decir:* Los afectos del alma no están en el entendimiento ni por sus imágenes solamente, como los cuerpos, ni por su presencia en él a modo de sujeto, como las artes, sino como lo derivado está en el principio en el que está contenida la noción de derivado. Así, Agustín dice que los afectos del alma están en la memoria por determinadas nociones.

CUESTIÓN 88

Sobre cómo el alma conoce lo que está por encima de ella

Ahora hay que tratar lo referente a cómo el alma conoce lo que hay por encima de ella, esto es, las sustancias inmateriales. Esta cuestión plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El alma humana, en la vida terrena, ¿puede o no puede conocer las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles, por sí mismas?—2. ¿Puede o no puede llegar a su conocimiento a través del conocimiento de las cosas materiales?—3. Dios, ¿es o no es lo primero que nosotros conocemos?

ARTÍCULO 1

El alma humana, en el estado de la vida presente, ¿puede o no puede conocer las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles, por sí mismas?

De Verit. q.10 a.11; q.18 a.5 ad 7.8; *In Boet. De Trin.* q.6 lect.3; *Cont. Gentes* 2,60; 3,42-44.46; *De Anima* a.16; *In Metaphys. 2* lect.1.

Objeciones por las que parece que el alma, en el estado de la vida presente, puede conocer las sustancias inmateriales, que llamamos ángeles, por sí mismas:

1. Dice Agustín en IX *De Trin.*[1]*: La misma mente, así como adquiere el conocimiento de lo corpóreo por medio de los sentidos del cuerpo, así también adquiere por sí misma el conocimiento de lo incorpóreo.* Incorpóreas lo son las sustancias inmateriales. Por lo tanto, la mente conoce las sustancias inmateriales.

2. Más aún. Lo semejante se conoce por lo semejante. Pero la mente humana, por ser inmaterial, como dijimos (q.76 a.1), se asemeja más a lo inmaterial que a lo material. Por lo tanto, como nuestra mente conoce lo material, mucho más conocerá lo inmaterial.

3. Todavía más. El hecho de que aquellas cosas que son sumamente sensibles no sean sentidas así por nosotros se debe a que lo excesivamente sensible corrompe el sentido. Pero lo excesivamente inteligible no corrompe el entendimiento, como se dice en III *De Anima*[2]. Por lo tanto, aquellas cosas que en cuanto tales son más inteligibles, también lo son para nosotros. Pero como quiera que las cosas materiales no son inteligibles más que en cuanto que nosotros, por abstracción, hacemos que lo sean de hecho, es evidente que serán más inteligibles aquellas sustancias que por naturaleza son inmateriales. Por lo tanto, son más conocidas por nosotros que las cosas materiales.

4. Y también. El Comentarista, en II *Metaphys.*[3], dice: Si las sustancias abstractas no pudieran ser entendidas por nosotros, *entonces la naturaleza habría obrado inútilmente, porque hizo algo que, siendo inteligible en cuanto tal, no es entendido por nadie.* Pero en la naturaleza nada es inútil ni superfluo. Por lo tanto, las sustancias inmateriales pueden ser conocidas por nosotros.

5. Por último. La relación que hay

1. C.3: ML 42,963. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.5 (BK 429b2): S. Th. lect.7 n.687.
3. AVERROES, *Comm.* 1 (8,29C).

entre el sentido y lo sensible, es la misma que hay entre el entendimiento y lo inteligible. Pero nuestra vista puede ver todos los cuerpos, tanto si son superiores e incorruptibles como si son inferiores y corruptibles. Por lo tanto, nuestro entendimiento puede conocer todas las sustancias inteligibles, incluso las superiores e inmateriales.

En cambio está lo que se dice en Sab 9,16: *Lo que hay en el cielo, ¿quién lo investigará?* En los cielos están las sustancias inmateriales, según aquello de Mt 18,10: *Sus ángeles en el cielo.* Por lo tanto, las sustancias inmateriales no pueden ser conocidas por la investigación humana.

Solución. *Hay que decir:* Según Platón, no sólo conocemos las sustancias inmateriales, sino que éstas son lo primero que conocemos. Pues Platón sostuvo que las formas inmateriales subsistentes, que llamaba *ideas,* eran el objeto propio de nuestro entendimiento. Por serlo, son conocidas por nosotros de forma directa. Sin embargo, el alma llega al conocimiento de las cosas materiales en cuanto que al entendimiento se une la sensación y la imaginación[4]. Por lo tanto, cuanto más puro sea el entendimiento, tanto mejor percibe la verdad inteligible de lo inmaterial[5].

Pero según la opinión de Aristóteles[6], más conforme con la experiencia, en la vida terrena nuestro entendimiento, por naturaleza, se centra en las esencias de las cosas materiales. Por eso no entiende nada a no ser recurriendo a las imágenes, como ya dijimos (q.84 a.7). Así, resulta evidente que las sustancias inmateriales, que no caen bajo el control de los sentidos y la imaginación, nosotros, según nuestro modo propio de conocer, no podemos entenderlas de forma directa.

Sin embargo, Averroes, en el comentario III *De Anima*[7], sostiene que el hombre, al final de esta vida, puede llegar a entender las sustancias separadas por la continuidad o unión de alguna sustancia separada con nosotros, y que llama *entendimiento agente,* el cual, por ser sustancia separada, conoce naturalmente las sustancias separadas. Por eso, cuando esté tan unido a nosotros que, por él, conozcamos perfectamente, conoceremos las sustancias separadas, como ahora, por la unión al entendimiento posible, conocemos las cosas materiales. Nos explica cómo se une a nosotros el entendimiento agente[8]. Dice: Puesto que entendemos por el entendimiento agente y por los objetos inteligibles especulados, como lo confirma el conocimiento que, por los principios, tenemos de las conclusiones, es necesario que el entendimiento agente se relacione con lo entendido como el agente principal con el instrumento, o como la forma con la materia. Pues en ambos casos una acción es atribuida a dos principios distintos: 1) Al agente principal y a su instrumento. Ejemplo: la acción de serrar se atribuye al carpintero y a la sierra. 2) A la forma y su sujeto. Ejemplo: la acción de calentar se atribuye al calor y al fuego. En cualquiera de los dos casos, el entendimiento agente con respecto a lo especulado es lo que la perfección con respecto a lo perfectible, y lo que el acto con respecto a la potencia. Por ser simultáneamente se recibe lo perfecto y la perfección, como simultáneamente lo visible y la luz se reciben en la pupila. Así, pues, simultáneamente se reciben en el entendimiento posible lo especulado y el entendimiento agente. Cuanto más numeroso sea lo especulado, tanto más perfectamente se unirá a nosotros el entendimiento agente. Esto es así de tal manera que, si conociéramos todo lo posible, la unión sería perfectísima, pudiendo llegar a conocerlo todo, tanto lo material como lo inmaterial. En esto coloca la última felicidad del hombre[9]. No viene al caso si en dicho estado de felicidad, el entendimiento posible conoce las sustancias separadas por medio del entendimiento agente, como él piensa; o, como atribuye a Alejandro, el entendimiento posible nunca llega a conocerlas (debido a que sostiene que el entendimiento posible es corruptible), sino que el hombre conoce las sustancias separadas por medio del entendimiento agente.

4. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.12 (DD 41b); c.14 (DD 46b). 5. Cf. id., c.8 (DD 33b). 6. *De an.* 3 c.7 n.3 (BK 431a16): S. Th. lect.12 n.770. 7. *Comm.* 36, digressio, p.5.ª (6,2,183C). 8. Ib. 9. *De An. Beatitud,* c.1 (9,148B); también, AVICENA, *De An.* p.5.ª (26va).

Pero esto es insostenible. 1) *Primero,* porque si el entendimiento agente es sustancia separada, es imposible que conozcamos formalmente por él. Porque aquello por lo que formalmente obra un agente es su forma y su acto, pues todo agente actúa en cuanto que está en acto. Anteriormente (q.12 a.1), ya hablamos de esto al tratar lo referente al entendimiento posible.

2) *Segundo,* porque si, siguiendo dicha explicación, el entendimiento agente fuera sustancia separada, no se uniría a nosotros sustancialmente, sino sólo por su luz, en cuanto que es participada por los entendimientos especulativos. Pero no en cuanto a sus restantes operaciones, que serían lo que a nosotros nos permitiría entender lo inmaterial. Así, cuando vemos los colores iluminados por el sol, no se une a nosotros la sustancia del sol de forma que podamos hacer lo que él hace, sino que sólo se nos une la luz del sol, que nos permite ver los colores.

3) *Tercero,* porque aun admitiendo que la sustancia del entendimiento agente se uniera a nosotros tal como nos dice, sin embargo, ellos afirman que no lo haría totalmente según uno o dos inteligibles, sino según todo lo especulado. Pero todos los inteligibles conocidos no colman la capacidad del entendimiento agente, porque mucho más es entender las sustancias separadas que entender todo lo material. Por eso resulta evidente que, incluso conocido todo lo material, el entendimiento agente no se uniría a nosotros de manera que por él pudiéramos conocer las sustancias separadas.

4) *Cuarto,* porque apenas se hallaría alguien en este mundo que conociera todo lo inteligible material, llegando, por eso, pocos o ninguno a ser felices. Esto va contra el Filósofo cuando, en I *Ethic.*[10], dice: La felicidad *es un cierto bien común que puede llegar a todos los que no estén desprovistos de virtud.* Además, es absurdo que sólo consigan el fin de una especie muy pocos de los individuos que la constituyen.

5) *Quinto,* porque el Filósofo en I *Ethic.*[11] dice expresamente: La felicidad *es una operación de la virtud perfecta.* Enumeradas muchas virtudes, en el libro X[12] concluye que la felicidad última, consistente en el conocimiento de los supremos objetos inteligibles, corresponde a la virtud de la sabiduría, a la que en el libro VI había colocado a la cabeza de las ciencias especulativas. Por eso resulta evidente que Aristóteles puso la última felicidad del hombre en el conocimiento de las sustancias separadas, tal como puede obtenerse por las ciencias especulativas; y no por la prolongación del entendimiento agente que algunos imaginaron.

6) *Sexto,* quedó demostrado anteriormente (q.79 a.4) que el entendimiento agente no es sustancia separada, sino una determinada facultad del alma que se extiende activamente a todo lo que pasivamente se extiende el entendimiento posible. Porque, como se dice en III *De Anima*[13], *el entendimiento posible es aquello que permite al alma hacerse todas las cosas;* el entendimiento agente es aquello por lo que *puede hacerlo todo.* Por lo tanto, ninguno de los dos alcanza, durante la vida terrena, más que lo material, que el entendimiento agente lo convierte en inteligible en acto y es recibido en el entendimiento posible. En definitiva, durante la vida terrena, ni el entendimiento posible ni el agente pueden conocer lo inmaterial en sí mismo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* De aquella autoridad de Agustín se deduce que lo que nuestra mente puede conocer de las cosas incorpóreas puede conocerlo por sí misma. Esto es tan cierto, que los mismos filósofos[14] dicen que la ciencia del alma es un principio para conocer las sustancias separadas. En efecto, por conocerse a sí misma, el alma llega a tener algún conocimiento de las sustancias incorpóreas tal como es capaz de tenerlo; pero no las conoce absoluta y perfectamente conociéndose a sí misma.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza de naturaleza no basta para que

10. ARISTÓTELES, c.9 n.4 (BK 1099b18): S. Th. lect.14 n.170. 11. ARISTÓTELES, c.10 n.15 (BK 1101a14): S. Th. lect.16 n.200. 12. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 1177a21); c.8 n.13 (BK 1179a30): S. Th. lect.12 n.2124. 13. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 1141a20): S. Th. lect.6 n.1190; c.5 n.1 (BK 430a14): S. Th. lect.10 n.728. 14. Cf. AVERROES, *In De An.* l.1 *comm.* 2 (6,2, IF); l.3 *comm.* 5 (6,2,151E).

se dé conocimiento; de lo contrario, habría que admitir la opinión de Empédocles[15] cuando dijo que el alma es de la naturaleza de todas las cosas, puesto que las conoce todas. Para conocer se requiere que la semejanza del objeto conocido esté en quien conoce casi como forma suya. Durante la vida terrena, nuestro entendimiento posible es apto para recibir la semejanza de las cosas materiales abstraídas de las imágenes. Por eso conoce mejor las sustancias materiales que las inmateriales.

3. *A la tercera hay que decir:* Entre el objeto y la potencia cognoscitiva debe haber alguna proporción como entre lo activo y lo pasivo, o entre la perfección y lo perfectible. Por eso, el motivo de que los sentidos no perciban lo sensible demasiado intenso, no se debe sólo a que se corrompan los órganos sensoriales, sino también a que no es proporcionado a las potencias sensitivas. Asimismo, las sustancias inmateriales son desproporcionadas a nuestro entendimiento, hasta el punto de que durante la vida terrena no puede conocerlas.

4. *A la cuarta hay que decir:* El argumento del Comentarista tiene muchos fallos. Primero, porque del hecho de que nuestro entendimiento no conozca las sustancias separadas no se sigue que ningún otro entendimiento las conozca; pues se conocen a sí mismas y entre sí. Segundo, porque el fin de las sustancias separadas no es el que nosotros las conozcamos. Sólo se puede llamar inútil y superfluo a lo que no consigue el fin para el que existe. Por eso no se sigue que las sustancias inmateriales sean inútiles, incluso si no fueran conocidas de ninguna manera por nosotros.

5. *A la quinta hay que decir:* Los sentidos conocen los cuerpos superiores e inferiores de la misma manera, esto es, por alteración del órgano por lo sensible. En cambio, no conocemos de la misma manera las sustancias materiales, que conocemos por abstracción, y las inmateriales, que no podemos entender de esta manera, porque de ellas no hay ninguna imagen.

ARTÍCULO 2

¿Puede o no puede llegar a su conocimiento a través del conocimiento de las cosas materiales?

In Sent. l.4 d.49 q.2 a.7 ad 2; *De Verit.* q.18 a.5 ad 6; *In Boet. de Trin.* q.6 lect.3.4; *Cont. Gentes* 3,41; *De Anima* a.16; *Post. Analyt.* 1 lect.41; *De causis* c.7.

Objeciones por las que parece que nuestro entendimiento puede llegar al conocimiento de las sustancias inmateriales a través del conocimiento de las cosas materiales:

1. Dionisio, en c.1 *Cael. hier.*[16], dice: *Al alma humana no le es posible elevarse hasta la contemplación inmaterial de las jerarquías celestes, a no ser que haga uso de un guía material.* Por lo tanto hay que concluir que podemos ser conducidos por las sustancias materiales al conocimiento de las inmateriales.

2. Más aún. La ciencia está en el entendimiento. Pero las ciencias y las definiciones se centran en las sustancias inmateriales. El Damasceno[17] define al ángel; y de los ángeles tenemos algunas referencias tanto en las ciencias teológicas como filosóficas. Por lo tanto, las sustancias inmateriales pueden ser conocidas por nosotros.

3. Todavía más. El alma humana pertenece al género de las sustancias inmateriales. Pero ella misma puede ser entendida por nosotros mediante el acto por el que ella entiende lo material. Por lo tanto, también podemos conocer otras sustancias inmateriales por sus efectos en las materiales.

4. Por último. Sólo es incomprensible por sus efectos aquella causa que está infinitamente distante de ellos. Esto sólo es propio de Dios. Por lo tanto, las demás sustancias inmateriales creadas pueden ser conocidas por nosotros por medio de las materiales.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.1 *De Div. Nom.*[18]: *No puede entenderse lo inteligible por lo sensible, lo simple por lo compuesto, lo incorpóreo por lo corpóreo.*

Solución. *Hay que decir:* Averroes cuenta, en III *De Anima*[19], que un tal

15. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* 1 c.2 n.6 (BK 404b11): S. Th. lect.4 n.45. 16. § 3: MG 3,124. 17. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,865. 18. § 1: MG 3,588: S. Th. lect.1 19. *Comm.* 36, digressio, p.3.ª (6,2,180E).

Avempace sostuvo que, por el conocimiento de las sustancias materiales, y según los principios de la verdadera filosofía, podemos llegar a conocer las sustancias inmateriales. Pues como nuestro entendimiento es capaz de abstraer de la materia sensible su esencia, si en ésta quedase aún algo de materia, podría nuevamente abstraería. Y siendo imposible prolongar este proceso indefinidamente, debería llegar a entender alguna esencia totalmente inmaterial. En esto consiste entender la sustancia inmaterial.

Esto sería cierto si tales sustancias inmateriales fueran las formas y especies de las materiales, como sostenían los platónicos[20]. Pero si no se admite esto y, en cambio, se supone que las sustancias inmateriales son de naturaleza completamente distinta a las esencias de las materiales, por mucho que nuestro entendimiento abstraiga de la materia la esencia de un objeto material, nunca llegará a algo semejante a la sustancia espiritual. Por lo tanto, por las cosas materiales no podemos conocer perfectamente las sustancias inmateriales.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A partir de las cosas materiales podemos llegar a conocer en cierta manera las inmateriales, pero no perfectamente, porque no hay proporción adecuada entre ambos órdenes; y, aunque pueden obtenerse algunas imágenes materiales para conocer lo inmaterial, éstas son muy desproporcionadas, como dice Dionisio en c.2 *Cael. hier.*[21]

2. *A la segunda hay que decir:* De las cosas superiores se trata en las ciencias sobre todo por vía de negación. Así, Aristóteles[22] describe los cuerpos celestes negándoles las propiedades de los inferiores. Por eso, con mayor motivo nos es imposible conocer las sustancias inmateriales aprehendiendo sus esencias. Lo que de ellas nos dicen las ciencias es por vía de negación y por ciertas relaciones con las cosas materiales.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma humana se entiende a sí misma por su propio acto de entender, que revela perfectamente su poder y naturaleza. Pero ni esto ni otra cosa que se encuentre en las sustancias materiales nos da a conocer el poder y la naturaleza de las inmateriales, porque no hay adecuación entre unas y otras.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las sustancias inmateriales creadas no pertenecen al mismo género natural que las materiales, porque la naturaleza de su potencia y materia no es idéntica. No obstante, pertenecen al mismo género lógico, porque también las sustancias inmateriales están incluidas en el predicamento de la sustancia, ya que su esencia no es su existencia. Pero Dios no coincide con las cosas materiales ni en el género natural ni en el lógico, pues Dios no está incluido en género alguno. Por eso por las imágenes y las cosas materiales podemos conocer algo positivamente de los ángeles, aunque de modo genérico y no específico, como ya dijimos (q.3 a.5). De Dios, en cambio, en ninguno de los dos aspectos.

ARTÍCULO 3

Dios, ¿es o no es lo primero que nosotros conocemos?

In Boet. de Trin. q.1 lect.3.

Objeciones por las que parece que Dios es lo primero conocido por la mente humana:

1. Aquello en lo que conocemos todo lo demás, y por lo que juzgamos de lo demás, es lo primero que conocemos. Ejemplo: la luz por el ojo, los primeros principios por el entendimiento. Pero, como dice Agustín en el libro *De Trin.*[23] y en el libro *De Vera Relig.*[24], lo conocemos todo en la luz de la verdad suprema y por ella juzgamos lo demás. Por lo tanto, Dios es lo primero conocido por nosotros.

2. Más aún. *Lo que hace que algo sea lo que es, lo es mucho más.* Pero Dios es la causa de todo nuestro conocimiento; pues *Él mismo es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo,* como se dice en Jn 1,9. Por lo tanto, Dios es lo primero y mejor que conocemos.

3. Todavía más. Lo primero que se conoce en una imagen es el ejemplar en

20. Cf. supra q.84 a.1. 21. § 2: MG 3,137. 22. *De Caelo* 1 c.3 (BK 269b18): S. Th. lect.5-7. 23. L.12 c.2: ML 42,999. 24. C.31: ML 34,147.

el que se ha formado la imagen. Pero en nuestra mente está la imagen de Dios, como dice Agustín[25]. Por lo tanto, lo primero que se conoce en nuestra mente es Dios.

En cambio está lo que se dice en Jn 1,18: *A Dios nunca nadie le vio.*

Solución. *Hay que decir:* Como nuestro entendimiento, durante la vida terrena, no puede conocer las sustancias inmateriales creadas, como dijimos (a.1), mucho menos podrá conocer la esencia de la sustancia increada. Por eso hay que afirmar: Dios no es lo primero que conocemos, sino que llegamos a su conocimiento por medio de las criaturas, según aquello del Apóstol en Rom 1,20: *Conocemos lo invisible de Dios por medio de aquello que ha sido hecho.* Lo primero que nosotros entendemos en el estado terreno de nuestra vida es la esencia de lo material, que es el objeto de nuestro entendimiento, como hemos repetido tantas veces (q.84 a.7; q.85 a.8; q.87 a.2 ad 2).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Entendemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la primera verdad, en cuanto que la propia luz de nuestro entendimiento, poseída naturalmente o por gracia, no es más que una impresión de la primera verdad, como ya dijimos (q.12 a.2 ad 3; q.84 a.5). Por eso, al no ser la misma luz intelectual objeto, sino medio de nuestro conocimiento, mucho menos será Dios lo primero conocido por nosotros.

2. *A la segunda hay que decir: Lo que hace que algo sea lo que es, lo es mucho más* ha de entenderse referido a lo que es del mismo orden, como dijimos (q.87 a.2 ad 3). Conocemos todas las cosas por Dios, no en cuanto que Él sea lo primero conocido, sino en cuanto que es la primera causa de la facultad cognoscitiva.

3. *A la tercera hay que decir:* Si en nuestra mente existiera una imagen perfecta de Dios, como el Hijo es la perfecta imagen del Padre, inmediatamente nuestra mente conocería a Dios. Pero es imagen imperfecta. Por lo tanto, aquel argumento no es válido.

CUESTIÓN 89

Sobre el conocimiento del alma separada

Ahora hay que tratar lo referente al conocimiento del alma separada. Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. El alma separada del cuerpo, ¿puede o no puede conocer?—2. ¿Conoce o no conoce las sustancias separadas?—3. ¿Conoce o no conoce todo lo natural?—4. ¿Conoce o no conoce lo singular?—5. El hábito científico adquirido aquí, ¿permanece o no permanece en el alma separada?—6. ¿Puede o no puede utilizar el hábito científico adquirido aquí?—7. La distancia local, ¿impide o no impide el conocimiento del alma separada?—8. Las almas separadas de los cuerpos, ¿conocen o no conocen lo que sucede aquí?

ARTÍCULO 1

El alma separada, ¿puede o no puede conocer algo?

1-2 q.67 a.2; *In Sent.* l.3 d.31 q.2 a.4; 1.4 d.50 q.1 a.1; *De Verit.* q.19 a.1; *Cont. Gentes* 2,81; *De Anima* z.15; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

Objeciones por las que parece que el alma separada no puede conocer nada en absoluto:

1. El Filósofo, en I *De Anima*[1], dice: *El entendimiento cesa en su actividad cuando algo interior se corrompe.* La muerte destruye todo lo que hay en el hombre. Por lo tanto, también su entender.

2. Más aún. El impedimento de los

25. *De Trin.* l.12 c.4: ML 42,1000.

1. ARISTÓTELES, c.4 n.14 (BK 408b24): S. Th. lect.10 n.163.

sentidos y la perturbación de la imaginación imposibilitan al alma para conocer, como ya dijimos (q.84 a.7.8); y con la muerte desaparecen totalmente la imaginación y los sentidos, como acabamos de demostrar (q.77 a.3). Por lo tanto, después de la muerte el alma no conoce nada.

3. Todavía más. Si el alma separada entiende, deberá servirse de algunas especies. Pero no entiende por especies innatas, porque al principio *es como una tablilla en la que nada hay escrito.* Tampoco por las especies abstraídas de las cosas, porque no tiene órganos sensoriales ni imaginación por medio de los cuales se abstraen de las cosas las especies inteligibles. Tampoco por las especies anteriormente abstraídas y conservadas en el alma, porque, en ese caso, el alma del niño no entendería nada después de la muerte. Tampoco por las especies infundidas divinamente, porque tal conocimiento no sería el natural, que es del que estamos tratando ahora, sino el sobrenatural. Por lo tanto, el alma separada del cuerpo no conoce nada.

En cambio está lo que el Filósofo, en I *De Anima*[2], dice: *Si el alma no tuviera alguna operación que le fuera exclusiva, no se separaría.* Pero se separa. Luego debe tener alguna operación propia; y la mayor: entender. Por lo tanto, entiende aunque esté separada del cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión entraña cierta dificultad, porque el alma, mientras está unida al cuerpo, no puede conocer nada si no es recurriendo a las imágenes, como lo confirma la experiencia. Si esto le correspondiera no por naturaleza, sino accidentalmente, por el hecho de estar unida al cuerpo, como creían los platónicos[3], la cuestión sería solucionada con facilidad. Pues, suprimido el impedimento del cuerpo[4], el alma volvería a su estado natural, conociendo entonces lo inteligible sin tener que acudir a las imágenes, que es lo que hacen las demás sustancias separadas. Pero, según esto, si el alma comprendiese peor unida al cuerpo que separada de él, su unión con el cuerpo no sería mejor para el alma, sino mejor para el cuerpo. Esto es absurdo, porque la materia existe para la forma, y no al revés. Por el contrario, si admitimos que el alma para entender necesita naturalmente acudir a las imágenes, como su naturaleza no cambia por la muerte del cuerpo, parece que el alma nada puede entender naturalmente por no disponer de imágenes a las que referirse.

Para apartar esta dificultad, hay que tener presente que todo ser obra en cuanto está en acto; y el modo de obrar corresponde a su modo de ser. El alma tiene un diferente modo de ser cuando está unida al cuerpo y cuando está separada de él. Conserva, sin embargo, la misma naturaleza. No es que la unión con el cuerpo sea para ella algo accidental, pues se realiza por exigencia de su misma naturaleza. Tampoco cambia la naturaleza de un cuerpo ligero cuando pasa de un lugar apropiado que por naturaleza le corresponde a otro que no es el suyo propio, sino ajeno a su naturaleza. Así, pues, conforme a su modo de ser, cuando está unida al cuerpo, al alma le corresponde un modo de entender que consiste en referirse a las imágenes de los cuerpos que se encuentran en los órganos corpóreos. En cambio, separada del cuerpo, le compete un modo de entender semejante al de las demás sustancias separadas, consistente en una conversión hacia lo inteligible. Por lo tanto, el modo de entender volviéndose a las imágenes es natural al alma, como lo es su unión al cuerpo. En cambio, estar separada de él y entender sin recurrir a las imágenes es algo que está fuera de su naturaleza. Por eso se une al cuerpo: para existir y obrar conforme a su naturaleza.

Pero esto plantea una nueva duda. Como la naturaleza se ordena siempre a lo mejor y es más perfecto conocer volviéndose directamente a lo inteligible que recurriendo a las imágenes, la naturaleza del alma debió de ser formada de tal forma por Dios, que la manera más perfecta de conocer le fuese connatural, sin que para ello necesitara unirse al cuerpo.

Así, pues, hay que tener presente que,

2. ARISTÓTELES, c.1 n.10 (BK 403a11): S. Th. lect.2 n.21. 3. Cf. *Fedón* (92A): *Timeo* (44A); CICERÓN, *Tuscul.* l.1 c.31 (DD 3,640); MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.14 (DD 45b). 4. Cf. CICERÓN, ibid.; AVICENA, *De An.* p.5.ª c.5 (25va).

aun cuando el entender refiriéndose a lo superior, en cuanto tal, es más digno que el hacerlo recurriendo a las imágenes, sin embargo, dada la capacidad del alma, tal manera de conocer era más imperfecta. Se demuestra de la siguiente manera: En todas las sustancias intelectuales, la facultad cognoscitiva proviene de un influjo de la luz divina. En su primer principio es una y simple. Pero cuanto más van alejándose de él las criaturas intelectuales, tanto más se divide y diluye aquella luz, como ocurre con las líneas que parten del centro. De aquí que Dios entienda todas las cosas por su sola esencia, y que las sustancias intelectuales superiores, aunque conozcan por medio de diversas formas, sin embargo se sirvan de pocas, las más universales y eficaces para la comprehensión de las cosas, debido al poder de la energía intelectiva que en ellas reside. En cambio, las sustancias inferiores necesitan muchas más formas, menos universales y menos eficaces para penetrar la realidad, debido a que carecen del poder intelectual de las superiores. Si las sustancias inferiores poseyeran las formas tan universales como las superiores, no poseyendo la virtualidad de intelección de aquéllas, no obtendrían por ellas un conocimiento perfecto de las cosas, sino uno genérico y confuso. Esto se comprueba también, en parte, entre los hombres, pues los menos capacitados intelectualmente no adquieren un conocimiento perfecto mediante conceptos universales de los más inteligentes, a no ser que se les explique cada cosa en particular. Pues bien, es evidente que, en el orden natural, las almas humanas son las ínfimas entre las sustancias espirituales. La perfección del universo exigía que hubiera grados diversos en las cosas. Así pues, si Dios hubiera dotado a las almas humanas de la intelección propia de las sustancias separadas, su conocimiento no sería perfecto, sino general y confuso. Para que pudieran conocer con propiedad y perfección las cosas, han sido ordenadas naturalmente a unirse a los cuerpos, para que puedan tener un conocimiento adecuado de lo sensible. Algo parecido a lo que sucede con los hombres torpes, que no pueden llegar a la ciencia si no es por medio de ejemplos sensibles.

Por lo tanto, resulta claro que el estar unida con el cuerpo y entender por medio de imágenes es mejor para el alma. Si bien puede existir separada y tener otro modo distinto de conocer.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si se examinan con atención las palabras del Filósofo, se advertirá que su expresión depende de una previa hipótesis[5], según la cual tanto el entender como el sentir son acciones del compuesto humano; aún no había establecido la distinción entre entendimiento y sentido.

O puede decirse que está hablando del modo de entender por medio de las imágenes.

Y sobre este modo de entender se fundamenta la objeción segunda.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma separada no entiende por medio de especies innatas, ni por las que abstrae entonces, ni únicamente por las que haya conservado, como pretende tal objeción; sino por medio de las especies recibidas en virtud del influjo de la luz divina, de las que el alma participa como las demás sustancias separadas, aunque en menor grado. Por eso inmediatamente que cesa su relación con el cuerpo se relaciona con las realidades superiores. Sin embargo, no por eso su conocimiento no es natural, porque Dios es autor no sólo del influjo de la luz de la gracia, sino también de la luz natural.

ARTÍCULO 2

El alma separada, ¿conoce o no conoce las sustancias separadas?

Cont. Gentes 3,45; *De Anima* a.17; *Quodl.* 3 q.9 a.1.

Objeciones por las que parece que el alma separada no conoce las sustancias separadas:

1. El alma es más perfecta unida al cuerpo que separada de él, puesto que es esencialmente una parte de la naturaleza humana; y toda parte es más perfecta cuando está en un todo. Pero el alma

5. ARISTÓTELES, l.c. nota 1.

unida al cuerpo no entiende las sustancias separadas. Por lo tanto, mucho menos las entiende separada del cuerpo.

2. Más aún. Todo lo que se conoce, o se conoce por su presencia o por su especie. El alma no puede conocer las sustancias separadas por su presencia, porque nada penetra en ella, sino sólo Dios. Tampoco por especies que puede abstraer del ángel, porque el ángel es más simple que el alma. Por lo tanto, de ningún modo el alma puede conocer las sustancias separadas.

3. Todavía más. Algunos filósofos [6] colocaron la última felicidad del hombre en el conocimiento de las sustancias separadas. Por lo tanto, si el alma separada puede conocer las sustancias separadas consigue su felicidad con sólo separarse del cuerpo. Esto es inadmisible.

En cambio está el hecho de que las almas separadas conocen otras almas separadas; como el rico que estaba en el infierno vio a Lázaro y a Abraham (Lc 16,23). Por tanto, las almas separadas ven también a los ángeles y los demonios.

Solución. *Hay que decir:* Agustín, en IX *De Trin.* [7], dice: *Nuestra mente adquiere el conocimiento de las cosas corpóreas por sí misma;* es decir, conociéndose a sí misma, como dijimos (q.88 a.1 ad 1). Por lo tanto, por el modo de conocerse el alma separada a sí misma podemos intuir cómo conocerá a las demás sustancias separadas. Pero también dijimos (a.1; q.84 a.7) que, mientras el alma está unida al cuerpo, conoce recurriendo a las imágenes. Por eso, ni a sí misma puede conocerse, a no ser en cuanto que entiende en acto por medio de la especie abstraída de las imágenes. Es decir, se conoce a sí misma a través de su acto, como ya quedó demostrado (q.87 a.1). Pero, una vez separada del cuerpo, entiende no recurriendo a las imágenes, sino a lo que en cuanto tal es inteligible. Por eso se conoce a sí misma por sí misma. *Es común a toda sustancia separada entender lo superior y lo inferior a ella según el modo de ser de su sustancia,* pues una cosa es conocida según el modo como está en el sujeto que conoce. Algo está en otro según el modo de ser de aquel en quien está. El modo de la sustancia del alma separada es inferior al de la angélica, pero conforme al modo de ser de las demás almas. Por eso, de éstas tiene un conocimiento perfecto; de los ángeles, imperfecto y deficiente, hablando en un plano natural. Todo es distinto al tratarse del conocimiento de gloria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma separada es más imperfecta desde el punto de vista de la naturaleza con la que se comunica con el cuerpo. Sin embargo, está más libre para conocer, pues la pureza de su intelección estaba impedida por la pesadez y cadena del cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma separada conoce a los ángeles por medio de imágenes infundidas por Dios, las cuales, sin embargo, no los representan de un modo perfecto, porque la naturaleza del alma es inferior a la del ángel.

3. *A la tercera hay que decir:* La suprema felicidad del hombre no consiste en el conocimiento de cualquiera de las sustancias separadas, sino sólo en el de la sustancia divina, que únicamente puede ser contemplada mediante la gracia. El conocimiento de las demás sustancias separadas, si es perfecto, constituye una gran felicidad, aunque no la suprema. Pero el alma separada no las conoce perfectamente con conocimiento natural, como ya se dijo.

ARTÍCULO 3

El alma separada, ¿conoce o no conoce todo lo natural?

De Anima a.18.

Objeciones por las que parece que el alma separada conoce todo lo natural:

1. En las sustancias separadas están los conceptos de todas las cosas naturales. Pero las almas separadas conocen las sustancias separadas. Por lo tanto, conocen todo lo natural.

2. Más aún. Quien entiende lo más inteligible, mucho más puede entender lo menos inteligible. Pero el alma separada entiende las sustancias separadas, que son lo más inteligible. Por lo tanto, mucho más puede entender todo lo natural, que es menos inteligible.

En cambio, el conocimiento natural en los demonios es mayor que el de las-

6. Cf. supra q.88 a.1. 7. C.3: ML 42,963.

almas separadas. Pero los demonios no conocen todo lo natural, sino que, como dice Isidoro[8], conocen muchas tras una larga experiencia. Por lo tanto, tampoco las almas conocen todo lo natural.

Más aún. Si inmediatamente después de su separación el alma conociera todo lo natural, sería vano el esfuerzo de los hombres por adquirir ciencia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, el alma separada no conoce todo lo natural.

Solución. *Hay que decir:* Ya indicamos (a.1 ad 3) que el alma separada entiende por medio de especies recibidas por influjo divino, al igual que los ángeles. Sin embargo, porque la naturaleza del alma es inferior a la del ángel, al que le es connatural este modo de conocer, el conocimiento que el alma separada consiga por medio de estas especies no es perfecto, sino general y confuso. Así, pues, en la misma medida en que los ángeles por dichas especies tienen un conocimiento perfecto de lo natural, lo tienen las almas separadas imperfecto y confuso. Tal modo de conocer es perfecto en el ángel, porque, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[9], Dios creó en la inteligencia angélica todo lo que creó en las propias naturalezas reales. Por eso, las almas separadas tienen de todo lo natural un conocimiento general y confuso, no propio y cierto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.55 a.1; q.87 a.4 ad 2), ni el mismo ángel conoce todo lo natural por su sustancia, sino por medio de ciertas especies. Por eso, del hecho de que el alma conozca de algún modo las sustancias separadas no se sigue que conozca todo lo natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como el alma no conoce perfectamente las demás sustancias separadas, tampoco entiende todo lo natural con perfección, sino con cierta confusión, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Isidoro habla del conocimiento de los sucesos futuros, que ni los ángeles, ni los demonios, ni las almas separadas poseen, a no ser en sus causas o por revelación divina. En cambio, nosotros hablamos del conocimiento de lo natural.

4. *A la cuarta hay que decir:* El conocimiento que se adquiere en este mundo mediante el estudio, es propio y perfecto; aquél, en cambio, es confuso. No se sigue, pues, que entregarse al estudio sea en vano.

ARTÍCULO 4

El alma separada, ¿conoce o no conoce lo singular?

In Sent. l.4 d.50 q.1 a.3; *De Verit.* q.19 a.2; *De Anima* a.20.

Objeciones por las que parece que el alma separada no conoce lo singular:

1. El entendimiento es la única potencia cognoscitiva que permanece en el alma separada, como quedó demostrado (q.77 a.8). Pero el entendimiento no conoce lo singular, como también dejamos asentado (q.86 a.1). Por lo tanto, tampoco el alma separada.

2. Más aún. Es más concreto el conocimiento por el que se conoce algo en particular que aquel por el que sólo se conoce algo en general. Pero el alma separada no tiene un conocimiento concreto de las especies de las cosas naturales. Por lo tanto, mucho menos conoce lo singular.

3. Todavía más. Si conociera lo singular, y no por los sentidos, por lo mismo conocería todo lo singular. Esto no es correcto. Por lo tanto, no conoce ninguna realidad singular.

En cambio está el hecho de que el rico, puesto en el infierno, dijo: *Tengo cinco hermanos* (Lc 1,28).

Solución. *Hay que decir:* Las almas separadas conocen algunos seres singulares, pero no todos, ni siquiera los que existen en el presente. Para demostrarlo hay que tener presente que hay dos maneras de entender: 1) *Una* por abstracción de las imágenes. De este modo no puede entenderse lo singular de forma directa, sino indirecta, como dijimos anteriormente (q.86 a.1). 2) *Otra,* por medio de las especies infundidas por Dios; y es así como el entendimiento puede conocer lo singular. Pues así como el mismo Dios, en cuanto causa de los principios universales e individuales, lo conoce todo por su propia esencia, tanto lo universal

8. *Sent.* l.1 c.10: ML 83,556. 9. L.2 c.8: ML 34,269.

como lo singular, como quedó establecido (q.14 a.11; q.57 a.2), así también las sustancias separadas pueden conocer lo singular por medio de las especies, que son ciertas semejanzas participadas de aquella ciencia divina.

Sin embargo, hay diferencia entre los ángeles y las almas separadas, porque los ángeles por las especies tienen un conocimiento perfecto y propio de las cosas; en cambio, las almas separadas, confuso. Por eso los ángeles, debido a la eficacia de su entendimiento, no sólo pueden conocer por medio de tales especies la naturaleza de las cosas de modo específico, sino también lo singular comprendido en las especies. En cambio, las almas separadas no pueden conocer por dichas especies más que aquellas cosas singulares con las que tengan alguna relación: por un conocimiento anterior, por algún sentimiento, por una tendencia natural o por disposición divina; porque todo lo que se recibe en algún sujeto está determinado en él por el modo de ser del que lo recibe.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El entendimiento no conoce lo singular por abstracción. No es así, pues, como el alma separada entiende, sino del modo que acabamos de concretar (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Como acabamos de decir (sol.), el conocimiento del alma separada está ordenado a aquellas especies o individuos con los que tiene alguna relación concreta.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma separada no está igualmente ordenada a todas las cosas singulares, sino que su relación con una o con otra es distinta. Por eso no hay que aplicar el mismo criterio siempre.

ARTÍCULO 5

El hábito científico adquirido aquí, ¿permanece o no permanece en el alma separada?

1-2 q.53 a.1; q.67 a.2; *In Sent.* l.4 d.50 q.1 a.2; *Quodl.* 12 q.9 a.1; *In 1 Cor.* c.13 lect.3.

Objeciones por las que parece que el hábito científico adquirido aquí no permanece en el alma separada:

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 13,8: *La ciencia desaparecerá.*

2. Más aún. Algunos menos buenos en este mundo poseen la ciencia, mientras que otros mejores no la tienen. Por lo tanto, si los hábitos científicos perseveran en el alma después de la muerte, se seguiría que, incluso en la vida futura, algunos menos virtuosos serían superiores a los mejores. Esto parece inaceptable.

3. Todavía más. Las almas separadas poseerán la ciencia por influjo de la luz divina. Así, pues, si la ciencia adquirida aquí permaneciera en el alma separada, habría dos formas de una misma especie en un mismo sujeto. Esto es imposible.

4. Por último. El Filósofo, en el libro *Praedicament.*[10], dice: *El hábito es una cualidad que difícilmente cambia, pero, a veces, por una enfermedad o algo parecido, la ciencia desaparece.* Pero ningún cambio es tan grande como el que conlleva la muerte. Por lo tanto, parece que por la muerte se destruye el hábito científico.

En cambio está lo que dice Jerónimo en la carta *Ad Paulinum*[11]*: Aprendamos en la tierra aquellas cosas cuya ciencia permanecerá en nosotros en el cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[12] supusieron que el hábito científico no reside en el entendimiento mismo, sino en las facultades sensitivas; esto es, la imaginativa, la cogitativa o la memorativa. También supusieron que las especies inteligibles no se conservan en el entendimiento posible. Si esta opinión fuera cierta, se seguiría que, destruido el cuerpo, desaparecería totalmente el hábito científico adquirido en este mundo[13].

Pero porque la ciencia está en el entendimiento, que es *el lugar de las especies,* como se dice en III *De Anima*[14]*,* el hábito científico adquirido en esta vida reside en parte en dichas facultades y en parte en el entendimiento mismo. Esto puede constatarse a partir de los mismos actos por los que se adquiere el hábito científico, porque *los hábitos son semejantes a los actos a partir de los que se adquieren,*

10. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 8b28). 11. Epist.53: ML 22,549. 12. Cf. AVICENA, *De An.* p.5.ª c.6 (26va). 13. Cf. DOMINGO GUNDISALVO, *De An.* c.10 (MK 97.12). 14. ARISTÓTELES, c.4 n.4 (BK 429a27): S. Th. lect.7 n.686.

como se dice en II *Ethic.*[15] Pero los actos intelectuales, a partir de los que se adquiere la ciencia durante la vida terrena, se realizan recurriendo a las imágenes que residen en dichas potencias sensitivas. Por eso, en virtud de tales actos se produce en el mismo entendimiento posible una actitud para comprender por medio de las especies recibidas. Incluso las mismas facultades inferiores adquieren cierta idoneidad para que el entendimiento, al volverse hacia ellas, pueda especular más fácilmente lo inteligible. Pues, así como el acto intelectivo está principal y formalmente en el entendimiento mismo, y material y dispositivamente en las facultades intelectivas, así también sucede con el hábito.

Por lo tanto, en el alma separada no permanecerá aquella parte del hábito científico adquirido que reside en las facultades inferiores, pero sí la que existe en el entendimiento mismo. Porque, como se dice en el libro *De longitudine et brevitate vitae*[16], una forma puede destruirse de dos modos: por sí misma, cuando es sustituida por su contrario, como el calor por el frío; o accidentalmente, por corrupción del sujeto en el que está. Por corrupción del sujeto no puede desaparecer la ciencia que existe en el entendimiento, ya que éste es incorruptible, como quedó demostrado (q.79 a.2 ad 2). Tampoco pueden las especies inteligibles existentes en el entendimiento posible ser destruidas por su contrario, porque nada hay contrario a la intención inteligible, sobre todo tratándose de la simple aprehensión, por medio de la cual conocemos *lo que algo es.* Sin embargo, en cuanto a aquella operación por la que el entendimiento compone o divide o raciocina, hay contrariedad en el entendimiento, puesto que la falsedad en la proposición o en la argumentación es contraria a lo verdadero. En este sentido, a veces, la ciencia es destruida por su contrario, como ocurre cuando alguien, por un argumento falso, se desvía de la ciencia de la verdad. Así, el Filósofo, en el libro mencionado, admite que la ciencia se destruía por dos motivos: *el olvido,* por parte de la memoria; y *el engaño,* por una argumentación falsa. Ninguno de ellos puede caber en el alma separada. Por lo tanto, hay que concluir que el hábito científico, en cuanto que está en el entendimiento, permanece en el alma separada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol no está hablando de la ciencia como hábito, sino del acto del conocimiento. Así, para aclararlo, añade (v.12): *Ahora conozco parcialmente.*

2. *A la segunda hay que decir:* Así como alguien de baja estatura corporal puede aventajar al que es mayor que él, así también, nada impide que aquél posea en la vida futura un hábito científico que no posea éste. Esto, sin embargo, apenas significará nada en comparación con otras prerrogativas que los más virtuosos tendrán.

3. *A la tercera hay que decir:* Las dos ciencias son conceptualmente distintas. Por lo tanto, nada puede concluirse.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aquella objeción es válida siempre que se trate de la ciencia en cuanto a lo que en ella hay proveniente de las potencias sensitivas.

ARTÍCULO 6

El acto científico adquirido aquí, ¿permanece o no permanece en el alma separada?

1-2 q.67 a.2; *In Sent.* l.3 d.31 q.2 a.4; l.4 d.50 q.1 a.2.

Objeciones por las que parece que el acto científico aquí adquirido no permanece en el alma separada:

1. El Filósofo, en I *De anima*[17], dice: Una vez corrompido el cuerpo, *el alma ni recuerda ni ama.* Pero recordar es pensar en aquellas cosas que uno conoció anteriormente. Por lo tanto, el alma separada no puede usar la ciencia adquirida en esta vida.

2. Más aún. Las especies inteligibles no serán más eficaces en el alma separada de lo que lo son en el alma unida al cuerpo. Pero por ellas no podemos ahora entender a no ser volviéndonos hacia las imágenes, como ya dijimos (q.84

15. ARISTÓTELES, c.1 n.7 (BK 1103b21): S. Th. lect.1 n.252. 16. ARISTÓTELES, c.2 (BK 465a19). 17. ARISTÓTELES, c.4 n.14 (BK 408b27): S. Th. lect.10 n.103.

a.7). Por lo tanto, tampoco podrá hacerlo el alma separada. Así, de ninguna forma podrá conocer por medio de las especies inteligibles adquiridas aquí.

3. Todavía más. El Filósofo, en II *Ethic.*[18], dice: *Los hábitos producen actos semejantes a los actos por los que son adquiridos.* Pero el hábito científico se adquiere aquí por los actos del entendimiento que se vuelve sobre las imágenes. Por lo tanto, el hábito no puede producir otros actos. Como tales actos no competen al alma separada, ésta no podrá usar la ciencia adquirida en esta vida.

En cambio está lo que en Lc 16,25 se dice al rico puesto en el infierno: *Recuerda que recibiste bienes en tu vida.*

Solución. *Hay que decir:* En el acto hay que considerar dos aspectos: su especie y su modo. La especie del acto se toma del objeto hacia el que el acto de la potencia cognoscitiva se encamina por medio de la especie que es su imagen. En cambio, el modo del acto se aprecia por el poder del agente. Así, el que uno vea la piedra depende de la especie sensible que existe en el ojo; pero el que la vea con claridad depende de la potencia visual del ojo. Permaneciendo en el alma separada las especies inteligibles, como acabamos de decir (a.5), y no siendo su estado igual al que tiene en el presente, se sigue que el alma separada puede entender por medio de las especies inteligibles aquí adquiridas lo que antes conocía. Sin embargo, no del mismo modo, es decir, recurriendo a las imágenes, sino del modo adecuado al alma separada. Así, pues, permanece en el alma separada el acto de la ciencia adquirida en este mundo, pero de distinto modo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Filósofo está hablando del recuerdo refiriéndose a la memoria sensitiva, no a la que es, de alguna manera, intelectual, como ya dijimos (q.79 a.6).

2. *A la segunda hay que decir:* El diverso modo de entender no proviene de la distinta eficacia de las especies, sino del diferente estado del alma que conoce.

3. *A la tercera hay que decir:* Los actos por medio de los que se adquieren los hábitos son semejantes a los causados por éstos sólo en cuanto a la especie, no en cuanto al modo de obrar. Pues hacer obras justas, pero no con espíritu de justicia, esto es, con agrado, causa el hábito de la justicia política, por el que obramos gustosamente.

ARTÍCULO 7

La distancia local, ¿impide o no impide el conocimiento del alma separada?

In Sent. l.4 d.50 q.1 a.4.

Objeciones por las que parece que la distancia local impide el conocimiento del alma separada:

1. Agustín, en el libro *De cura pro mortuis agenda*[19], dice: *Las almas de los difuntos están donde no pueden saber lo que ocurre en este mundo.* En cambio, conocen lo que sucede cerca de ellas. Por lo tanto, la distancia local impide el conocimiento del alma separada.

2. Más aún. Agustín, en el libro *De divinatione daemonum*[20], dice: *Los demonios, debido a la rapidez de sus movimientos, nos anuncian cosas que nosotros desconocemos.* Pero la rapidez de movimiento nada influiría en esto si la distancia local no impidiera el conocimiento de los demonios. Así, pues, con mayor motivo impedirá el del alma separada, que es de naturaleza inferior a la del demonio.

3. Todavía más. La distancia local es semejante a la temporal. Esta impide el conocimiento del alma separada, pues no conoce lo futuro. Por lo tanto, parece que también lo impedirá la distancia local.

En cambio está lo que se dice en Lc 16,23: *Cuando el rico estaba en el lugar del tormento, levantando sus ojos, vio desde lejos a Abraham.* Por lo tanto, la distancia local no impide el conocimiento del alma separada.

Solución. *Hay que decir:* Algunos[21] supusieron que el alma separada conoce lo singular por abstracción de las cosas sensibles. Si esto fuera así, podría decirse que la distancia local impediría el conocimiento del alma separada, pues sería

18. ARISTÓTELES, l.c. nota 15. 19. C.13: ML 40,605. 20. C.3: ML 40,584. 21. Cf. CASIODORO, *De An.* c.2: ML 70,1286; Ps. AGUSTÍN (Alquero de Claraval), *De Spir. et An.* c.30: ML 40,800. Citados por S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.5 d.50 p.2.ª a.1 q.1 (QR 4,1046).

preciso o que lo sensible obrara sobre ella, o ella sobre lo sensible; en ambos casos se exigiría una determinada distancia. Sin embargo, tal hipótesis es imposible; porque abstraer especies de las cosas sensibles se realiza por medio de los sentidos y demás potencias sensitivas, de las que carece el alma separada. Esta conoce lo singular por medio de las especies que provienen del influjo de la luz divina, que se extiende por igual a lo cercano y a lo lejano. Por lo tanto, la distancia local de ningún modo impide el conocimiento del alma separada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín no afirma que las almas de los difuntos estén imposibilitadas para ver lo que sucede en este mundo por el hecho de que estén en el otro, de modo que se atribuya a la distancia local dicha ignorancia. Esto puede suceder por otros motivos, como veremos más adelante (a.8).

2. *A la segunda hay que decir:* Agustín allí está refiriéndose a la opinión de algunos, que creían que los demonios estaban naturalmente unidos a un cuerpo. Según dicha opinión, podrían tener también potencias sensitivas, para cuyo ejercicio se requiere una determinada distancia. A esa hipótesis alude expresamente en el mismo libro[22] Agustín, si bien más exponiéndola que asintiéndola, como resulta claro por lo que dice en XXI *De Civ. Dei*[23].

3. *A la tercera hay que decir:* Lo futuro, que dista en el tiempo, no es algo en acto; por eso no es cognoscible en sí mismo, porque, en la medida en que algo carece de entidad, carece también de inteligibilidad. En cambio, lo distante localmente es algo en acto, y, por lo tanto, en cuanto tal, cognoscible. Por eso, la distancia local y temporal son conceptualmente distintas.

ARTÍCULO 8

Las almas separadas, ¿conocen o no conocen lo que aquí sucede?

2-2 q.83 a.4 ad 2; *In Sent.* l.4 d.45 q.3 a.1 ad 1.2; d.50 q.1 a.4 ad 1; *De Verit.* q.8 a.11 ad 12; q.9 a.6 ad 5; *De Anima* a.20 ad 3.

Objeciones por las que parece que las almas separadas conocen lo que aquí sucede:

1. Si las almas separadas no conocieran lo que sucede aquí, no se cuidarían de ello. Sin embargo, sí se preocupan de lo que sucede aquí, como lo confirma aquello que se dice en Lc 16,18: *Tengo cinco hermanos, para que les avise y que no vengan también ellos a este lugar de tormento.* Por lo tanto, conocen lo que sucede aquí.

2. Más aún. Los difuntos se aparecen frecuentemente a los vivos, ya durante el sueño, o estando despiertos, avisándoles de cosas que ocurren en el mundo. Es el caso de Samuel a Saúl referido en 1 Re 28,11. Esto no ocurriría si ignorasen lo que sucede aquí. Por lo tanto, lo conocen.

3. Todavía más. Las almas separadas saben lo que sucede junto a ellas. Si no conocieran lo que sucede entre nosotros, sería la distancia local lo que lo impidiese. Esto último lo hemos negado (a.7).

En cambio está lo que se dice en Job 14,21: *Si sus hijos son honrados o son despreciados, él no lo sabrá.*

Solución. *Hay que decir:* Por conocimiento natural, al que nos estamos refiriendo ahora, las almas de los difuntos no saben lo que sucede en este mundo. El porqué de esto radica en lo que ya hemos dicho (a.4): el alma separada conoce lo singular en cuanto que de alguna manera está determinada a ello, o bien por un vestigio de conocimiento o afecto anterior, o bien por disposición divina. Las almas de los difuntos, por prescripción divina y en conformidad con su modo de existir, están separadas de toda comunicación con los vivos y en convivencia con las sustancias espirituales, separadas de los cuerpos. Por eso ignoran lo que sucede entre nosotros. Gregorio, en XII *Moralium*[24] da el siguiente porqué: *Los muertos ignoran cómo se desarrolla la vida corporal de los que viven después de ellos; porque la vida del espíritu es muy diferente de la del cuerpo, y así como lo corpóreo y lo incorpóreo pertenecen a distinto género, así también difieren en su conocimiento.* Esto parece ser también lo que sostiene Agustín en el libro *De cura pro*

22. *De Divinat. Daemon.* c.3: ML 40,584. 23. C.10: ML 41,724. 24. C.21: ML 75,999.

mortuis agenda [25] cuando dice: *Las almas de los muertos no intervienen en las cosas de los vivos.*

En cuanto a las almas de los bienaventurados, parece que hay diferencia entre Gregorio y Agustín. Pues a lo dicho, Gregorio añade[26]: *Lo cual no ha de pensarse de las almas santas, porque de quienes interiormente ven la claridad de Dios omnipotente no puede creerse en modo alguno que ignoren algo exterior.* Agustín, en el libro *De cura pro mortuis agenda,* afirma expresamente[27]: *Los muertos, incluso los santos, ignoran lo que hacen los vivos y sus hijos.* Esto aparece en la *Glossa* [28] a Is 63,16: *Abraham no supo de nosotros.* Para confirmarlo, alude al hecho de que su madre no lo visitaba ni consolaba en su tristeza, como hacía mientras vivió, no siendo probable que en una vida más feliz se hubiera hecho menos piadosa. Como asimismo Dios prometió al rey Josías que moriría antes de ver los males que habían de sobrevenir a su pueblo (4 Re 22,20). No obstante, Agustín duda sobre esto mismo. Por eso había señalado anteriormente: *Que cada uno piense lo que quiera de lo que voy a decir.* En cambio, Gregorio habla afirmativamente, como lo demuestra su expresión: *En modo alguno ha de creerse.*

Sin embargo, parece más probable, siguiendo la opinión de Gregorio, que las almas de los bienaventurados, que ven a Dios, conocen todo lo que aquí sucede, porque son iguales a los ángeles. De éstos el mismo Agustín afirma[29] que no ignoran lo que sucede entre los vivos. Pero como las almas de los santos están unidas de un modo perfectísimo a la justicia divina, no se entristecen, como tampoco intervienen en las cosas de los vivos, a no ser que lo exija una disposición de la justicia divina.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las almas de los difuntos pueden ocuparse de las cosas de los vivos aun cuando ignoren el estado en que se encuentran, como nosotros nos ocupamos de ellos ofreciendo sufragios en su favor, aunque ignoramos su estado. Pueden también conocer los hechos de los vivos no por sí mismos, sino, bien por las almas de los que de aquí van a ellos, bien por medio de los ángeles o demonios, o bien *porque se lo revele el Espíritu Santo,* como dice Agustín en el mismo libro[30].

2. *A la segunda hay que decir:* Que los muertos se aparezcan a los vivos de una u otra manera, sucede o por una especial providencia divina, que dispone que las almas de los difuntos intervengan en las cosas de los vivos, lo que constituye un milagro de Dios; o porque estas apariciones se realizan por acciones de los ángeles, buenos o malos, aun ignorándolo los muertos, como también los vivos se aparecen sin saberlo a otros vivos mientras duermen, como señala Agustín en el libro mencionado[31]. Así, en el caso de Samuel, podría decirse, atendiendo a la revelación divina, que él mismo se apareció, porque Ecl 46,23 dice: *Se durmió y anunció al rey el fin de su vida.* O bien, si no se admite esta autoridad del Eclesiástico, ya que los hebreos no lo admiten entre los libros canónicos, aquella aparición fue dispuesta por los demonios.

3. *A la tercera hay que decir:* Tal ignorancia no se debe a la distancia local, sino a la causa mencionada (sol.).

CUESTIÓN 90

Sobre el origen del hombre: el alma

Después de lo establecido, ahora hay que analizar el origen del hombre. Este asunto implica cuatro aspectos: 1) el origen del mismo hombre; 2) el objetivo; 3) del primer estado y condición del hombre; 4) su lugar [a].

25. C.13: ML 40,604. 26. *Moral.* 1,12 c.21: ML 75,999. 27. C.13: ML 40,604. 28. *Glossa interl.* (4,102v). 29. *De cura pro mort.* c.15: ML 40,605. 30. Ib. 31. Ib. c.12: ML 40,600.

a. Se vuelve aquí al relato bíblico de la creación expuesto en las cuestiones 65-74, que se interrumpía precisamente al llegar a la formación del hombre. Cambia Sto. Tomás el orden de

Sobre el origen del hombre hay que analizar: 1) Lo referente al alma; 2) lo referente al cuerpo del hombre; 3) lo referente al cuerpo de la mujer.

La primera cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El alma humana, ¿es algo hecho o es de la sustancia del mismo Dios?—2. Supuesto que haya sido hecha, el alma, ¿es o no es creada?—3. ¿Es o no es hecha por medio de los ángeles?—4. ¿Es o no es hecha antes que el cuerpo?

ARTÍCULO 1

El alma, ¿es algo hecho o es de la sustancia del mismo Dios?

In Sent. l.2 d.17 q.1 a.1; *Cont. Gentes* 2,85; *Compend. Theol.* c.94.

Objeciones por las que parece que el alma no es algo hecho, sino que es de la sustancia del mismo Dios [b]:

1. Se dice en Gén 2,7: *Formó Dios al hombre del barro y sopló en su rostro el aliento de la vida. Así fue el hombre ser animado.* Pero quien sopla hace salir algo de sí mismo. Por lo tanto, el alma, que da vida al hombre, es algo de la sustancia divina.

2. Más aún. Como dijimos anteriormente (q.75 a.5), el alma es una forma simple. La forma es acto. Luego el alma

desarrollo tradicional de los temas, que había seguido en sus comentarios a las *Sentencias.* Allí, subordinándose al lugar en que se mencionan en el texto sagrado, trataba primero de la imagen de Dios en el hombre («hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» [Gén 1,26]). Lo que, por otra parte, respondía al orden aristotélico de las causas, en que el fin ocupa el primer lugar. Pero si en cuanto a la intención que mueve al agente el fin es lo primero, es en cambio lo último en el proceso de producción, que aquí se considera *(primum in intentione, ultimum in executione).* Y, por las razones que ya señalamos en la Introducción a este tratado, no se considera a continuación el pecado original. Nótese la aplicación constante de la doctrina expuesta sobre la naturaleza del nombre, que indica la valoración teológica de la misma en la mente del Doctor Angélico.

b. La doctrina panteísta, de viejísima raigambre filosófica, y el emanatismo que de ella se deriva, estaba en el centro de la filosofía estoica y había encontrado en los neoplatónicos una formulación brillante que hallaría un eco nunca perdido del todo en la filosofía y teología cristianas. Ya en los primeros siglos de la Iglesia, los movimientos gnósticos y maniqueos sucumbirían a su influjo; aunque con modificaciones esenciales que salvaguardaban el dogma católico, también las grandes figuras de la Patrística se mantendrían dentro de la órbita neoplatónica y, rompiendo con el dogma, corrientes heterodoxas, como el priscilianismo. Aun con cambios profundos, alimentada además por la filosofía árabe, la situación se mantendría en la Edad Media. En 1210 fueron condenadas en un sínodo de París doctrinas de filiación más o menos próximas al emanatismo y panteísmo, de Escoto Eriúgena, Amalrico de Benes y David de Dinand, a las que Sto. Tomás hace referencia en diversos lugares de sus obras. Por otro lado, los albigenses y cataros mantenían vivas en el s. XIII las posiciones maniqueas. En la *Summa contra gentiles* (2,75), Sto. Tomás recoge tres direcciones o «fuentes» en las explicaciones panteístas sobre el origen del alma humana: Una materialista, que niega la existencia de cualquier sustancia espiritual y concibe a Dios como el más noble de los cuerpos, proviniendo las almas de Él como partículas desprendidas de su ser; incluyendo en este grupo a los maniqueos. Otra formada por quienes sostenían la unidad para todos los hombres de un entendimiento separado, bien fuese solamente el entendimiento agente o también el posible; los cuales, al concebir toda sustancia separada como Dios, afirmaban que el alma humana, es decir, su principio intelectivo, era de naturaleza divina. Y por último, los que interpretaban la semejanza del hombre con Dios en el sentido de poseer una misma naturaleza. Anteriormente, en su comentario a las *Sentencias (2* d.17 q.1 a.1), situaba en el grupo primero a Parménides entre los filósofos antiguos y a David de Dinand —que identificaba a Dios con la materia prima— entre los filósofos modernos; y en el grupo tercero a Anaxágoras. No habla allí del grupo segundo; en cambio señala como fuente posible de estos y otros errores al respecto *(plurium huiusmodi)* la predicación unívoca del ser, confundiendo la identidad de predicación lógica (Dios es ser, el hombre es ser) con una unidad entitativa, lo que a Parménides y Meliso de Samos les condujo al monismo; o adecuando la predicación unívoca de los géneros a una identidad real, como es el caso de Avicebrón (Ibn Gabirol) al afirmar la humanidad entre los hombres y la naturaleza intelectiva en Dios y las almas humanas; o la consideración del número matemático como la esencia de todas las cosas, lo que sostenían Pitágoras y Platón.

es acto puro. Como ser acto puro es exclusivo de Dios, el alma es algo de la sustancia divina.

3. Todavía más. Las cosas existentes que en nada difieren, son idénticas. Pero Dios y la mente existen, y en nada difieren; porque deberían distinguirse por alguna diferencia. De ser así, serían compuestos. Por lo tanto, Dios y la mente humana son lo mismo.

En cambio está el hecho que Agustín, en *De origine animae* [1], enumera ciertas cosas que, dice, *son del todo perversas y opuestas a la fe católica.* La primera es lo que algunos sostuvieron: *Dios no creó el alma a partir de la nada, sino de sí mismo.*

Solución. *Hay que decir:* Sostener que el alma es algo de la sustancia divina, carece de toda probabilidad. Como dijimos (q.77 a.2; q.79 a.2; q.86 a.6), el alma humana a veces está en pura potencia para entender; además, la ciencia le viene en cierto modo de las cosas; y posee diversas potencias. Todo esto de ningún modo le compete a la naturaleza de Dios, que es acto puro, que nada recibe de otro y en él no hay diversidad, como ya quedó demostrado (q.3 a.17; q.9 a.1).

Este error parece tener su fundamento en dos antiguas teorías. Pues los primeros que empezaron a investigar la naturaleza de las cosas, no pudiendo ir más allá de la fantasía, sostuvieron que sólo existían los cuerpos. Por lo cual, Dios sería un cierto cuerpo, principio de todos los demás. Y porque decían que el alma era de la naturaleza de ese cuerpo principio de los demás, como se dice en I *De Anima* [2], deducían que el alma era algo de la naturaleza de Dios. Siguiendo esta opinión, incluso los maniqueos sostuvieron [3] que Dios era una cierta luz corpórea y que el alma era una parte de esta luz unida al cuerpo. La segunda teoría es la de algunos [4] que llegaron a darse cuenta de que había alguna sustancia incorpórea, pero no estaba separada del cuerpo, sino que era su forma. Por eso, Varrón dijo: *Dios es un alma que rige el mundo por medio del movimiento y de la razón,* como nos cuenta Agustín en VIII *De Civ. Dei* [5].

Así, pues, algunos [6] dijeron que el alma humana es una parte de esa alma total, del mismo modo que el hombre es una parte del universo; pues no eran capaces de distinguir los grados de las sustancias espirituales más que las distinciones de los cuerpos.

Pero todas estas teorías son inadmisibles, como ya hemos demostrado (q.3 a.18; q.50 a.2 ad 4; q.75 a.1). Por eso, y de forma evidente, resulta falso que el alma sea algo de la sustancia de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Soplar no debe entenderse sólo en sentido físico, sino que en Dios equivale a *producir un espíritu.* Si bien tampoco el hombre, cuando sopla físicamente, hace salir algo de su sustancia, sino de una naturaleza exterior a él.

2. *A la segunda hay que decir:* El alma, aunque en su esencia sea forma simple, sin embargo, no es su mismo ser, sino un ser por participación, como ya hemos dicho (q.75 a.5 ad 4). Por lo tanto, no es acto puro como Dios.

3. *A la tercera hay que decir: Lo diferente,* en sentido propio, difiere por algo. Por eso se busca la diferencia allí donde hay coincidencia. Así, los objetos diferentes deben ser, en cierto modo, compuestos, ya que en algo convienen y en algo difieren. Según esto, aunque todo lo diferente es diverso, no todo lo *diverso* es diferente, como se dice en X *Metaphys.* [7] Pues los objetos simples son diversos en cuanto tales; y no por las diferencias a partir de las cuales estén compuestos. Así, el hombre y el asno difieren entre sí por las respectivas diferencias de racional e irracional, no siendo necesario asignarles otras diferencias.

ARTÍCULO 2

¿El alma es o no es creada?

Infra q.118 a.2; *In Sent.* l.2 d.1 q.1 a.4; *De Verit.* q.27 a.3 ad 9; *Cont. Gentes* 2,87; *De Pot.* q.3 a.9; *Quodl.* 9 q.5 a.1; *Compend. Theol.* c.93.

Objeciones por las que parece que el alma no es creada:

1. L.3 c.15: ML 44,522. 2. ARISTÓTELES, c.2 n.10 (BK 405b10): S. Th. lect.5 n.65-67. 3. Cf. S. AGUSTÍN, *De Haeres.* §46: ML 42,35; *De Gen. ad litt.* l.7 c.11: ML 34,361. 4. Cf. supra q.44 a.2. 5. C.6: ML 41,199. 6. Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion.* l.1 c.14 (DD 45b); cf. ALBERTO MAGNO, *De Motibus An.* l.1 tr.1 c.1 (BO 9,258). 7. ARISTÓTELES, l.4 c.9 n.4 (BK 1018a11): S. Th. l.5 lect.12 n.913.

1. Aquello que posee algo material está hecho a partir de la materia. Ahora bien, el alma humana tiene algo material, ya que no es acto puro. Luego el alma ha sido hecha a partir de la materia. Por lo tanto, no fue creada.

2. Más aún. Todo acto propio de una materia parece ser sacado de la potencialidad de la materia, ya que, estando ésta en potencia con respecto del acto, todo acto existe previamente en la materia en potencia. Pero el alma es acto de una materia corporal, según su misma definición[8]. Por lo tanto, el alma es sacada de la potencialidad de la materia.

3. Todavía más. El alma es una cierta forma. Así, pues, si es producida por creación, también lo serán todas las demás formas. Por lo tanto, ninguna de ellas es producida por generación. Esto es inadmisible[c].

En cambio está lo que se dice en Gén 1,27: *Dios creó al hombre a su imagen.* El hombre es imagen de Dios en cuanto al alma. Por lo tanto, el alma irrumpió en la existencia por creación.

Solución. *Hay que decir:* El alma humana no puede ser producida más que por creación; esto no le compete a las demás formas. El porqué de esto radica en que siendo la producción el camino hacia la existencia, a cada cosa le convendrá ser producida de la misma manera que es. Se dice que existe propiamente aquello que tiene en sí mismo la existencia, como subsistiendo en su ser. Por eso, sólo las sustancias son llamadas seres en sentido propio y verdadero. El accidente, en cambio, no existe, sino que por él algo existe; y por eso se dice que es ser. Ejemplo: la blancura es ser en cuanto que por ella una cosa es blanca. Por eso se dice en VII *Metaphys.*[9] que *el accidente más que ser es algo del ser.* Lo mismo puede decirse de todas las demás formas no subsistentes. Y, en este sentido, a ninguna forma no subsistente le compete propiamente ser hecha, sino que se dice que son hechas porque son hechos los compuestos subsistentes. El alma racional, en cambio, es forma subsistente, como dijimos ya (q.75 a.2). Por eso, en sentido propio le corresponde existir y ser hecha. Y porque no puede ser hecha a partir de una materia preexistente corporal, porque sería de naturaleza corpórea; ni espiritual, porque las sustancias espirituales serían intercambiables, hay que decir que el alma humana no es hecha más que por creación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el alma hay un elemento como material, la misma esencia simple; y uno formal, el ser participado, que va junto y necesariamente unido a su esencia, porque el ser, en cuanto tal, sigue a la forma. Lo mismo podría decirse sosteniendo, como hacen algunos[10], que está compuesta a partir de una cierta materia espiritual. Porque tal materia no está en potencia con respecto a otra forma, como tampoco lo está la materia del cuerpo celeste. De no ser así, el alma sería corruptible. Por eso, de ninguna manera el alma puede ser hecha a partir de una materia preexistente.

2. *A la segunda hay que decir:* Que el acto se extrae de la potencialidad de la materia no significa más que pasa a acto lo que antes estaba en potencia. Pero porque el alma racional no tiene su ser dependiente de la materia corporal, sino que es subsistente y supera la capacidad de la materia corporal, como dijimos (q.75 a.2), no es sacada de la potencialidad de la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* No hay paridad entre el alma racional y las demás formas, como acabamos de afirmar (sol.).

ARTÍCULO 3

El alma racional, ¿es o no es creada directamente por Dios?

In Sent. l.2 d.18 q.2 a.2; *De Subst. Separat.* c.10; *De Causis* lect.3.5; *Quodl.* 3 q.3 a.1.

Objeciones por las que parece que el

8. Cf. ARISTÓTELES, *De anima 2* c.1 n.5 (BK 412a15): S. Th. lect.1 n.220. 9. ARISTÓTELES, 6 c.1 n.3 (BK 1028a25): S. Th. l.7 lect.1 n.1248. 10. Cf. Supra q.50 a.2; q.75 a.6.

c. Eran éstas —aparte las de índole más estrictamente teológica derivadas de la transmisión del pecado original— las razones de base en que fundamentaban su argumentación los traducianistas para afirmar la producción del alma humana por virtud de la fuerza germinativa del semen. De ello tratará Sto. Tomás en q.118 a.2.

alma humana no es creada directamente por Dios [d]:

1. Hay un orden más perfecto entre los seres espirituales que entre los corporales. Pero los *cuerpos inferiores son hechos por medio de los superiores,* como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [11] Por lo tanto, también los espíritus inferiores, las almas racionales, son hechos por medio de los superiores, los ángeles.

2. Más aún. El fin de las cosas responde a su principio; Dios es principio y fin de las cosas. Por lo tanto, también su procedencia del principio responde a la ordenación de las cosas al fin. Pero como dice Dionisio [12]: Lo último es ordenado por lo primero. Por lo tanto, lo último irrumpe en la existencia por medio de lo primero; esto es, las almas por medio de los ángeles.

3. Todavía más. Como se dice en IV *Meteor.* [13], *es perfecto aquello que puede realizar algo semejante a sí mismo.* Pero las sustancias espirituales son muchos más perfectas que las corporales. Por lo tanto, como los cuerpos producen algo semejante a sí mismos según la especie, mucho más los ángeles podrán producir algo inferior según la especie, es decir, el alma racional.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,7: *Dios sopló en el rostro del hombre el aliento de vida.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos dijeron que los ángeles, puesto que obran por virtud de Dios, causan las almas racionales. Esto es completamente imposible y contrario a la fe. Quedó demostrado (a.2) que el alma racional no puede ser hecha más que por creación. Sólo Dios puede crear. Porque sólo el primer agente puede obrar sin presuponer nada, mientras que el agente segundo presupone algo que le viene del primero, como se dijo (q.65 a.3). Pero aquello que hace algo a partir de lo presupuesto, hace una transmutación. Por eso, sólo Dios hace creando; los demás agentes, cambiando. Por lo tanto, porque el alma humana no puede ser hecha por transmutación de alguna materia, no puede ser hecha más que por Dios directamente.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho, pues el hecho de que los cuerpos produzcan efectos semejantes a sí mismos o inferiores y el que los superiores ordenen a los inferiores, todo esto se hace por transmutación.

ARTÍCULO 4

El alma humana, ¿fue o no fue creada antes del cuerpo?

Infra q.91 a.4 ad 3.5; *In Sent.* l.2 d.17 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 2,83-84; *De Pot.* q.3 a.10.

Objeciones por las que parece que el alma humana fue creada antes que el cuerpo:

1. La obra de creación precedió a la de diversificación y ornamentación, como ya quedó asentado (q.66 a.1; q.70 a.1). Pero el alma fue hecha por creación, mientras que el cuerpo fue hecho al final

11. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 12. Cf. *De eccl. hier.* c.5 § 4: MG 3,504. 13. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 380a14): S. Th. lect.4.

d. La doctrina de agentes intermediarios en la creación del mundo se inspiraba en el emanatismo neoplatónico. El gnosticismo, en su conglomerado confuso de doctrinas neoplatónicas y cristianas, había subscrito esta doctrina, también aceptada por el maniqueísmo. A la Edad Media llega reforzada por la filosofía árabe, que identifica las inteligencias o almas celestes con los ángeles; para Avicena —según la exposición de Sto. Tomás en *De potentia* q.3 a.4— de Dios, uno y simple, no pueden provenir muchos seres, ya que, según el principio aristotélico sobre la generación, lo nacido debe ser semejante al que lo engendra. Por eso de Dios sólo procede la inteligencia primera separada; de ésta la segunda, etc., cada vez con un grado menor de actualidad, hasta llegar a la última de estas inteligencias separadas, que es el entendimiento agente, del que fluyen las almas humanas y todas las formas sustanciales de este mundo inferior. Una acción creadora meramente instrumental por parte de las creaturas superiores, la consideraban posible el seudo Dionisio y —desprovista de carácter emanatista— Pedro Lombardo y Domingo Gundisalvo. En *In Sent. 2* d.18 q.2 y en *De pot.* l.c., Sto. Tomás desarrolla más ampliamente y responde a todos los puntos de la cuestión. En este artículo de la *Sama* se limita nominalmente a la acción creadora instrumental por parte de los ángeles, aunque su argumentación tiene valor universal.

de la obra de ornamentación. Por lo tanto, el alma fue hecha antes que el cuerpo.

2. Más aún. El alma racional se asemeja más a los ángeles que a los animales. Pero los ángeles fueron creados antes que los cuerpos, o inmediatamente al principio juntamente con la materia corporal; mientras que el cuerpo humano fue formado el sexto día, cuando fueron hechos los animales. Por lo tanto, el alma del hombre fue creada antes que el cuerpo.

3. Todavía más. El fin es proporcionado al principio. Pero el alma permanece al final después de desaparecer el cuerpo. Por lo tanto, en el principio fue creada antes que el cuerpo.

En cambio está el hecho de que el acto propio es hecho en su propia potencia. Por lo tanto, como el alma es el acto propio del cuerpo, fue hecha en el cuerpo.

Solución. *Hay que decir:* Orígenes[14] sostuvo que no sólo el alma del primer hombre, sino la de todos los hombres fue creada antes que los cuerpos y a la vez que los ángeles; por eso creyó que todas las sustancias espirituales, tanto las almas como los ángeles, eran idénticas en su condición natural, distinguiéndose sólo por el mérito. Así, unas se unieron a los cuerpos; son las almas de los hombres o de los cuerpos celestes mientras que otras permanecieron en su pureza y en diversos órdenes. Pero de todo este asunto ya hemos hablado (q.47 a.2) y no vamos a insistir ahora.

En cambio, Agustín, en VII *Super Gen. ad litt.*[15], dice que el alma del primer hombre fue creada antes que el cuerpo y junto con los ángeles; pero por otra razón. La siguiente: porque el cuerpo humano, en la obra de los seis días, no fue hecho en acto, sino sólo en sus razones causales. Esto no puede decirse del alma, que no fue hecha a partir de alguna materia corporal o espiritual preexistente, ni pudo ser hecha a partir de alguna virtud creada. Parece, pues, que el alma fue creada junto con los ángeles en la obra de los seis días, en los que fueron hechas todas las cosas; y que, posteriormente, por propia voluntad se orientó a regir el cuerpo. Esto, no obstante, no lo da como seguro, como parece deducirse de sus mismas palabras. Pues dice[16]: *Puede creerse, mientras la autoridad de la Sagrada Escritura o la verdad objetiva no digan lo contrario, que el hombre fue hecho en el sexto día, de modo que el cuerpo humano fue creado en cuanto a su razón causal entre los elementos del mundo; el alma, en cambio, lo fue en sí misma.*

Podría admitirse esto suponiendo, como hacen algunos[17], que el alma posee en cuanto tal especie y naturaleza completa, y que no se une al cuerpo como forma, sino sólo para regirlo. Si se admite que se une como forma y es naturalmente parte de la naturaleza humana, aquella postura es insostenible. Pues resulta evidente que Dios estableció las primeras cosas en el estado perfecto de su naturaleza, tal como lo exigía la especie de cada una. Ahora bien, el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no tiene su perfección natural más que en cuanto unida al cuerpo. Por eso, no sería congruente que fuera creada antes que el cuerpo.

Por lo tanto, admitiendo la opinión de Agustín sobre la obra de los seis días[18], podría decirse que el alma humana precedió a la obra de los seis días en cuanto a cierta semejanza de género, pues coincide con los ángeles en la naturaleza intelectual; en cambio fue creada a la vez que el cuerpo. Según otros santos[19], tanto el alma como el cuerpo del primer hombre fueron hechos en la obra de los seis días [e].

14. *Peri Archon,* l.1 c.6: MG 11,166. 15. C.24: ML 34,368. 16. *De Gen. ad litt.* l.7 c.24: ML 34,368. 17. Cf. supra q.76 a.1. 18. Cf. *De Gen. ad litt.* l.4 c.26: ML 34,314. 19. Cf. supra q.74 a.2.

---

e. La preexistencia de las almas tuvo su formulación más brillante en el *Fedro* platónico, con el mito del auriga; allí se describe la caída del alma desde el mundo celeste que le es propio —como castigo posiblemente de una defección o culpa— y su encierro en el cuerpo; concepción que en su esencia está explícita o en el transfondo de muchos dualismos alma-cuerpo. No extraña en el ambiente alejandrino la posición de Orígenes. El origenismo fue condenado en el s. VI por los papas Vigilio y Pelagio I. Contra el preexistencialismo volverá a argumentar Sto. Tomás en q.118 a.3; su exposición más amplia se encuentra en *De pot.* q.3 a.10.—El pre-

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si la naturaleza del alma poseyera la especie completa de tal modo que hubiera sido creada en cuanto tal, aquel argumento sería válido, y podría admitirse que fue creada en un principio. Pero, porque naturalmente es la forma del cuerpo, no debió ser creada separadamente, sino en él.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo mismo que a la primera, pues si el alma poseyera la especie por sí misma, se asemejaría más a los ángeles. Pero, al ser forma del cuerpo, pertenece al género de los animales como principio formal.

3. *A la tercera hay que decir:* El que el alma perdure después del cuerpo se debe a un defecto del cuerpo, la muerte. Este defecto no debió existir en el principio de la creación del alma.

CUESTIÓN 91

Sobre el origen del hombre: el cuerpo

Ahora hay que tratar lo referente al origen del cuerpo del hombre. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Sobre la materia de la que ha sido hecho.—2. Sobre quién lo hizo.—3. El estado en el que fue hecho.—4. Modo y orden de su producción.

ARTÍCULO 1

El primer hombre, ¿fue o no fue hecho del barro?

Objeciones por las que parece que el primer hombre no fue hecho del barro:

1. Implica un mayor poder hacer algo a partir de la nada que a partir de algo; porque más lejos del acto está el no ser que el ser en potencia. Pero, como el hombre es la más sublime de las criaturas inferiores, convenía que en la producción de su cuerpo se manifestara en grado sumo el poder de Dios. Por lo tanto, no debió ser hecho a partir del barro, sino a partir de la nada.

2. Más aún. Los cuerpos celestes son más nobles que los terrenos. Pero el cuerpo humano posee la máxima dignidad, puesto que la forma que lo perfecciona, el alma racional, es la más digna. Por lo tanto, no debió ser hecho de un cuerpo terreno, sino, más bien, de un cuerpo celeste.

3. Todavía más. El fuego y el aire, por su sutilidad, son cuerpos más nobles que la tierra y el agua. Así, pues, como el cuerpo humano es de gran dignidad, debió ser hecho a partir del fuego y del aire más que a partir del barro.

4. Por último. El cuerpo humano está compuesto a partir de los cuatro elementos. Por lo tanto, no fue hecho a partir del barro, sino a partir de todos los elementos.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,7: *Dios hizo al hombre del barro.*

Solución. *Hay que decir:* Al ser Dios perfecto, dio a sus obras la perfección conforme al modo propio de ellas, según aquello de Dt 32,4: *Las obras de Dios son perfectas.* Él es absolutamente

existencialismo de S. Agustín se refiere únicamente al alma del primer hombre, y el motivo que le lleva a él, aun dentro de un contexto platónico, es diferente: compaginar el texto del Eclesiástico (18,1), «el que vive eternamente creó todas las cosas al mismo tiempo», con el relato de la obra de los seis días. Dios crearía en un principio todas las cosas a la vez: los ángeles y el alma del primer hombre, simples y espirituales, en su ser completo y perfecto; el cuerpo de Adán y los demás seres materiales en sus potencialidades germinativas —*rationes seminales*—, que se actualizarían después en su especie y número el día correspondiente que en el *Génesis* se nos dice. El cuerpo de Adán recibiría así su alma ya creada anteriormente. (Sto. Tomás se ocupará de esto último al tratar de la formación del cuerpo del primer hombre [q.91 a.2].) La idea de las *rationes seminales* se encontraba ya en Plotino y en los λόγοι σπερματιχοί de los estoicos.

perfecto en cuanto que *contiene en sí todas las cosas,* no como composición, sino *en su simplicidad y unidad, como* dice Dionisio[1], al modo como los efectos diversos preexisten en la causa como en su única esencia. Esta perfección pasa a los ángeles, en cuanto que en su conocimiento está todo lo producido en la naturaleza por Dios bajo formas diversas. Tal perfección pasa al hombre de un modo inferior, ya que en su conocimiento no está todo lo natural. Pero está compuesto, en cierto modo, a partir de todo lo natural, puesto que su alma racional participa del género de las sustancias espirituales; y participa también de los cuerpos celestes, en cuanto que posee un cierto distanciamiento de elementos contrarios debido a su altamente equilibrada complexión; y por tener todos los elementos físicos en su sustancia. Sin embargo, lo tiene de tal modo que, en él, predominan, por su virtud, los elementos superiores, el fuego y el aire; porque la vida consiste principalmente en lo cálido, propio del fuego, y lo húmedo, propio del aire.

En cambio, los elementos inferiores abundan en él por la sustancia, pues no habría igualdad en la mezcla si los elementos inferiores, cuya virtud es menor, no abundaran cuantitativamente en el hombre. Por eso se dice que el cuerpo humano está hecho del barro, porque el barro es una mezcla de tierra y agua. A esto se debe que el hombre sea llamado *mundo en pequeño*[2], porque todas las criaturas del mundo de algún modo se encuentran en él[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El poder de Dios creador se manifestó en el cuerpo humano al producir por creación su materia. Pero fue conveniente que el cuerpo humano fuera hecho a partir de la materia de los cuatro elementos, para que el hombre tuviera algo común con los cuerpos inferiores, como un término medio entre las sustancias espirituales y las corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque el cuerpo celeste sea absolutamente más noble que el terrestre, sin embargo, con respecto al acto del alma racional no lo es. Pues el alma recibe el conocimiento de la verdad, en cierto modo, de los sentidos, cuyos órganos no pueden ser formados a partir del cuerpo celeste por no ser receptivo. Tampoco es cierto que en la composición del cuerpo humano entre una quinta esencia material, como pretenden algunos[3], cuando dicen que el alma se une al cuerpo por medio de una luz. Y no es cierto, primero porque es falso que la luz sea un cuerpo. Además, es imposible que algo de la quinta esencia se separe del cuerpo celeste o se mezcle con los elementos, dada la no receptividad del cuerpo celeste. Por eso no entra en la composición de los cuerpos mixtos, a no ser en cuanto al efecto de su virtud.

3. *A la tercera hay que decir:* Si el fuego y el aire, que poseen una mayor virtualidad operativa, hubieran entrado en la composición del cuerpo en gran cantidad, atraerían hacia sí a los otros, y no sería posible la proporción en la mezcla, necesaria, por otra parte, en la composición del hombre para la buena constitución del sentido del tacto, fundamento de los otros sentidos. Ya que es necesario que el órgano de cada sentido no tenga en acto lo contrario que él puede percibir, sino que lo tenga sólo en potencia. O también, que carezca de todo género de contrarios, como la pupila carece del color y está en potencia con respecto a todos los colores: lo cual en el órgano del tacto no es posible, al estar compuesto a partir de los elementos cuyas cualidades percibe. O que el órgano sea un término medio entre contrarios, como es preciso que suceda en el tacto, que es como medio en potencia hacia los extremos.

1. *De Div. Nom.* c.5 § 9: MG 3,825: S. Th. lect.3. 2. Orig. lat. *minor mundus,* trad. del griego *Microcosmos.* Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* 8 c.2 n.2 (BK 252b26): S. Th. lect.4 n.3. 3. Cf. supra q.76 a.7.

a. La teoría de los cuatro elementos permanecía en la física y en la fisiología medievales; la jerarquía de los seres, de concepción originariamente neoplatónica, había sido desarrollada con sentido cristiano por los Santos Padres; a través de ellos, y de modo especial del seudo Dionisio, llega a la Edad Media. En este artículo se realiza una conjunción armónica de ambas doctrinas.

4. *A la cuarta hay que decir:* En el barro hay tierra y agua, que es la que aglutina las partes de la tierra. De los otros elementos no habla la Escritura, bien porque se dan en el cuerpo humano en menos cantidad, como acabamos de decir (sol.); bien porque, al hablar de la producción de las cosas, el fuego y el aire no son percibidos sensiblemente por los torpes; y la Escritura tenía por destinatario un pueblo rudo.

ARTÍCULO 2

El cuerpo humano, ¿es o no es hecho directamente por Dios?

Infra q.92 a.4.

Objeciones por las que parece que el cuerpo humano no es producido directamente por Dios:

1. En III *De Trin.*[4], Agustín dice que lo corporal es dispuesto por Dios por medio de la criatura angélica. Pero el cuerpo humano fue formado a partir de materia corporal, como dijimos (a.1). Por lo tanto, debió ser hecho por medio de los ángeles y no directamente por Dios.

2. Más aún. Lo que puede ser hecho por una potencia creada no es necesario que sea hecho directamente por Dios. Pero el cuerpo humano puede ser hecho por la potencia creada del cuerpo celeste. Algunos animales son engendrados a partir de la putrefacción por la potencia activa del cuerpo celeste. Albumasar dice[5] que los hombres no son engendrados en lugares en los cuales es excesivo el calor o el frío, sino sólo en lugares templados. Por lo tanto, no fue necesario que el cuerpo humano fuera hecho directamente por Dios.

3. Todavía más. A partir de la materia corporal no se hace nada a no ser por medio de alguna transmutación de la misma materia. Pero toda transmutación corporal es causada por el movimiento del cuerpo celeste, que es el movimiento primero. Así, pues, como el cuerpo humano es hecho a partir de la materia corporal, parece que en su formación tuvo parte el cuerpo celeste.

4. Por último. En *Super Gen. ad litt.*[6] Agustín dice que el hombre fue hecho, en cuanto al cuerpo, en la obra de los seis días según las razones causales que Dios infundió en la criatura corporal; y luego fue hecho en acto. Pero lo que preexiste en la criatura corporal según razones causales puede ser hecho por alguna potencia corporal. Por lo tanto, el cuerpo humano fue hecho por una potencia creada y no directamente por Dios.

En cambio está lo que se dice en Ecl 17,1: *De la tierra Dios creó al hombre.*

Solución. *Hay que decir:* La primera formación del cuerpo humano no pudo proceder de una potencia creada, sino directamente de Dios. Algunos dijeron que las formas existentes en la materia corporal derivan de algunas formas inmateriales. Pero el Filósofo, en VII *Metaphys.*[7], rechaza esta opinión, porque el ser hecho no compete a las formas en cuanto tales, sino al compuesto, como se dijo (q.45 a.8; q.65 a.4; q.90 a.2). Además, porque es necesario que el agente se asemeje a la obra, no es congruente que una forma pura e inmaterial produzca una forma inmersa en la materia, que no es hecha más que cuando es hecho el compuesto. Así es necesario que la forma inmersa en la materia sea causa de la forma que está inmersa en la materia, ya que el compuesto es engendrado por lo compuesto. Pero Dios, aunque absolutamente inmaterial, es el único que puede, por su poder, producir la materia creando. Por lo tanto, sólo Él puede producir la forma en la materia prescindiendo de toda anterior forma material. Por eso, los ángeles no pueden cambiar los cuerpos en sus formas a no ser por medio de algunos gérmenes, como dice Agustín en III *De Trin.*[8] Así, pues, porque nunca había sido hecho un cuerpo humano por cuya virtud pudiera ser formado por generación otro ser semejante en la especie, fue necesario que el primer cuerpo humano fuera hecho directamente por Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

4. C.4: ML 42,873. 5. ALBUMASAR escribió un libro titulado *Introductorium in Astronomiam* (Venecia 1506). Cf. las referencias dadas por DUHEM, *Le Système du monde* (2,369). 6. L.7 c.24: ML 34,368. 7. ARISTÓTELES, 6 c.8 n.4 (BK 1033b16): S. Th. l.7 lect.7 n.1424. 8. C.8: ML 42,876.

primera hay que decir: Aunque los ángeles presten algún ministerio a Dios con respecto a los cuerpos, sin embargo, Dios realiza en la criatura corpórea obras que no pueden hacer los ángeles, como es resucitar muertos e iluminar ciegos. Con este poder formó del barro el cuerpo del primer hombre. No obstante, pudo suceder que los ángeles desempeñaran algún ministerio en la formación del cuerpo del primer hombre, del mismo modo que lo desempeñan en la última resurrección recogiendo las cenizas.

2. *A la segunda hay que decir:* Los animales perfectos, engendrados a partir del semen, no pueden ser engendrados únicamente por la virtud del cuerpo celeste, como pretende Avicena[9]. Si bien en su generación natural toma parte la virtud del cuerpo celeste, tal como dice el Filósofo en II *Physic.*[10]: *El hombre, juntamente con el sol, engendra a otro hombre a partir de la materia.* De aquí que se exija un lugar templado para la generación de los hombres y de los demás animales perfectos. Sin embargo, basta la virtud de los cuerpos celestes para la generación de algunos animales imperfectos a partir de la materia ya dispuesta; ya que es evidente que se requieren más cosas en la producción de lo perfecto que en la de lo imperfecto.

3. *A la tercera hay que decir:* El movimiento del cielo es causa de las transmutaciones naturales; no de las que están fuera del orden natural y que son producidas únicamente por el poder divino, como es que los muertos resuciten o los ciegos vean. A esto se asemeja el que el hombre sea formado a partir del barro.

4. *A la cuarta hay que decir:* Una cosa puede preexistir según las razones causales en las criaturas de un doble modo. 1) *Uno,* según la potencia activa y pasiva; de tal modo que pueda ser producida no sólo a partir de una materia preexistente, sino también por una criatura preexistente. 2) *Otro,* según la potencia pasiva exclusivamente, es decir, que pueda ser producida sólo por Dios de una materia preexistente. Según Agustín, de este segundo modo preexiste el cuerpo humano en las obras creadas en sus razones causales.

ARTÍCULO 3

El cuerpo humano, ¿fue o no fue correctamente dispuesto?

2-2 q.164 a.1 ad 1; *De Anima* a.8; *De Malo* q.5 a.5.

Objeciones por las que parece que el cuerpo humano no fue correctamente dispuesto:

1. Siendo el hombre el más noble entre los animales, su cuerpo debió recibir la mejor disposición posible para lo propio del animal, esto es, la sensación y el movimiento. Pero algunos animales son más agudos y de movimientos más veloces, como los perros, que olfatean mejor, y las aves, que se mueven más velozmente. Por lo tanto, el cuerpo humano no está correctamente dispuesto.

2. Más aún. Es perfecto aquello a lo que nada falta. Pero el cuerpo humano carece de más cosas que los cuerpos de los animales; pues éstos poseen, para su protección, piel dura y armas naturales que faltan al hombre. Por lo tanto, la disposición del cuerpo humano es muy pobre.

3. Todavía más. El hombre se encuentra más distante de las plantas que de los animales. Pero las plantas se mantienen en vertical, mientras que los animales lo hacen en horizontal. Por lo tanto, el hombre no debería ser de estatura vertical.

En cambio está lo que se dice en Ecl 7,30: *Dios hizo al hombre recto.*

Solución. *Hay que decir:* Todo lo natural ha sido hecho por el arte divino; por eso, en cierto modo, es obra artesanal de Dios mismo. Ahora bien, todo artista se propone dar a su obra la disposición más conveniente, no en absoluto, sino en relación con el fin. Prescinde de que tal disposición tenga algún defecto. Ejemplo: quien hace una sierra para cortar, la hace de hierro, para que valga para tal fin; y no procura hacerla de vidrio, aunque sea un material más bonito, puesto que, como material frágil, sería un impedimento para el objetivo que persigue. Así, pues, también Dios ha dado a cada cosa la correcta disposición, no absolutamente, sino en orden a su propio fin. Es exactamente lo que dice

9. Cf. supra q.71 a.u. ad 1.

10. ARISTÓTELES, c.2 n.11 (BK 194b13): S. Th. lect.4 n.10.

el Filósofo en II *Physic.*[11]*: Porque así es más digno, no en absoluto, sino con respecto a lo sustancial de cada cosa.*

Pero el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones; pues la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente. Por lo tanto, decimos que Dios hizo el cuerpo humano en la mejor disposición para tal forma y operaciones. Si parece que hay algún defecto, hay que tener presente que se trata de una consecuencia necesaria de la misma materia que se precisa para que se dé la debida proporción entre el cuerpo y el alma y sus operaciones del alma.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal. Por eso fue necesario que el hombre poseyera la complexión más equilibrada entre todos los animales. Es superior también a los demás animales en lo que se refiere a las potencias sensitivas internas, como se deduce de lo ya dicho (q.78 a.4). Pero por cierta necesidad sucede que, en cuanto a los sentidos externos, el hombre es inferior a los demás animales. Así, tiene un olfato menos fino que todos ellos. Y fue necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en proporción a su cuerpo, bien para que se perfeccionaran más ampliamente en él las operaciones de las potencias sensitivas internas, que son necesarias, como dijimos también (q.84 a.7), para la operación intelectual; bien para que el frío del cerebro templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre debido a su verticalidad. Ahora bien, la dimensión del cerebro, dada su humedad, es un obstáculo para el olfato, que requiere sequedad. De modo semejante puede explicarse por qué algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre, pues el obstáculo que encuentran dichos sentidos se debe a la equilibrada complexión del hombre. Lo mismo puede decirse de la velocidad, mayor en algunos animales que en el hombre; ya que es incompatible con el equilibrio de la complexión humana.

2. *A la segunda hay que decir:* Los cuernos y las uñas, armas propias de algunos animales, la consistencia de la piel, la profusión de pelos y plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian con la proporción y delicadeza de la complexión humana. Por eso no le correspondían estos elementos. Pero en su lugar tiene el entendimiento y las manos, de los cuales puede servirse de mil maneras para buscarse armas, vestidos y demás cosas necesarias para vivir. Por eso, las manos son llamadas *órgano de los órganos* en III *De Anima*[12]. También le convenía más la naturaleza racional, que puede concebir infinitas cosas, que tuviera la facultad para procurarse infinitos medios.

3. *A la tercera hay que decir:* La verticalidad le fue conveniente al hombre por cuatro razones. 1) *En primer lugar,* porque los sentidos le fueron dados, no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los animales no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al alimento y a lo sexual, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Así, porque la mayoría de los sentidos están en el rostro, los demás animales lo tienen mirando el suelo, como para buscar comida y alimentarse; mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo de la vista, que es el más sutil y percibe las diferencias de las cosas, pueda conocer abiertamente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, en orden a descubrir la verdad. 2) *En segundo lugar,* para que las facultades internas puedan ejercer más libremente sus operaciones, mientras el cerebro, en el que se perfeccionan, no esté sumergido, sino elevado sobre todas las partes del cuerpo. 3) *En tercer lugar,* porque, si el hombre anduviera encorvado, sus manos deberían hacer de patas delanteras, y no podrían ser utilizadas para la ejecución de diversas operaciones. 4) *En cuarto lugar,* si fuera corvo y usara las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual ten-

11. ARISTÓTELES, c.7 n.7 (BK 198b8): S. Th. lect.11 n.9. 12. ARISTÓTELES, c.8 n.2 (BK 432a1): S. Th. lect.13 n.78.

dría la boca puntiaguda, los labios duros y gruesos y la lengua áspera, para no ser dañado por objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero tal disposición impediría hablar, que es la obra propia de la razón.

Sin embargo, a pesar de poseer una estatura vertical, el hombre está a gran distancia de las plantas. En efecto, su parte más sublime, la cabeza, mira hacia lo más sublime del mundo; y su parte inferior, hacia la inferior del mundo. Posee, pues, una disposición óptima respecto de todo el conjunto. Las plantas, en cambio, tienen sus partes más dignas mirando hacia lo inferior del mundo (ya que sus raíces corresponden a la boca), y su parte más ínfima mira hacia lo más sublime del mundo. Los animales, por su parte, se hallan en medio, ya que lo más sublime en ellos es la parte por la que se alimentan; y la ínfima, la parte por la que evacuan lo superfluo.

ARTÍCULO 4

La producción del cuerpo humano, ¿está o no está correctamente descrita por la Sagrada Escritura?

Supra q.72.

Objeciones por las que parece que la producción del cuerpo humano no está correctamente descrita en la Escritura (Gén 1,26s.; 2,7):

1. Así como el cuerpo humano fue hecho por Dios, así también lo fueron todas las obras de los seis días. Pero de éstas se dirá: *Dijo Dios: Hágase. Y se hizo.* Por lo tanto, debía haber dicho lo mismo de la producción del hombre.

2. Más aún. El cuerpo humano fue hecho directamente por Dios, como dijimos (a.2). No debió decirse: *Hagamos al hombre.*

3. Todavía más. La forma del cuerpo humano es el alma, aliento de vida. Por lo tanto, no es correcto que, después de decir: *Formó Dios al hombre del barro,* añada: *Y sopló en su rostro el aliento de vida.*

4. Y también. El alma, aliento de vida, está en todo el cuerpo, y principalmente en el corazón. Por lo tanto, no debía haber dicho: *Sopló en su rostro el aliento de vida.*

5. Por último. El sexo masculino y el femenino pertenecen al cuerpo; ser imagen de Dios, al alma. Pero el alma, como dice Agustín[13], fue hecha antes que el cuerpo. Por lo tanto, después de haber dicho: *A su imagen lo hizo,* no debía haber añadido: *Macho y hembra los creó.*

En cambio[14] está la autoridad de la Escritura.

Respuesta a las objeciones[15]**:** 1. *A la primera hay que decir:* Como dice Agustín en VI *Super Gen. ad litt.*[16] el hombre no es superior a las demás cosas por haber sido hecho por Dios, como si Dios no hubiera hecho también las demás cosas; ya que está escrito: *Obra de tus manos es el cielo* (Sal 101,26). Y también: *Suya la tierra, que Él formó con sus manos* (Sal 94,5). Es superior a ellas en que fue hecho a imagen de Dios. Sin embargo, la Escritura, al hablar de la producción del hombre, usa especiales expresiones para hacer resaltar que las demás cosas fueron hechas para el hombre. Pues lo que constituye nuestro objetivo principal solemos hacerlo con mayor deliberación y esmero.

2. *A la segunda hay que decir:* No hay que entender que hablaba Dios a los ángeles cuando dijo: *Hagamos al hombre,* como algunos malintencionados[17] pretendieron. Sino que con ello se señala la pluralidad de las personas divinas, cuya imagen se encuentra más abiertamente en el hombre.

3. *A la tercera hay que decir:* Algunos[18] sostuvieron que el cuerpo humano había sido formado en un tiempo, y una vez formado, Dios le habría infundido el alma. Pero va contra la perfección de la primera institución de las cosas el que Dios hubiera formado el cuerpo sin el alma o el alma sin el cuerpo, puesto que ambos forman parte de la naturaleza humana. Más incongruencia hay todavía

13. *De Gen. ad litt.* l.7 c.24: ML 34,368. 14. El constante *sed contra* aquí es sustituido por *in contrarium.* 15. La solución al problema es dada aquí como respuesta a las objeciones. De hecho, en el original se lee: *Respondeo dicendum ad.* 16. C.12: ML 34,362. 17. Referencias que toma de PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.16 c.2 (QR 1,379); cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.16 c.6: ML 41,484. 18. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.17 c.2 (QR 1,383).

teniendo presente que el cuerpo depende del alma, y no al revés.

Para excluir estos inconvenientes, algunos[19] sostuvieron que en la expresión: *Formó Dios al hombre,* se incluye la producción simultánea del cuerpo y el alma. Al añadir: *Y sopló en su rostro el aliento de vida,* se refiere al Espíritu Santo; como cuando el Señor sopló sobre los Apóstoles, diciendo: *Recibid el Espíritu Santo.* Pero esta interpretación, como dice Agustín en el libro *De Civ. Dei.*[20], queda excluida por las mismas palabras de la Sagrada Escritura. Pues añade: *Así fue el hombre ser animado.* Esto lo aplica el Apóstol en 1 Cor 15,45, no a la vida espiritual, sino a la animal. El aliento de vida es, pues, el alma, de modo que la expresión *Sopló en su rostro aliento de vida,* es como una aclaración de lo que había dicho antes; pues el alma es forma del cuerpo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice la Escritura: *Sopló en su rostro el aliento de vida* porque, al estar en el rostro los sentidos, también se manifiestan en él de modo especial las operaciones vitales.

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín[21], todas las obras de los seis días fueron producidas a la vez. De ahí que el alma del primer hombre, que, según él, fue creada a la vez que los ángeles, no fue creada antes del sexto día, sino que en este día fue hecha el alma del primer hombre en acto; y su cuerpo según razones causales. Otros doctores[22] opinan que tanto el alma como el cuerpo fueron hechos en acto en el sexto día (q.90 a.4).

CUESTIÓN 92

Sobre el origen de la mujer

Ahora hay que tratar sobre el origen de la mujer. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Al producir las primeras cosas, ¿debió o no debió ser producida también la mujer?—2. ¿Debió o no debió ser hecha del hombre?—3. ¿Y de la costilla del hombre?—4. ¿Fue o no fue hecha directamente por Dios? [a]

19. Cf. Referencias dadas por S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.24: ML 41,398. 20. L.13 c.24: ML 41,401. 21. *De Gen. ad litt.* l.4 c.33: ML 34,318. 22. Cf. supra q.90 a.4.

---

a. En esta cuestión, además del texto bíblico, Sto. Tomás tiene presente de modo inmediato, por un lado, los problemas que Pedro Lombardo se plantea en el libro 2 de las Sentencias (d.18) —quien, a su vez, depende de S. Agustín y Hugo de S. Víctor— y por otro, las teorías fisiológicas y psicológicas de Aristóteles sobre la mujer, no precisamente enaltecedoras de su condición (cf. E. G. ESTÉBANEZ, *La cuestión feminista en Aristóteles:* Estudios Filosóficos 33 [1984] 9-39). Afirmaba Aristóteles que la mujer está menos dotada que el varón para la intelección, siendo incapaz de la especulación más alta a que corresponde la Metafísica. También que sólo el varón es activo en la generación, y que, por lo mismo, ésta se ordena de suyo a la formación de otro varón; el que nazca mujer se debe a una deficiencia en la fuerza generadora, o a la materia imperfecta sobre la que actúa, o a la acción de un agente exterior que entorpece la marcha normal del proceso (cf. a.1). La mujer debe estar sujeta al varón, servirle de ayuda para la generación y en la vida doméstica. Varias de estas ideas son anteriores a Aristóteles y comunes, antes y después, en muchas civilizaciones distintas de la griega; p.e., en el Oriente Medio y en el ámbito de la cultura judía. Sto. Tomás suaviza estas concepciones dentro de un contexto bíblico y desde la consideración del sacramento del matrimonio. Al tratar de la imagen de Dios en el hombre se destaca más la dignidad de la mujer en igualdad con el varón (cf. sobre todo q.93 a.6 ad 2).

ARTÍCULO 1

Al producir las primeras cosas, ¿debió o no debió ser hecha la mujer?

Objeciones por las que parece que la mujer no debió ser hecha en la primera producción de las cosas:

1. Dice el Filósofo en el libro *De Generat. Animal.*[1]*: La mujer es un varón frustrado.* Pero en la primera creación de las cosas no era conveniente que hubiera nada frustrado ni imperfecto. Por lo tanto, en la primera institución de las cosas no debió ser hecha la mujer.

2. Más aún. El sometimiento y el empequeñecimiento fueron consecuencia del pecado. Pues después del pecado se le dijo a la mujer: *Estarás sometida al varón* (Gén 3,16). Y Gregorio dice[2]: *En aquello en que no pecamos todos somos iguales.* Pero, por naturaleza, la mujer es inferior al hombre en dignidad y en poder. Pues *el agente es siempre más digno que el paciente,* como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[3] Por lo tanto, la mujer no debió ser hecha en la primera producción de las cosas antes del pecado.

3. Todavía más. Hay que evitar las ocasiones de pecado. Pero Dios previó que la mujer sería ocasión de pecado para el hombre. Por lo tanto, no debió crearla.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,18: *No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él.*

Solución. *Hay que decir:* Fue necesaria la creación de la mujer, como dice la Escritura, para ayudar al varón no en alguna obra cualquiera, como sostuvieron algunos[4], ya que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayudarle en la generación. Esto aparece de forma evidente si nos detenemos ante los modos de generación que se dan en los vivientes. Hay vivientes que no poseen en sí mismos la capacidad generativa activa, sino que son engendrados por un agente de distinta especie. Ejemplo: las plantas y los animales que son engendrados sin semilla, a partir de la materia convenientemente dispuesta, por medio de la potencia activa de los cuerpos celestes. Otros poseen unidas la potencia generativa activa y pasiva. Ejemplo: las plantas que se reproducen a partir de la semilla. No habiendo en ellas una función vital más digna que la generación, es preciso que en ellas estén en todo tiempo unidas la potencia pasiva y la activa de la generación. En cambio, la potencia generativa activa de los animales perfectos reside en el sexo masculino, y la pasiva en el femenino. Porque en ellos hay operaciones vitales más dignas que la generación, a las que se ordena principalmente su misma vida, en los animales perfectos no siempre están unidos el sexo masculino y femenino, sino solamente durante el coito, de modo que por él resulta una sola cosa de la unión del macho y de la hembra, al igual que en las plantas siempre están unidas la potencia masculina y la femenina, aunque a veces una esté en mayor proporción que la otra. Por su parte, el hombre se ordena a una operación vital más digna aún: entender. Por eso, en él era conveniente una mayor distinción de ambas potencias, de modo que la hembra fuese hecha separadamente del varón, y, sin embargo, se unieran carnalmente para la generación. Así, inmediatamente después de la formación de la mujer, se dice en Gén 2,24: *Serán dos en una sola carne.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Considerada en relación con la naturaleza particular, la mujer es algo imperfecto y ocasional. Porque la potencia activa que reside en el semen del varón tiende a producir algo semejante a sí mismo en el género masculino. Que nazca mujer se debe a la debilidad de la potencia activa, o bien a la mala disposición de la materia, o también a algún cambio producido por un agente extrínseco, por ejemplo los vientos australes, que son húmedos, como se dice en el libro *De Generat. Animal.*[5]. Pero si consideramos a la mujer en relación con toda la naturaleza, no es algo ocasional, sino algo establecido por la naturaleza para la generación. La intención de toda la naturaleza depende de Dios, Autor de la misma, quien al producirla

1. ARISTÓTELES, l.2 c.3 (BK 737a27). 2. *Moral.* 21 c.15: ML 76,203. 3. C.16: ML 34,467. 4. Cf. referencias dadas por S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.9 c.3: ML 34,395. 5. ARISTÓTELES, l.4 c.2 (BK 766b33).

no sólo produjo al hombre, sino también a la mujer.

2. *A la segunda hay que decir:* Hay un doble sometimiento. 1) *Uno servil,* por el que el señor usa de sus súbditos para su propio provecho. Fue introducido después del pecado. 2) *Otro, económico o civil,* por el que el señor emplea a sus súbditos para la utilidad y bienestar de los mismos. Este último habría existido también antes de darse el pecado, ya que no habría organización en la sociedad humana si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Este es el sometimiento con el que la mujer, por naturaleza, fue puesta bajo el marido; porque la misma naturaleza dio al hombre más discernimiento. Tampoco la desigualdad de los hombres está excluida por el estado de inocencia, como se dirá más adelante (q.96 a.3).

3. *A la tercera hay que decir:* Si Dios hubiera quitado del mundo todas las cosas que sirvieran al hombre de ocasión de pecado, este mundo quedaría imperfecto. No es justo destruir el bien común para evitar un mal particular; especialmente porque Dios es tan poderoso que puede ordenar cualquier mal al bien.

ARTÍCULO 2

La mujer, ¿debió o no debió ser hecha del hombre?

In Sent. l.2 d.18 a.1.

Objeciones por las que parece que la mujer no debió ser hecha del hombre:

1. El sexo es común al hombre y a los demás animales. Pero, en éstos, las hembras no fueron hechas de los machos. Por lo tanto, tampoco en el hombre debió suceder esto.

2. Más aún. Dos cosas de la misma especie poseen la misma materia. Pero el hombre y la mujer son de la misma especie. Así, pues, como el varón fue hecho a partir del barro, de lo mismo debió ser hecha la mujer, y no del varón.

3. Todavía más. La mujer fue hecha como ayuda del hombre para la generación. Pero la excesiva proximidad inhabilita a las personas. Por eso se prohíbe el matrimonio entre parientes, como consta en Lev 18,6. Por lo tanto, la mujer no debió ser hecha del varón.

En cambio está lo que se dice en Ecl 17,5: *De él,* esto es del varón, *creó una ayuda semejante a sí mismo,* esto es, la mujer.

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que en la primera institución de las cosas, la mujer, a diferencia de los demás animales, fuera formada del hombre. 1) En primer lugar, para dar así mayor dignidad al primer hombre, el cual, siendo imagen de Dios, él mismo fuera el principio de toda su especie, como Dios es principio de todo el universo. Por eso, Pablo en Act 17,26 dice: *De uno hizo Dios todo el género humano.*

2) En segundo lugar, para que el hombre amase más a la mujer y se uniera más inseparablemente a ella al saber que ha sido hecha de él. Por eso se dice en Gén 2,23: *Fue tomada del varón. Así, pues, dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer.* Esto fue particularmente necesario en la especie humana, en la que el varón y la hembra permanecen unidos por toda la vida, algo que no sucede en los demás animales.

3) En tercer lugar, porque, como dice el Filósofo en VIII *Ethic.*[6], el hombre y la mujer se unen no sólo por la necesidad de la generación, como los demás animales, sino para formar un hogar, en el que hay otras operaciones propias del marido y de la mujer, y en el que el varón es la cabeza de la mujer. Por lo tanto, era conveniente que la mujer fuese formada del varón como de su principio.

4) En cuarto lugar, hay una razón sacramental; pues con esto se significa que el principio de la Iglesia es Cristo. Por eso, el Apóstol en Ef 5,32 dice: *Gran misterio es éste. Yo lo entiendo de Cristo y de la Iglesia.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* La materia es aquello de lo que se hace algo. La naturaleza creada tiene un principio determinado. Por estar determinada a un fin concreto, sigue un proceso determinado. Una materia determinada produce algo en una determinada especie. En cambio, la virtud divina, por ser infinita, puede producir objetos específicamente

6. ARISTÓTELES, c.12 n.7 (BK 1162a19): S. Th. lect.12 n.1721.

idénticos de una materia cualquiera. Ejemplo: producir al varón del barro y a la mujer del varón.

3. *A la tercera hay que decir:* Por la generación natural se contrae cierto parentesco que impide el matrimonio. Pero la mujer no fue hecha del varón por generación, sino sólo por virtud divina. Por eso, Eva no es llamada hija de Adán. Por lo tanto, aquel argumento no es válido.

ARTÍCULO 3

La mujer, ¿debió o no debió ser formada a partir de la costilla del hombre?

In Sent. l.2 d.18 q.1 a.1; *In 1 Cor.* c.7 lect.1.

Objeciones por las que parece que la mujer no debió ser hecha a partir de la costilla del hombre:

1. La costilla del varón era mucho más pequeña que el cuerpo de la mujer. Pero de lo pequeño no puede hacerse lo más grande, a no ser añadiendo algo. De haber sido así, diríamos que fue formada de lo añadido más que de la costilla; o por enrarecimiento, porque, como dice Agustín en *Super Gen. ad litt.*[7], no es posible que un cuerpo crezca a no ser enrareciéndose. Pero el cuerpo de la mujer no es menos denso que el del hombre, al menos en la proporción de la costilla al cuerpo de Eva. Por lo tanto, Eva no fue formada a partir de la costilla de Adán.

2. Más aún. En las obras creadas al principio no hubo nada banal. La costilla de Adán era necesaria para la perfección de su cuerpo. Por lo tanto, quitándosela, quedó imperfecto. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. La costilla no puede arrancarse del hombre sin dolor. Pero antes del pecado no hubo dolor. Por lo tanto, no debió arrancarse al varón la costilla para formar la mujer.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,22: *Y de la costilla que Dios tomó a Adán formó la mujer.*

Solución. *Hay que decir:* Fue conveniente que la mujer fuera formada de la costilla del varón. Primero, para dar a entender que entre ambos debe haber una unión social. Pues la mujer no debe *dominar al varón* (1 Tim 2,12); por lo cual no fue formada de la cabeza. Tampoco debe el varón despreciarla como si le estuviera sometida servilmente; por eso no fue formada de los pies. En segundo lugar, por razón sacramental. Pues del costado de Cristo muerto en la cruz brotaron los sacramentos, esto es, la sangre y el agua, por los que la Iglesia fue instituida.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Algunos[8] dicen que el cuerpo de la mujer fue formado por multiplicación de la materia sin adición, de modo semejante a como el Señor multiplicó los cinco panes. Pero es imposible, ya que tal multiplicación o se da por transmutación de la sustancia de la materia o de sus dimensiones. Lo primero no es posible, bien porque la materia en cuanto tal es completamente intransmutable, porque sólo existe en potencia y está únicamente referida al sujeto; bien porque la multitud y la magnitud no son esenciales a la misma materia. Por eso, la multiplicación de la materia no puede entenderse permaneciendo la misma materia sin adición, a no ser que adquiera mayores dimensiones. En esto consiste el enrarecimiento, es decir, en que la materia adquiera dimensiones mayores, como dice el Filósofo en IV *Physic.*[9] Por lo mismo, decir que la materia se multiplica sin evaporización es poner dos cosas contradictorias, es decir, la definición sin lo definido.

Por eso, al no haber enrarecimiento en tales multiplicaciones, es preciso hablar de adición de materia, sea por creación o, más probablemente, por conversión. Por eso, Agustín en *Super Ioan.* dice[10]: *Cristo alimentó con cinco panes a cinco mil hombres del mismo modo que de pocos granos brota una multitud de espigas.* Esto se hace por conversión del alimento. Sin embargo, se dice que alimentó a la multitud con cinco panes o que formó a la mujer de una costilla, porque la adición

7. l.10 c.26: ML 34,428. 8. Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacram.* l.1 p.6.ª c.36: ML 176,284; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.18 c.4 (QR 1,389). 9. ARISTÓTELES, c.9 n.6 (BK 217a25): S. Th. lect.14 n.11. 10. Tr.24, a Jn. 6,2: ML 35,1593.

se hizo sobre una materia preexistente de costilla o de pan [b].

2. *A la segunda hay que decir:* La costilla pertenecía a la perfección de Adán, no en cuanto individuo, sino como principio de la especie; así como el semen pertenece a la perfección del sujeto que engendra, y se echa en una operación natural que va acompañada de placer. Por lo tanto, mucho más con el poder divino pudo formarse de la costilla del varón el cuerpo de la mujer sin dolor.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 4

La mujer, ¿fue o no fue hecha directamente por Dios?

Objeciones por las que parece que la mujer no fue hecha directamente por Dios:

1. Ningún individuo producido de otro específicamente semejante es hecho directamente por Dios. La mujer fue hecha del varón, que es de la misma especie. Por lo tanto, no fue hecha directamente por Dios.

2. Más aún. Agustín en III *De Trin.*[11] dice: Los seres corporales son hechos por Dios por medio de los ángeles. Pero el cuerpo de la mujer ha sido formado a partir de la materia corporal. Por lo tanto, fue hecho por medio de los ángeles y no directamente por Dios.

3. Todavía más. Aquello que preexistió en las criaturas según razones causales, es hecho en virtud de alguna criatura y no directamente por Dios. Pero el cuerpo de la mujer fue hecho en las primeras obras según razones causales, como dice Agustín en IX *Super Gen. ad litt:*[12] Por lo tanto, la mujer no fue hecha directamente por Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en el mismo libro[13]: *Sólo Dios, que sostiene toda la naturaleza, pudo formar o modelar la costilla para que la mujer existiera.*

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.2 ad 2), la generación natural de cada especie procede de una materia determinada. La materia de la que es engendrado naturalmente el hombre, es el semen humano del varón o de la mujer. Por eso, el hombre no puede ser engendrado naturalmente de otra materia. Sólo Dios, Autor de la naturaleza, puede dar el ser a las cosas prescindiendo de ese orden natural. Así, sólo Él pudo formar al varón del barro y a la mujer de una costilla del varón.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Es válida cuando el individuo es engendrado de otro específicamente semejante, por generación natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en IX *Super Gen. ad litt.*[14], no sabemos si los ángeles tuvieron algún ministerio encargado por Dios en la formación de la mujer, sin embargo sabemos que ni formaron del barro el cuerpo del hombre, ni de la costilla del varón el cuerpo de la mujer.

3. *A la tercera hay que decir:* Dice Agustín en el mismo libro[15]: *En la primera creación de las cosas no estaba el que la mujer fuera hecha así; sólo estaba el que pudiera ser hecha así.* De este modo existió el cuerpo de la mujer en las primeras obras según razones causales, no según la potencia activa, sino sólo según la potencia pasiva, en orden a la potencia activa del Creador.

11. C.4: ML 42,873. 12. C.15: ML 34,404. 13. *De Gen. ad litt.* l.9 c.15: ML 34,403. 14. C.15: ML 34,404. 15. *De Gen. ad litt.* l.9 c.18: ML 34,407.

b. Aquí, como en la explicación de la obra de los seis días, hay que tener en cuenta la situación de la exégesis bíblica en aquel tiempo. El texto de Gén 2,22 —«y de la costilla que de Adán tomara, formó Yavé Dios a la mujer»— se interpretaba en sentido literal. Pedro Lombardo debatía esta cuestión en los términos en que aquí se establece, inclinándose, al contrario que Sto. Tomás, por la solución, dada antes por Hugo de S. Víctor, de la rarefacción de la materia. Más ampliamente desarrolló Sto. Tomás este tema en los comentarios a las *Sentencias (2* d.18 q.1 a.1).

CUESTIÓN 93

Sobre el origen del hombre. Fin u objetivo

Ahora hay que tratar lo referente al fin u objetivo del origen del hombre, por cuanto se dice que ha sido hecho *a imagen y semejanza de Dios*[a]. Esta cuestión plantea y exige respuesta a nueve problemas:

1. La imagen de Dios, ¿está o no está en el hombre?—2. La imagen de Dios, ¿está o no está en las criaturas irracionales?—3. La imagen de Dios, ¿está más en el ángel que en el hombre?—4. La imagen de Dios, ¿está o no está en todo hombre?—5. La imagen de Dios, ¿está en el hombre por ir referida a la esencia divina, a las personas divinas o a una sola de ellas?—6. La imagen de Dios, ¿se encuentra en el hombre sólo por lo que respecta a la mente?—7. La imagen de Dios, ¿está en el hombre por razón de las potencias, o de los hábitos o de los actos?—8. ¿Y por ir referida a todos los objetos?—9. Diferencia entre *imagen* y *semejanza.*

ARTÍCULO 1

La imagen de Dios, ¿está o no está en el hombre?

Supra q.35 a.2 ad 3; q.45 a.7; *In Sent.* l.2 d.16 exp. text.; *In 1 Cor.* c.11 lect.2; *Cont. Gentes* 4,26.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está en el hombre:

1. Se dice en Isaías 40,18: *¿A quién compararéis a vuestro Dios? ¿Qué imagen haréis que se le asemeje?*

2. Más aún. El ser imagen de Dios es propio del Primogénito, de quien dice el Apóstol en Col 1,15. *El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda criatura.* Por lo tanto, en el hombre no se da la imagen de Dios.

3. Todavía más. Dice Hilario en el libro *De Synod.*[1]: *La imagen es específicamente idéntica con aquello de lo que es imagen,* y añade[2]: *La imagen es una semejanza indistinta y unida que iguala una cosa a otra.* Pero Dios y el hombre no son específicamente idénticos, ni puede haber igualdad entre ambos. Por lo tanto no puede darse en el hombre la imagen de Dios.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,26: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.*

Solución. *Hay que decir:* Dice Agustín

1. ML 10,490. 2. Ib.

---

a. Que el ser a imagen de Dios sea el fin o término de la creación del hombre, indica el lugar privilegiado que Sto. Tomás concede a este tema tanto en este tratado de la creación del hombre como en la arquitectura total de la *Suma Teológica.* Pues para ser imagen de Dios fue creado el hombre y por eso recibió tal naturaleza que le hiciese semejante a Él, cumpliéndose la adecuación entre el fin y la forma que Aristóteles propugna en la interrelación de las causas: cual es el fin asignado tal es la forma o naturaleza que recibe el ser producido. Por otro lado, el proceso de procedencia y retorno, desde Dios y hacia Dios, queda determinado por el dinamismo propio de la imagen, que consiste en asemejarse lo más posible a su modelo. Aunque sin los desarrollos explícitos que caracterizan a la patrística griega, la teología de Sto. Tomás sobre la imagen de Dios se relaciona, en el sentido paulino, con la procesión del Hijo en la Trinidad y la asimilación al Padre mediante Cristo, Palabra encarnada. Tampoco se halla ausente en el Doctor Angélico, en la perspectiva de la teología de la imagen, un *itinerario* espiritual de la mente hacia Dios, iniciado en el s. XII por S. Bernardo, Guillermo de Thierry y Hugo de S. Víctor, y ampliamente desarrollado en el s. XIII por S. Buenaventura. No obstante, el pensamiento de Sto. Tomás se encuentra bastante alejado, aquí y en los demás procesos teológicos, del simbolismo de los Padres griegos y del ejemplarismo de S. Buenaventura. Por eso su teología no se desarrolla de modo tan determinante o exclusivo alrededor de la doctrina de la imagen. Aunque alude en diversas ocasiones a los Padres griegos, su fuente primordial son los tratados *De Trinitate* de S. Agustín (donde se encuentran la casi totalidad de los temas aquí tratados), aceptando o acomodando al propio sentir —siempre con su peculiar exégesis de los textos agustinianos— las soluciones que presenta el Obispo de Hipona.

en el libro *Octoginta trium quaest.*[3]: *Donde hay imagen se da al punto semejanza, pero donde hay semejanza, no hay inmediatamente imagen.* Es decir, la semejanza es algo esencial a la imagen, y ésta añade algo al concepto de semejanza, esto es, el ser sacada de otro, pues se llama *imagen* por hacerse imitando a otro. Ejemplo: un huevo, por más que sea semejante e igual a otro huevo, no es imagen del mismo, puesto que no procede de él. La igualdad, en cambio, no es esencial a la imagen, porque dice Agustín: *Donde hay imagen, no hay inmediatamente igualdad,* como se ve en la imagen de un objeto en un espejo. Sin embargo, es esencial a la imagen perfecta, a la que nada falta de lo que tiene el modelo del que está tomada.

Pero es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de Él como ejemplar, y que no es semejanza de igualdad, pues el ejemplar es infinitamente superior a lo imitado. Así se dice que en el hombre hay imagen de Dios, pero no perfecta, sino imperfecta. Esto es lo que da a entender la Escritura cuando dice que el hombre está hecho *a imagen de Dios,* porque la preposición *a* indica acercamiento, que sólo es posible entre cosas distantes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El profeta habla de las imágenes corporales fabricadas por el hombre. Por eso dice claramente: *¿Qué imagen haréis que se le asemeje?* Pero la imagen espiritual de Dios la puso Él mismo en el hombre.

2. *A la segunda hay que decir: El Primogénito de toda criatura* es la imagen perfecta de Dios, que cumple exactamente las condiciones esenciales a la imagen.

Por eso se dice de Él que es *Imagen* no *a imagen.* El hombre, en cambio, es imagen por semejanza, y por la imperfección de esta semejanza se dice *a imagen.* Y porque la semejanza perfecta de Dios sólo puede darse en la identidad de naturaleza, su imagen se da en el Hijo, como la imagen del rey en su hijo connatural a él; pero en el hombre, como en una naturaleza ajena, como la imagen del rey en una moneda, siguiendo lo que dice Agustín en el libro *De decem chordis*[4].

3. *A la tercera hay que decir:* Siendo la unidad el ser no dividido, es lo mismo decir *especie no diferente* que *especie una. Uno* se dice de algo no sólo numérica, específica o genéricamente, sino también por cierta analogía o proporción. Tal es la unidad o coincidencia entre la criatura y Dios. La expresión: *De una cosa a otra que se le iguala,* indica imagen perfecta.

ARTÍCULO 2

La imagen de Dios, ¿se encuentra o no se encuentra en las criaturas irracionales?

Supra q.45 a.7; *In Sent.* l.1 d.3 q.3; l.2 d.16 a.2; l.3 d.2 q.1 a.1 q.ª1; d.10 q.2 a.2 q.ª2; *De Verit.* q.10 a.1 ad 5; *Cont. Gentes* 4,26; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios se encuentra en las criaturas irracionales:

1. Dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[5]: *Las cosas causadas poseen imágenes afines de sus causas.* Por lo tanto, al ser Dios causa no sólo de las criaturas racionales, sino también de las irracionales, su imagen ha de estar también en éstas.

2. Más aún. Cuanto más clara es la semejanza en una cosa, tanto más se acerca al concepto de imagen. Ahora bien, dice Dionisio en el libro *De Div. Nom.*[6], que el rayo del sol es la semejanza más perfecta de la bondad divina. Por lo tanto, es a imagen de Dios.

3. Todavía más. Cuanto más perfecta es una cosa en bondad, tanto más se asemeja a Dios. Pero el universo entero es más perfecto en bondad que el hombre, puesto que, aunque cada cosa por separado sea buena, el conjunto de todas ellas es llamado en Gén 1,31: *muy bueno.* Por lo tanto, no sólo el hombre, sino todo el universo es a imagen de Dios.

4. Por último. Dice Boecio en el libro *De Consol.*[7]: *Dios lleva al mundo en su mente y lo forma en imagen semejante.* Por lo tanto, todo el mundo es a imagen de Dios, y no sólo la criatura racional.

En cambio está lo que dice Agustín en VI *De Super. Gen. ad litt.*[8]: *En el hom-*

3. Q.74: ML 40,85. 4. *Serm. ad Popul.* 9 c.8: ML 38,82. 5. C.2 § 8: MG 3,645; S. Th. lect.4. 6. § 4: MG 3,697: S. Th. lect.3. 7. L.3 metr.9: ML 63,759. 8. C.12: ML 34,348.

bre sobresale el que Dios lo hace a su imagen, al darle una mente intelectual, por la que es superior a los animales. Por lo tanto, las cosas que no tienen entendimiento no son a imagen de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Para constituir imagen no basta cualquier semejanza, aunque esté tomada de otro. Pues, si sólo es semejanza en el género o en algún accidente común, no por ello se dice que una cosa es a imagen de otra. Ejemplo: no puede decirse que los gusanos que nacen del hombre sean imagen suya por la semejanza genérica, ni puede decirse que si una cosa se hace blanca por asemejarse a otra, sea por ello a su imagen, puesto que la blancura es un accidente común a muchas especies. Para constituir imagen es necesaria la semejanza de especie, como se da la imagen del rey en su hijo, o, al menos, de un accidente propio de la especie, sobre todo la figura, como se da, por ejemplo, cuando decimos que está la imagen del hombre en la moneda. Por eso Hilario dice[9]: *La imagen es una especie no diferente.*

Es evidente que la semejanza específica se toma de la última diferencia. A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar, y de un modo muy común, en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven; finalmente, en cuanto que saben o entienden. Estas, en expresión de Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10], *están tan cerca de Dios por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más próxima.* Es evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo imperfecto es una participación de lo perfecto. Por ello, incluso las cosas que no cumplen las condiciones de imagen participan algo del concepto de imagen en cuanto que poseen, en sí mismas, algunas semejanza de Dios. Por eso dice Dionisio que las cosas causadas poseen *imágenes contingentes* de sus causas, es decir, en cuanto acontece tenerlas, y no de un modo absoluto.

2. *A la segunda hay que decir:* Dionisio asemeja el rayo solar a la bondad divina en cuanto a la causalidad, no en cuanto a la excelencia de naturaleza que se requiere para constituir imagen.

3. *A la tercera hay que decir:* El universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual de un modo extensivo y difusivo. Pero en el aspecto intensivo y colectivo, la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del sumo bien. O puede decirse que la parte no se contrapone al todo, sino a otra parte. De ahí que, al decir que sólo la naturaleza intelectual es a imagen de Dios, no se excluye que el universo, en cuanto a alguna parte del mismo, sea a imagen de Dios, sino que se excluyen únicamente las demás partes del universo.

4. *A la cuarta hay que decir:* Boecio toma la imagen por la semejanza según la cual el objeto producido por el artífice imita la especie del arte que hay en su mente. En este sentido, toda criatura es imagen de la razón ejemplar que existe en la mente divina. Pero aquí no hablamos de la imagen en ese sentido, sino de la semejanza de naturaleza, es decir, en cuanto que al primer ser se asemejan todas las cosas por el hecho de ser seres; a la primera vida, por ser vivientes; a la suma sabiduría, por ser pensantes.

ARTÍCULO 3

La imagen de Dios, ¿está o no está más en el ángel que en el hombre?

In Sent. l.1 d.3 q.3 u. ad 4; l.2 d.16 a.3; l.3 d.2 q.1 q.ª2 ad 1; *In Psalm.* 8.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está más en el ángel que en el hombre:

1. Dice Agustín en el *De Imagine*[11] que Dios a ninguna criatura concedió el ser a imagen suya sino al hombre. Por lo tanto, no es cierto que el ángel sea más a imagen de Dios que el hombre.

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[12]: *El hombre es a imagen de Dios de tal manera que fue formado por Él sin haber mediado ninguna criatura. Por ello no hay ninguna cosa más unida a Él.* Pero se dice de una criatura que es a imagen de Dios porque está unida a Él.

9. *De Synod.* ML 10,490. 10. Q.51: ML 40,32. 11. *Serm. ad Popul.* 43 c.2: ML 38,255. 12. Q.51: ML 40,33.

Por lo tanto, el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

3. Todavía más. La criatura es a imagen de Dios en cuanto que posee una naturaleza intelectual. Pero la naturaleza intelectual no aumenta ni disminuye, puesto que pertenece al género de sustancia y no al de accidente. Por lo tanto, el ángel no es más a imagen de Dios que el hombre.

En cambio está lo que dice Gregorio[13]: *El ángel es llamado sello de la semejanza, porque en él está más expresa la semejanza de la imagen divina.*

Solución. *Hay que decir:* Podemos hablar de imagen de Dios en un doble sentido. 1) *Primero,* en cuanto a aquello en lo que se considera ante todo la razón de imagen: la naturaleza intelectual. Considerada así, la imagen de Dios se da más en el ángel que en el hombre, porque en el primero es más perfecta la naturaleza intelectual, como se dijo (q.58 a.3; q.75 a.7 ad 3; q.79 a.8). 2) *Segundo,* puede considerarse la imagen de Dios en el hombre en su elemento secundario, es decir, en cuanto que en el hombre se da cierta imitación de Dios, ya que hombre procede de hombre, como Dios de Dios; y en cuanto que el alma humana está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes, como Dios respecto del mundo. En cuanto a esto y a otros aspectos semejantes, se encuentra la imagen de Dios más plenamente en el hombre que en el ángel. Pero esto no cuenta para la razón de imagen divina en el hombre, a no ser que se presuponga la primera imitación por la naturaleza intelectual; pues, de no ser así, también las bestias serían a imagen de Dios. Por tanto, como en lo referente a la naturaleza intelectual el ángel es más a imagen de Dios que el hombre, hay que admitir absolutamente que el ángel es más plenamente imagen divina; y el hombre lo es más en algún aspecto.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín excluye de la idea de imagen de Dios las criaturas inferiores, que carecen de entendimiento, no a los ángeles.

2. *A la segunda hay que decir:* Así como se dice que el fuego es el cuerpo más sutil por su especie, y hay fuegos más sutiles que otros, así también nada hay más unido a Dios que la mente humana en el género de naturaleza intelectual; pues, como el mismo Agustín había dicho antes, *los seres inteligentes le están tan próximos por la semejanza, que entre las criaturas no hay ninguna más cercana.* No se excluye, por lo tanto, que el ángel sea más a imagen de Dios.

3. *A la tercera hay que decir:* Con la expresión *la sustancia no admite el más y el menos*[14] no se pretende indicar que una especie de sustancia no sea más perfecta que otra, sino que un mismo individuo no participa su especie unas veces más que otras. Ni siquiera por distintos individuos se participa la especie de la sustancia más y menos.

ARTÍCULO 4

La imagen de Dios, ¿se encuentra o no se encuentra en cualquier hombre?

In Sent. l.1 d.3 p.2.ª exp. text.; *De Pot.* q.9 a.9.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no se encuentra en cualquier hombre:

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 11,7: *El hombre es imagen de Dios, y la mujer es imagen del varón.* Por lo tanto, como la mujer es un individuo de la especie humana, no es propio de todo individuo el ser imagen de Dios.

2. Más aún. Dice el Apóstol en Rom 8,29: *A los que antes conoció, a ésos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo.* Pero no todos los hombres están predestinados. Por lo tanto, no todos los hombres poseen la conformidad de la imagen.

3. Todavía más. La semejanza es esencial a la imagen, como dijimos (a.1). Pero por el pecado se hace al hombre desemejante de Dios. Por lo tanto, pierde su imagen.

En cambio está lo que se dice en Sal 38,7: *El hombre pasa como una imagen.*

13. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250.

14. Cf. ARISTÓTELES, *Categ.* c.5 n.20 (BK 3b33); cf. BOECIO, *In Categ. Aristot.* l.1 c. *De Subst.,* § Videtur autem: ML 64,197.

Solución. *Hay que decir:* Como quiera que se dice que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. 1) *Primero,* en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres. 2) *Segundo,* en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. 3) *Tercero,* en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria. Por eso, comentando la expresión del Sal. 4,7: *Sellada sobre nosotros está la luz de tu rostro, ¡oh Señor!,* distingue la *Glosa* una triple imagen: *de creación, de recreación y de semejanza.* La primera se da en todos los hombres; la segunda, sólo en los justos; la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.

Respuesta a las objeciones; 1. *A la primera hay que decir:* Tanto en el hombre como en la mujer se encuentra la imagen de Dios en lo esencial, esto es, en cuanto a la naturaleza intelectual. Por eso en Gén 1,27, después de decir del hombre que *Dios lo creó a su imagen,* añade: *Los creó macho y hembra.* Y dice en plural *Los,* según Agustín, para evitar el que se entienda que ambos sexos se daban en un solo individuo. Sin embargo, en cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer. El hombre es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura. Por eso el Apóstol, después de haber dicho que *el varón es imagen y gloria de Dios,* muestra por qué lo dijo, añadiendo (v.8-9): *Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, y no fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón.*

2.3. *A la segunda y tercera hay que decir:* Aquellas objeciones parten de la noción de imagen tal como se da por la conformidad de la gracia y de la gloria.

ARTÍCULO 5

La imagen de Dios, ¿está en el hombre referida a la trinidad de personas?

Infra q.93 a.6; *De Verit.* q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está en el hombre referida a la trinidad de personas:

1. Dice Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[15]: *Una esencialmente es la divinidad de la Santa Trinidad y la imagen a la cual fue hecho el hombre.* Hilario, por su parte, dice en V *De Trin.*[16]: *El hombre es hecho a la imagen común de la Trinidad.* Por lo tanto, en el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a su esencia, no en cuanto a la trinidad de personas.

2. Más aún. En el libro *De Eccles. Dogmat.*[17], se dice que la imagen de Dios en el hombre es considerada según la eternidad. El Damasceno añade[18]: *Que el hombre sea a imagen de Dios, significa que es intelectual, libre y dueño de sí.* Gregorio Niseno escribe[19]: Cuando la Sagrada Escritura dice que el hombre fue hecho a imagen de Dios, *es lo mismo que si dijera que la naturaleza humana fue hecha partícipe de todo bien, ya que la divinidad es la plenitud del bien.* Todo esto no es propio de la distinción de las personas, sino de la unidad de esencia. Por lo tanto, la imagen de Dios que existe en el hombre no dice referencia a la trinidad de personas, sino a la unidad de esencia.

3. Todavía más. La imagen lleva al conocimiento de aquello que representa. Por lo mismo, si en el hombre se da la imagen de Dios según la trinidad de personas, puesto que el hombre puede conocerse a sí mismo naturalmente, se seguiría de aquí que podría conocer naturalmente la Trinidad. Como quedó demostrado (q.32 a.1), esto es falso.

4. Por último. *Imagen* no se atribuye a cualquiera de la tres personas, sino sólo al Hijo, pues, según Agustín en VI *De Trin.*[20]: *Sólo el Hijo es imagen del Pa-*

15. Cf. FULGENCIO, c.1: ML 65,674. 16. ML 10,134. 17. GENADIO, c.88: ML 58,1000. 18. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,920. 19. *De Hom. Opif.* c.16: MG 44,184. 20. C.2: ML 42,925.

dre. Así, pues, si en el hombre se considerase la imagen de Dios referida a la Persona, no se daría en él la imagen de toda la Trinidad, sino sólo del Hijo.

En cambio está el que Hilario en IV *De Trin.*[21] deduce la pluralidad de las personas divinas del hecho de que el hombre se dice hecho a imagen de Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.40 a.2), la distinción entre las personas divinas no se da sino por razón del origen, o mejor, por razón de las relaciones de origen. Ahora bien, no es uno mismo el modo de origen en todas las cosas, sino que cada uno tiene el modo de origen que es propio de su naturaleza: lo inanimado es producido de modo distinto que lo animado; y las plantas de modo distinto que los animales. Es evidente que la distinción de las personas divinas se realiza en conformidad con la naturaleza divina. De ahí que el ser a imagen de Dios por la imitación de la naturaleza divina no excluye el serlo según la representación de las tres personas; antes bien, lo uno se sigue de lo otro. Así, pues, hay que decir: En el hombre se da la imagen de Dios en cuanto a la naturaleza divina y en cuanto a la trinidad de personas, pues en el mismo Dios hay una naturaleza en tres personas.

Respuesta a las objeciones: 1. y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento sería válido si la imagen que el hombre tiene de Dios lo representara perfectamente. Dice Agustín en XV *De Trin.*[22]: *Es máxima la diferencia existente entre esta trinidad que hay en nosotros y la Trinidad divina.* Por eso, como dice él mismo[23], *la trinidad que hay en nosotros la vemos más que la creemos, mientras que creemos más que vemos que Dios sea Trinidad.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos sostuvieron que en el hombre sólo se da la imagen del Hijo. Pero Agustín en XII *De Trin.*[24] demuestra la falsedad de esto. *Primero,* porque, dado que el Hijo es semejante al Padre en igualdad de esencia, de haber sido hecho el hombre a imagen del Hijo, lo habría sido a imagen del Padre. *Segundo,* porque si el hombre hubiera sido hecho solamente a imagen del Hijo, no hubiera dicho el Padre: *Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra,* sino a imagen y semejanza tuya.

Por lo tanto, Gén 1,27: *Lo hizo a imagen de Dios* no debe entenderse como si hubiera hecho al hombre sólo a imagen del Hijo, que es Dios, como algunos pretendieron, sino que significa que Dios Trinidad hizo el hombre a imagen suya, es decir, de toda la Trinidad.

Y la expresión *Dios hizo el hombre a su imagen* puede entenderse de dos modos. *Primero,* en cuanto que la preposición *a* designara el término de la producción: *hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen. Segundo,* en cuanto que la preposición *a* designara la causa ejemplar, como cuando decimos: *Este libro ha sido hecho conforme con aquél.* Así, la imagen de Dios es la misma esencia divina, que se llama *Imagen* de un modo abusivo, en cuanto que la imagen se toma como ejemplar. O, como dicen algunos[25], la esencia divina es llamada *imagen* en cuanto que, según ella, una persona imita a la otra.

ARTÍCULO 6

La imagen de Dios, ¿está en el hombre sólo en lo que respecta a la mente?

Supra q.3 a.1 ad 2; q.45 a.7; *In Sent.* l.1 d.3 a.3; *Cont. Gentes* 4,26.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no está en el hombre sólo en lo que respecta a la mente[b]:

21. ML 10,111. 22. C.20: ML 42,1088. 23. *De Trin.* l.15 c.6: ML 42,1064. 24. C.6: ML 42,1001. 25. Cf. *In Sent.* l.1 d.2 exp. text.; HILARIO, *De Trin.* l.4: ML 10,111; PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.2 c.4 (QR 1,24).

b. Tertuliano, Prudencio, y especialmente S. Ireneo, afirmaban que Adán fue creado, en la perspectiva futura de la Palabra hecha carne, según el modelo del cuerpo de Cristo glorificado; por eso para ellos es en su cuerpo dotado de espíritu donde sobre todo se halla la imagen de Dios. Pero, en general, los Padres, sobre todo quienes intentaban cristianizar la gnosis pagana y el neoplatonismo, excluían al cuerpo de esta imagen. El cuerpo es sólo vestigio de Dios, aunque superior al de las otras creaturas materiales por cuanto en él se transparenta el resplan-

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 11,7: *El varón es imagen de Dios.* Pero el varón no es sólo mente. Por lo tanto, la imagen de Dios no se considera sólo en cuanto a la mente.

2. Más aún. Se dice en Gén. 1,27: *Creó Dios al hombre a su imagen; los creó macho y hembra.* Como la distinción entre macho y hembra se da según el cuerpo, la imagen de Dios en el hombre es según el cuerpo y no sólo según la mente.

3. Todavía más. La imagen se considera sobre todo por la figura. Pero ésta es algo propio del cuerpo. Por lo mismo, la imagen de Dios en el hombre es también según el cuerpo y no sólo según la mente.

4. Por último. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[26]: *Hay en nosotros una triple visión: corporal, espiritual o imaginativa e intelectual.* Por lo tanto, si por la visión intelectual, perteneciente a la mente, hay en nosotros una trinidad por la que somos imagen de Dios, con igual motivo la habrá en las otras visiones.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 4,23-24: *Renovaos en el espíritu de vuestra mente y vestíos del hombre nuevo.* Esto da a entender que nuestra renovación, que se hace por el vestido del hombre nuevo, es algo que pertenece a la mente. Pero en Col 3,10 dice: *Vestíos del hombre nuevo, que sin cesar se renueva para lograr el perfecto conocimiento, según la imagen de su Creador.* Atribuye a la imagen de Dios la renovación por el vestido del hombre nuevo. Por lo tanto, el ser a imagen de Dios pertenece sólo a la mente.

Solución. *Hay que decir:* Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen, como dijimos (a.2), y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que tampoco en la criatura racional se encuentra la imagen de Dios a no ser según la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por tales partes.

El porqué de esto resulta evidente considerando cómo representa el vestigio y la imagen. Esta representa en semejanza específica, como dijimos (a.2), mientras que el vestigio representa como efecto que imita su causa sin llegar a la semejanza específica. Ejemplo: las huellas que dejan los animales en sus movimientos se llaman vestigios; la ceniza es vestigio del fuego; la desolación de la tierra es vestigio de un ejército enemigo.

Por lo tanto, puede verse la diferencia entre las criaturas racionales y las irracionales en dos aspectos: en cuanto a la representación en las criaturas de una semejanza de la naturaleza divina, y en cuanto a la representación de la Trinidad increada. En cuanto a la semejanza de la naturaleza divina, la criatura racional parece llegar a constituir una representación específica, en cuanto que imita a Dios, no sólo como ser viviente, sino como inteligente, como dijimos (a.2). Las otras criaturas, en cambio, no entienden, pero aparece en ellas un vestigio del entendimiento que las produce, si consideramos su armónica disposición. Asimismo, como la Trinidad increada se distingue por la procesión de la Palabra de quien lo dice, y la del Amor de entrambos, como dijimos (q.28 a.3), en la criatura racional, en la que se da la procesión de una palabra según el entendimiento y un proceso de amor de la voluntad, puede decirse que se da una imagen de la Trinidad increada según cierta representación específica. En las demás criaturas no se da el principio de la palabra ni la palabra, ni el amor; pero sí se da en ellas cierto vestigio que pone al descubierto su existencia en la causa productora. Pues al tener la criatura una sustancia modificada y finita pone al descubierto que procede de un principio; su especie pone al descubierto la palabra del que la produce, como la forma de la casa pone al descubierto la concepción del arquitecto, y el orden pone al descubierto el amor del principio productor, por el que el efecto se ordena al bien, así como el uso del edificio pone al descubierto la voluntad del arquitecto.

26. C.7.24: ML 34,459.474.

---

dor del alma, siendo un signo de esto último y de su origen divino la postura erguida y la mirada dirigida hacia lo alto. Con ellos, y de modo expreso, también S. Agustín.

Así, pues, en el hombre se encuentra la semejanza de Dios como imagen en cuanto a la mente y como vestigio en sus otras partes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre es imagen de Dios, no en cuanto que él mismo sea esencialmente imagen, sino en cuanto que en él está la imagen de Dios impresa en su mente; así como se dice que el denario es la imagen del César por llevar su imagen. Por lo tanto, no debe tomarse la imagen de Dios en cuanto a todas las partes del hombre.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en XII *De Trin.*[21] algunos sostuvieron que la imagen de Dios se daba en el hombre, no en un individuo, sino en muchos, diciendo: *El varón representa al Padre; lo que de él procede por generación, al Hijo; y el Espíritu Santo, que es la tercera persona, está representado por la mujer, la cual procede del varón sin ser su hijo o su hija.* Pero parece ya a primera vista absurdo. Primero, porque entonces el Espíritu Santo sería principio del Hijo, como la mujer es principio de la prole que nace del hombre. Segundo, porque cada hombre no sería imagen más que de una persona. Tercero, porque, según esto, la Escritura no hubiese hablado de la imagen de Dios en el hombre sino después de engendrada la prole.

Así, hay que decir: La Escritura, después de decir *Lo creó a imagen de Dios,* añadió: *Los creó macho y hembra,* no para que se tome la imagen de Dios de la distinción de sexos, sino porque esta imagen divina es común a ambos sexos, puesto que se da por la mente, en la que no hay distinción de sexos. Por eso el Apóstol en Col 3,10, después de decir *según la imagen de su Creador,* añade: *Para el que no hay macho ni hembra.*

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la imagen de Dios en el hombre no se tome por la figura corpórea, debemos decir como Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[28]: *El cuerpo humano, por ser el único entre los animales terrestres que no está encorvado sobre su vientre, sino que está dispuesto para contemplar mejor el cielo, puede con razón parecer hecho más a semejanza de Dios que los cuerpos de los demás animales.* Esto no indica que en el cuerpo humano resida la imagen de Dios, sino que la misma figura del hombre es una huella que representa la imagen de Dios en el alma.

4. *A la cuarta hay que decir:* Tanto en la visión corporal como en la imaginativa se encuentra una cierta trinidad, como dice Agustín en el libro *De Trin.*[29] En la visión corporal se da primeramente la especie del cuerpo externo; después, la visión, que se realiza por medio de la impresión de una semejanza en dicha especie en la vista; por último, la intención de la voluntad, que aplica la vista a la visión y la hace fijarse en el objeto visto. Igualmente, en la visión imaginativa se encuentra: primero la imagen guardada en la memoria; luego, la visión imaginaria, que proviene del hecho de que el vértice del alma, la imaginación, es informada conforme a dicha especie; por último, la acción de la voluntad que une ambas. Pero ninguna de estas dos trinidades constituye una imagen divina, ya que la especie del cuerpo está fuera de la naturaleza del alma, y la especie de la memoria, aunque no está fuera del alma, sobreviene a la misma, y, así, falta en ambos casos la representación de connaturalidad y coeternidad de las divinas personas. La visión corporal, por su parte, no procede sólo de la especie del cuerpo externo, sino también del sentido del sujeto. Del mismo modo, la visión imaginativa no sólo procede de la especie conservada en la memoria, sino también de la imaginación. Por todo lo cual no representan bien la procesión del Hijo de sólo el Padre. En cambio, la intención de la voluntad, que une a estos dos elementos, no procede de ellos ni en la visión corpórea ni en la espiritual. Por todo lo cual no representa bien al Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo.

ARTÍCULO 7

La imagen de Dios, ¿está o no está en el alma por razón de los actos?

De Verit. q.10 a.3.

Objeciones por las que parece que la imagen de Dios no se encuentra en el alma en lo que respecta a los actos:

27. C.5: ML 42,1000. 28. Q.51: ML 40,33. 29. L.11 c.2: ML 42,985.

1. Dice Agustín en el libro *De Civ. Dei*[30]*:* El hombre fue hecho a imagen de Dios *según lo que somos, y conocemos que somos, y amamos este ser y conocimiento.* Pero ser no significa acto. Por lo tanto, la imagen de Dios no se da en el alma según sus actos.

2. Más aún. Dice Agustín en IX *De Trin.*[31] que la imagen de Dios en el alma se da según tres elementos: *La mente, el conocimiento y el amor.* Pero la mente no significa el acto, sino más bien la potencia, o también la esencia del alma intelectiva. Por lo tanto, la imagen de Dios no se da según los actos.

3. Todavía más. Agustín en el libro *De Trin.*[32] pone la imagen de la Trinidad en el alma según *la memoria, la inteligencia y la voluntad,* que son *potencias naturales del alma,* como dice el Maestro en 1 *Sent.* d.3[33]. Por lo tanto, la imagen se da según las potencias y no según los actos.

4. Por último. La imagen de la Trinidad siempre permanece en el alma. Pero no así los actos. Esto pone al descubierto que la imagen de Dios en el alma no se da en cuanto a sus actos.

En cambio, Agustín, en XI *De Trin.*[34], asigna una Trinidad en las potencias inferiores del alma según la visión actual sensible e imaginativa. Por lo tanto, la trinidad que está en la mente, por la cual el hombre es a imagen de Dios, debe ser considerada según la visión actual.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.2), es esencial a la imagen alguna representación de la especie. Por eso, si la imagen de la Trinidad ha de ser recibida en el alma, debe tomarse principalmente por aquello que mejor represente, en lo posible, la especie propia de las divinas personas. Estas se distinguen por la procesión de la Palabra de quien lo pronuncia y la del Amor que los une a ambos. Ahora bien, en nuestra mente no puede darse una palabra *sin el pensamiento en acto,* como dice Agustín en XIV *De Trin.*[35] Por lo mismo, de un modo principal se toma la imagen de la Trinidad en cuanto a los actos, es decir, en cuanto que por el conocimiento adquirido, pensando interiormente, formamos la palabra, y de ésta pasamos al amor. Pero, porque los principios de los actos son los hábitos y las potencias, y cada cosa está, virtualmente, en su principio, de un modo secundario y consecuente, la imagen de la Trinidad puede ser considerada en el alma según las potencias y, sobre todo, según los hábitos, en los que los actos están virtualmente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestro ser pertenece a la imagen de Dios, lo cual nos eleva sobre los demás animales. Este ser nos compete por nuestra mente. Por eso, esta Trinidad es idéntica a la que pone Agustín en IX *De Trin.*[36], que consiste en *la mente, el conocimiento y el amor.*

2. *A la segunda hay que decir:* Agustín encuentra esta trinidad, en primer lugar, en la mente. Pero como ésta, aunque se conozca a sí toda en cierto modo, también se ignora en cierto modo; es decir, en cuanto distinta de los demás, y, por lo mismo, se busca, como deduce Agustín en X *De Trin.*[37] Y como si lo conocido no se adecuara de un modo total a la mente, distingue en el alma tres cosas propias de la mente: *la memoria, la inteligencia y la voluntad,* cuya existencia todos conocen. En estas tres coloca la imagen de la Trinidad preferentemente, como si la primera designación fuera algo imperfecta.

3. *A la tercera hay que decir:* Como argumenta Agustín en XIV *De Trin.*[38], decimos que entendemos y queremos o amamos algo cuando pensamos y cuando no pensamos en ello. Pero, cuando no pensamos en ello, está sólo la memoria, que no es, según él, más que la retención habitual del conocimiento y del amor. He aquí sus palabras[39]: *Pero como la palabra sin el pensamiento no puede existir (puesto que pensamos cuanto decimos, aunque se trate de la palabra interior, que no pertenece a ningún idioma), se reconoce esta imagen principalmente en estas tres facultades: memoria, inteligencia y voluntad. Llamo inteligencia a la facultad que nos hace entender cuando pensamos. Entiendo por voluntad, dilección o*

30. C.26: ML 41,339. 31. C.12: ML 42,972. 32. C.12: ML 42,984. 33. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.1 d.3 c.2 (QR 1,35). 34. C.2: ML 42,985. 35. C.7: ML 42,1043. 36. C.12: ML 42,972. 37. C.4.8: ML 42,976.979. 38. C.7: ML 42,1042. 39. *De Trin.* l.14 c.7: ML 42,1043.

amor, la facultad que une a este padre y a esta prole. De donde se deduce claramente que pone la imagen de la Trinidad más bien en la inteligencia y voluntad en acto que en su habitual retención en la memoria; aunque también en cuanto a esto se dé, en alguna manera, como dice allí mismo. De ahí que la *memoria, la inteligencia y la voluntad* no son tres *potencias,* como se dice en *Sent.*[40]

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice Agustín en XIV *De Trin.*[41]: *La mente siempre se acuerda, se conoce y ama a sí misma.* Esto significaría, para algunos, que en el alma se da el conocimiento y amor de sí. Pero esta interpretación queda excluida por lo que él mismo añade[42]: *No siempre se contempla a sí misma distinta de las cosas que no son lo mismo que ella.* Por lo dicho, se ve que el alma siempre se conoce y se ama, no actual, sino habitualmente, aunque pudiera decirse que, percibiendo su acto, se conoce a sí misma cuando conoce otra cosa. Pero, como no siempre conoce actualmente, como puede comprobarse en el que duerme, debe decirse que los actos, aunque no siempre permanecen en sí mismos, permanecen en sus principios, esto es, en sus potencias y hábitos. Por eso escribe Agustín en XIV *De Trin.*[43]: *Si el alma racional fue hecha a imagen de Dios, en cuanto que puede hacer uso de la razón y del entendimiento para conocer y percibir a Dios, fue imagen suya desde que empezó a existir.*

ARTÍCULO 8

La imagen de la divina Trinidad, ¿está o no está en el alma sólo en relación con su objeto, que es Dios?

In Sent. l.1 d.3 q.4 a.4; *De Verit.* q.10 a.7.

Objeciones por las que parece que la imagen de la divina Trinidad no está en el alma sólo en relación con su objeto, que es Dios:

1. La imagen de la divina Trinidad se encuentra en el alma, como dijimos (a.6.7), en cuanto que en nosotros la palabra procede del sujeto que la pronuncia; y el amor, de ambos. Pero esto se da en nosotros en relación con cualquier objeto. Por lo tanto, en relación con cualquier objeto se da en nosotros la imagen de la divina Trinidad.

2. Más aún. Dice Agustín en XII *De Trin.*[44]: *Cuando buscamos en el alma la Trinidad, en toda ella la buscamos, sin separar la actividad racional sobre lo temporal de la contemplación de lo eterno.* Por lo tanto, incluso respecto de los objetos temporales se encuentra en el alma la imagen de la Trinidad.

3. Todavía más. El que conozcamos y amemos a Dios es un don de la gracia. Por lo tanto, si se considera la imagen de la Trinidad en el alma por la memoria, inteligencia y voluntad o amor de Dios, no habrá en el hombre la imagen de Dios según la naturaleza, sino según la gracia, y, así, no será común a todos.

4. Por último. Los santos del cielo se conforman en grado sumo con la imagen de Dios por la visión de la gloria. Por eso se dice en 2 Cor 3,8: *Nos transformamos en la misma imagen, de gloria en gloria.* Pero por la visión de la gloria se conoce lo temporal. Por lo tanto, también respecto de esto se da en nosotros la imagen de Dios.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Trin.*[45]: *La imagen de Dios no está en la mente por el hecho de que se recuerda, se conoce y ama a sí misma, sino porque puede recordar, conocer y amar a Dios, su Autor.* Mucho menos, por lo tanto, se considera la imagen de Dios en la mente por relación a los otros objetos.

Solución. *Hay que decir:* Como acabamos de decir (a.6.7), la imagen implica una semejanza que de algún modo constituye una representación de la especie. Por eso, la imagen de la Trinidad en el alma ha de ser considerada por algo que representa a las personas divinas específicamente, en la medida que es posible a las criaturas. Dijimos (a.6.7) también que las personas divinas se distinguen por la procesión de la Palabra respecto del Padre, que la pronuncia, y la procesión del Amor respecto de ambos. Pero la Palabra de Dios nace de Él según el conocimiento de sí mismo; y el Amor procede de Dios en cuanto que se ama a sí mismo. Es evidente, por otra parte, que la diversidad de objetos constituye especies de palabra y amor distintas, ya

40. Cf. l.c. nota 33. 41. C.6: ML 42,1042. 42. Ib. 43. C.4: ML 42,1040. 44. C.4: ML 42,1000. 45. C.12: ML 42,1048.

que no es de especie idéntica en el hombre la palabra que concibe de una piedra y la de un caballo, como tampoco el amor a cada uno de ellos. Por lo tanto, la imagen de Dios en el hombre se considera según la palabra concebida del conocimiento de Dios y el amor que de él se deriva. Por eso, la imagen de Dios en el alma se tiene en cuanto que es llevada o puede ser llevada a Dios.

Ahora bien, la mente puede ser llevada hacia una cosa de dos modos: Directamente y sin mediación o indirectamente y con mediación. El segundo modo se da cuando, por ejemplo, viendo la imagen de un hombre en el espejo, decimos que somos atraídos hacia el mismo hombre. Por eso dice Agustín en XIV *De Trin.*[46], que *la mente se recuerda, conoce y ama a sí misma. Si comprendemos esto, vemos ya una trinidad; aún no vemos a Dios, pero sí vemos una imagen suya.* Pero esto se debe, no a que la mente sea llevada a sí misma totalmente, sino a que, puede ser llevada posteriormente a Dios, como resulta claro por la autoridad aducida (en *sed cont.)*[c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para lo esencial de la imagen no sólo debe tenerse en cuenta el que una cosa proceda de otra, sino qué es lo que procede y de quién; es decir, que la Palabra de Dios procede del conocimiento de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* En toda el alma se encuentra una cierta trinidad, no de tal manera que, además de la acción en lo temporal y la contemplación de lo eterno, haya de buscarse *un tercer ser con el que se cumpla la Trinidad,* como se añade allí mismo[47]. En la parte de la razón que se actúa en el conocimiento de lo temporal, *aunque puede encontrarse la Trinidad, no puede, sin embargo, estar la imagen de Dios,* porque el conocimiento de lo temporal es algo agregado al alma. Y los mismos, hábitos, por medio de los cuales se conoce lo temporal, no siempre existen, sino que unas veces lo están, y otras, aun después de conseguidos, sólo están en la memoria. Esto puede verse en la fe, que la poseemos temporalmente en esta vida, pero en el estado de bienaventuranza futura ya no habrá más que recuerdo de ella.

3. *A la tercera hay que decir:* El conocimiento y amor de Dios meritorios no provienen más que de la gracia. Pero existen un conocimiento y amor de Dios naturales, como dijimos (q.12 a.12; q.56 a.3; q.60 a.5). Es también natural que la mente pueda hacer uso de la razón para conocer a Dios, en cuanto que la imagen de Dios permanece en la mente, bien que esta imagen sea, en expresión de Agustín en XIV *De Trin.*[48], *tan velada, tan poco visible, que apenas si es imagen,* como en los que no tienen uso de razón; bien sea *oscura y deforme,* como en los pecadores; o *clara y bella,* como en los justos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Por la visión de la gloria se verá en Dios lo temporal, por lo que tal visión de lo tempo-

46. C.8: ML 42,1044. 47. S. AGUSTÍN, *De Trin.* l.14 c.12: ML 42, 104B. 48 C.4: ML 42,1040.

---

c. Buscando S. Agustín analogías en las creaturas que nos ayuden a comprender el misterio de Dios uno y trino, encuentra al alma o mente dotada de conocimiento y amor, lo que nos da una primera imagen de la Trinidad *(mens-notitia-amor);* imagen que se hace más expresiva al considerar a la mente constituida por tres facultades distintas, *memoria-inteligencia-voluntad* que, no obstante, no difieren esencialmente del alma, sino que forman con ella *una vida, una mente, una esencia.* Esta imagen en la estructura misma del alma encuentra una referencia más explícita cuando la mente, en el ejercicio de sus facultades, se dirige no a las cosas exteriores, sino a su interior, siendo una *memoria de sí, inteligencia de sí, voluntad o querer de sí,* al modo como ocurre en la vida íntima de Dios; y la perfección en la semejanza, fruto del dinamismo de la imagen, se producirá cuando ponga a Dios como objeto de sus actos, siendo así *memoria de Dios, inteligencia de Dios, amor de Dios.* Estas concepciones presidirán las exposiciones medievales. Sto. Tomás las matiza desde su propia doctrina psicológica del entendimiento y la voluntad. En *De verit.* q.10 a.7 sigue de un modo más lineal el proceso agustiniano: sobre la consideración que la mente hace de las realidades temporales dice allí que no se constituye en imagen de la Trinidad, sino en semejanza imperfecta como vestigio; la que ejerce sobre sí misma, en cambio, es representación de la Trinidad *por analogía,* y cuando se dirige a Dios mismo lo es *por conformidad.*

ral se incluirá en la imagen de Dios. Esto es lo que Agustín expresa en XIV *De Trin.*[49] al decir: *En aquella naturaleza a la que la mente se fijará felizmente, verá como inmutable todo.* En la Palabra increada se encuentran, en efecto, las razones de todas las criaturas.

ARTÍCULO 9

¿Hay o no hay una correcta distinción entre imagen y semejanza?

In Sent. l.2 d.16 a.4.

Objeciones por las que parece que no hay una correcta distinción entre imagen y semejanza:

1. El género no se distingue con propiedad de la especie. Pero la semejanza es a la imagen lo que el género a la especie; porque, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[50], *donde hay imagen, aparece en seguida la semejanza, pero no al revés.* Por lo tanto, no deben distinguirse la semejanza y la imagen.

2. Más aún. El concepto de imagen se toma no sólo de la representación de las personas divinas, sino también de la representación de la esencia divina, a la que le compete la inmortalidad y la indivisibilidad. Por eso no es exacto decir[51]: *La semejanza está en la esencia, por ser inmortal e indivisible; y la imagen en lo demás.*

3. Todavía más. Como ya dijimos (a.3), la imagen de Dios en el hombre puede ser triple: de naturaleza, de gracia y de gloria. Pero la inocencia y la justicia son algo propio de la gracia. Por lo tanto, no debe decirse[52]: *La imagen se concibe según la memoria, inteligencia y voluntad, y la semejanza según la inocencia y la justicia.*

4. Por último. El conocimiento de la verdad es propio de la inteligencia, y el amor de la virtud es propio de la voluntad, que son dos partes de la imagen. Por lo tanto, no es correcto decir[53]: *La imagen está en el conocimiento de la verdad, y la semejanza, en el amor de la virtud.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[54]*: Hay quienes entienden que no en vano se dicen dos cosas: ser a imagen y ser a semejanza, ya que, de ser una misma cosa, hubiera bastado un solo nombre para designarlas.*

Solución. *Hay que decir:* La semejanza es cierta unidad, pues lo uno en la cualidad causa la semejanza, como se dice en V *Metaphys.*[55] Pero la unidad, por ser trascendente, es común a todos y puede acomodarse a cada uno, lo mismo que la bondad y la verdad. Por eso, así como la bondad puede referirse a algo particular como predisposición a ello, o como una consecuencia que lo perfecciona, así también la semejanza y la imagen. La bondad es anterior al hombre, en cuanto que éste es un bien particular; y, a su vez, el bien es posterior al hombre, en cuanto que decimos de un hombre en particular que es bueno por la perfección de su virtud. De la misma manera, se considera la semejanza como anterior a la imagen por ser más común que ella, y como algo que sigue a la imagen, porque significa cierta perfección de la misma, pues decimos que la imagen de una cosa es o no es semejante a aquella de la que es imagen según que la representa perfecta o imperfectamente.

Así, pues, la semejanza puede distinguirse de la imagen por dos aspectos. 1) *Primero,* como predisposición a la misma y existente en muchas cosas. Así considerada, la semejanza se mide por lo que es más común a las propiedades de la naturaleza intelectual conforme a las cuales se toma propiamente la imagen. Según esto, dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[56]: *El espíritu,* es decir, la mente, *fue hecho, sin duda alguna, a imagen de Dios; las otras partes del hombre,* lo perteneciente a las potencias inferiores del alma o al mismo cuerpo, *algunos pretenden que hayan sido hechas a semejanza.* En el libro *De quantitate animae*[57] dice que la semejanza de Dios se considera en el alma en cuanto que es incorruptible, porque la corruptibilidad e incorruptibilidad son diferencias del ser en común.

2) *Segundo,* la semejanza puede ser considerada en cuanto significa la expresión y perfección de la imagen. En este sentido escribe el Damasceno[58]: *Lo que es a*

49. C.14: ML 42,1051. 50. Q.74: ML 40,85. 51. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.16 c.3 (QR 1,381). 52. Ib. 53. Ib. 54. Q.51: ML 40,33. 55. ARISTÓTELES, 4 c.15 n.4 (BK 1021a11): S. Th. 1.5 lect.18. 56. L.c. nota 54. 57. S. AGUSTÍN, c.2: ML 32,1037. 58. *De Fide Orth.* l.2 c.12: MG 94,920.

imagen significa algo intelectual, libre y dueño de sí mismo; lo que es a semejanza significa la semejanza de virtud en la medida en que puede darse en el hombre. A eso mismo se refiere la otra expresión de que la semejanza pertenece *al amor de la virtud,* pues no hay virtud sin amarla [d].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La semejanza no se distingue de la imagen por la razón común de semejanza (en este aspecto queda incluida en el concepto de imagen), sino en cuanto que algunas semejanzas no llegan a ser imágenes o son perfectivas de la imagen.

2. *A la segunda hay que decir:* La esencia del alma se incluye en el concepto de imagen en cuanto que representa la esencia divina en lo que es propio de la naturaleza intelectual, no por las condiciones que acompañan al ser en común, como el ser simple e indisoluble.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay algunas virtudes que son naturales al alma, por lo menos en su germen, y por éstas podría darse la semejanza natural. Aunque no hay inconveniente en que a lo mismo, bajo una designación, se le llame imagen; bajo otra, semejanza.

4. *A la cuarta hay que decir:* El amor de la palabra, que significa conocimiento amado, es esencial a la imagen; pero el amor de la virtud, como la virtud misma, es algo que pertenece a la semejanza.

CUESTIÓN 94

Sobre el estado y condición del primer hombre. Lo referente al entendimiento

Ahora hay que tratar lo referente al estado o condición del primer hombre. En primer lugar, lo referente al alma; después, al cuerpo.

Lo primero implica un doble aspecto: 1) el entendimiento; 2) la voluntad. La cuestión sobre lo referente al entendimiento plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Vio o no vio el hombre a Dios en su esencia?—2. ¿Pudo o no pudo ver a los ángeles?—3. ¿Lo conoció o no lo conoció todo?—4. ¿Pudo o no pudo equivocarse o engañarse?

ARTÍCULO 1

¿Vio o no vio el hombre a Dios en su esencia?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.1 ; *De Verit.* q.18 a.1.2.

Objeciones por las que parece que el hombre vio a Dios en su esencia [a]:

1. La bienaventuranza del hombre consiste en la visión de la esencia divina. Pero el primer hombre, *cuando vivía en el paraíso, tuvo una vida dichosa sin faltarle nada,* como dice el Damasceno en el II libro [1]. Agustín, en XIV *De Civ. Dei,* dice: *Si los hombres tenían los mismos afectos*

1. *De Fide Orth.* c.11: MG 94,912.

d. «A imagen y semejanza» se dice en el Génesis εἰκών y ὁμοίωσις en la traducción de los LXX. Los gnósticos fueron quienes primero les aplicaron el significado que estos términos ya tenían en la filosofía platónica, donde la *homoiosis* indica el camino y la consumación en el asemejarse a la divinidad. Los Padres de Oriente y Occidente aceptaron el sentido de esta terminología.—En la Edad Media, la escuela cisterciense centraba la doctrina de la imagen-semejanza en la voluntad libre; para Hugo de S. Víctor y, en el s. XIII, para S. Buenaventura, la imagen corresponde al entendimiento, y la semejanza, a la voluntad.

a. Para S. Agustín, como en general en la patrística anterior, el estado de Adán antes del pecado era un reflejo fiel de la vocación del hombre como imagen de Dios, exaltando al máximo su situación en el paraíso, casi similar a la de los ángeles. Iluminado permanentemente por la luz divina y sin sombras que ofuscasen el ojo interior de su espíritu, Adán contemplaba la gloria de Dios.

que nosotros ahora, ¿cómo eran felices en aquel lugar de indescriptible felicidad que era el paraíso?[2] Por lo tanto, parece que el primer hombre en el paraíso vio a Dios en su esencia.

2. Más aún. Dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[3]*: Al primer hombre no le faltaba nada de lo que su buena voluntad podía alcanzar.* Pero su buena voluntad no podía alcanzar nada mejor que la visión de Dios en su esencia. Por lo tanto, el primer hombre veía a Dios en su esencia.

3. Todavía más. La visión de Dios en su esencia consiste en verle sin mediación y sin enigma. Pero el hombre, en el estado de inocencia, *vio a Dios sin mediación alguna,* como dice el Maestro en IV *Sent.* d.1 [4]. Lo vio también sin enigma, pues, según Agustín en XV *De Trin.*[5], el enigma lleva consigo oscuridad, y ésta vino después del pecado. Por lo tanto, el hombre en aquel primer estado vio a Dios en su esencia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Cor 15,46: *No es primero lo espiritual, sino lo animal.* Pero sumamente espiritual es ver a Dios en su esencia. Por lo tanto, el primer hombre, en su primer estado de vida animal, no vio a Dios en su esencia.

Solución. *Hay que decir:* El primer hombre no vio a Dios en su esencia según el estado común de aquella vida, a no ser que digamos que lo vio en rapto, cuando, *Dios infundió en Adán un profundo sueño* (Gén 2,21). El porqué de esto radica en que, siendo la esencia divina la bienaventuranza misma, el entendimiento que ve la esencia divina está, respecto de Dios, en la misma relación que cualquier hombre respecto de la bienaventuranza. Es evidente que ningún hombre puede apartarse voluntariamente de la bienaventuranza, ya que, de un modo natural y necesario, el hombre busca la bienaventuranza y huye de la miseria. Por eso, nadie que haya visto a Dios en su esencia puede apartarse de Él voluntariamente, en lo cual consiste el pecado. Y así, cuantos han visto la esencia divina se reafirman de tal manera en el amor de Dios, que no pueden ya pecar nunca. Por lo tanto, como Adán pecó, es evidente que no vio a Dios en su esencia.

Sin embargo, conocía a Dios de un modo más sublime que nosotros, llegando a ser su conocimiento un término medio entre el conocimiento de esta vida y el del cielo, por el que se ve la esencia de Dios. Para demostrarlo hay que tener presente que la visión de Dios en su esencia se distingue de la visión de Dios por medio de las criaturas. Pero cuanto más elevada y semejante a Dios es una criatura, tanto más claramente se ve por medio de ella a Dios, como al hombre se ve mejor reflejado en un espejo limpio. Por lo mismo, se ve a Dios mucho mejor por medio de los efectos inteligibles que por medio de los sensibles y corpóreos. Pero en esta vida terrena el hombre no puede valorar plena y lúcidamente los efectos inteligibles, porque le distraen los sensibles cuando se ocupa de ellos. Pero, como se dice en Ecl 7,30: *Dios hizo al hombre recto.* Rectitud que consistía en la sumisión de las fuerzas inferiores a las superiores, sin dificultad ni obstáculo. De ahí que el primer hombre no encontraba en las cosas externas obstáculo para la clara y segura contemplación de los efectos inteligibles, que percibía por irradiación de la primera verdad, sea por conocimiento natural o gratuito. Por eso dice Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[6]: *Quizá en un principio Dios hablaba con los primeros hombres del mismo modo que habla con los ángeles, ilustrando sus inteligencias con la verdad inmutable, aunque sin concederles tanta participación de la esencia divina como son capaces de recibir los ángeles.* Así pues, conocían más claramente que nosotros a Dios por medio de estos efectos inteligibles.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El primer hombre fue dichoso en el paraíso, mas no con la felicidad perfecta a la que había de ser elevado, y que consiste en la visión de la esencia divina; pero, según Agustín en XI *Super Gen. ad litt.* [7]*, poseía una vida en cierto modo bienaventurada,* en cuanto que poseía cierta integridad y perfección natural.

2. *A la segunda hay que decir:* La voluntad recta es la voluntad ordenada. Ahora bien, la voluntad del primer hombre no hubiera sido recta si en el es-

2. C.10: ML 41,417. 3. Ib. 4. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.4 d.1 c.5 (QR II, 747). 5. C.9: ML 42,1069. 6. C.33: ML 34,447. 7. C.18: ML 34,438.

tado de mérito hubiera querido poseer lo que se le prometía como premio.

3. *A la tercera hay que decir:* Hay dos clases de medios. *Una,* en la que se ve a la vez el medio y lo contenido en en él. Por ejemplo: cuando el hombre se ve en el espejo y a la vez ve el espejo. *Otra,* aquella por cuyo conocimiento llegamos a algo desconocido. Por ejemplo: el medio de la demostración. Sin este medio veía el primer hombre a Dios, no sin el primero; pues no era conveniente que el hombre llegara al conocimiento de Dios por una demostración tomada de algún efecto, como precisamos nosotros, sino que juntamente con los efectos, sobre todo intelectuales, conocía a su modo a Dios en ellos.

También hay que tener presente que la oscuridad que implica la palabra *enigma* puede tomarse en un doble sentido. *Primero,* en cuanto que toda criatura es algo oscuro comparada con la inmensidad de la claridad divina. Así, Adán veía a Dios en enigma porque lo veía por medio de efectos creados. *Segundo,* en cuanto que procede del pecado. Así, las preocupaciones sensibles impiden al hombre ocuparse de las cosas inteligibles. Tomado en este sentido, Adán no vio a Dios en enigma.

ARTÍCULO 2

Adán, en su estado de inocencia, ¿vio o no vio a los ángeles?

De Verit. q.18 a.5.

Objeciones por las que parece que Adán, en el estado de inocencia, vio a los ángeles:

1. Dice Gregorio en IV *Dialog.*[8]*: En el paraíso, el hombre estaba acostumbrado a gozar de la palabra de Dios y a estar entre los espíritus de los ángeles bienaventurados por la pureza de su corazón y la claridad de la visión.*

2. Más aún. El alma, en el estado terreno, no puede conocer las sustancias separadas, porque está unida al cuerpo corruptible, el cual, como se dice en Sab 9,15, *sobrecarga al alma.* De ahí que el alma separada pueda conocer las sustancias separadas, como ya dijimos (q.89 a.2). Pero el alma del primer hombre no estaba sobrecargada por el cuerpo, por no ser corruptible. Por lo tanto, podía ver las sustancias separadas.

3. Todavía más. Una sustancia separada conoce a otra al conocerse a sí misma, como se dice en el libro *De Causis*[9]. Por lo tanto, como el alma del primer hombre se conocía a sí misma, conocía también las sustancias separadas.

En cambio, el alma de Adán era de la misma naturaleza que la nuestra, la cual no puede conocer en el estado actual las sustancias separadas. Por lo tanto, tampoco las conoció Adán.

Solución. *Hay que decir:* El estado del alma humana puede distinguirse de dos maneras. 1) *En primer lugar,* por el diverso modo de su ser natural. Así se distingue el estado del alma separada del estado del alma unida al cuerpo. 2) *En segundo lugar* se distinguen el estado de alma íntegra y corrompida, aunque ambas poseen la misma naturaleza esencial. Así, el estado de inocencia se distingue del estado del hombre después del pecado. Pues el alma humana en el estado de inocencia era apta para perfeccionar y regir el cuerpo, como ahora; por eso en Gén 2,7 se dice: *El primer hombre fue ser animado,* es decir, su alma daba vida animal al cuerpo. Pero poseía la integridad de esta vida en cuanto que el cuerpo estaba totalmente sometido al alma sin ser ningún impedimento, como dijimos (a.1). Es evidente que, por el hecho de ser el alma apta para regir y perfeccionar al cuerpo en su vida animal, le corresponde conocer recurriendo a las imágenes. Así conocía también el alma del primer hombre.

Según este modo de conocer, en el alma se da, como dice Dionisio en c.4 *De div. nom.*[10], un movimiento en tres grados. 1) *El primero* hace que *el alma de lo externo vuelva sobre sí misma.* 2) *El segundo,* que ascienda para *unirse a las virtudes superiores unidas,* a los ángeles. 3) *El tercero,* que *sea llevada al supremo bien, a*

8. C.1: ML 77,317. 9. § 12 (BA 176.2): S. Th. lect.13. 10. § 9: MG 3,705: S. Th. lect.7.

Dios. Siguiendo el primer proceso, de lo externo a sí misma, se perfecciona el conocimiento del alma, porque la operación intelectual del alma se ordena naturalmente a lo externo, como dijimos (q.87 a.3); por el conocimiento de lo externo puede conocerse perfectamente nuestra operación intelectual, como el acto por medio del objeto. Y, a su vez, por la operación intelectual puede conocerse perfectamente el entendimiento humano, como la potencia por su propio acto. Pero en el segundo proceso no hay conocimiento perfecto, porque, como el ángel no conoce por medio de imágenes sensibles, sino de un modo muy superior, como dijimos (q.55 a.2), dicho modo de conocerse el alma a sí misma no lleva suficientemente al conocimiento de los ángeles. El tercer proceso está aún mucho más lejos de llegar al conocimiento perfecto; porque ni siquiera los ángeles, al conocerse a sí mismos, pueden llegar al conocimiento de la sustancia divina, que está a infinita distancia de ellos.

Así, pues, el alma del primer hombre no podía ver a los ángeles en su esencia. No obstante, los conocía de un modo más perfecto que nosotros, pues su conocimiento era más cierto y seguro que el nuestro respecto de lo inteligible interno. A esta superioridad sobre nosotros se debe el que Gregorio diga[11] que *estaba entre los espíritus de los ángeles.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* El que el alma del primer hombre no conociera las sustancias separadas no provenía de la sobrecarga del cuerpo, sino de que su objeto connatural era más imperfecto que las sustancias separadas. Nosotros, en cambio, nos encontramos con ambos obstáculos.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma del primer hombre no podía, por medio del conocimiento de sí misma, llegar al conocimiento de las sustancias separadas, como dijimos (sol.), porque cada sustancia separada conoce a los demás según su modo propio de conocer.

ARTÍCULO 3

El primer hombre, ¿lo conoció o no lo conoció todo?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.2; *De Verit.* q.18 a.4.

Objeciones por las que parece que el primer hombre no lo conoció todo:

1. Esta ciencia tenía que poseerla o por especies adquiridas o connaturales o infusas. Pero no pudo poseerla por especies adquiridas, pues tal conocimiento procede de la experiencia, como se dice en I *Metaphys.*[12]; y no era experto en todo. Tampoco por especies connaturales, pues era de la misma naturaleza que nosotros, y nuestra alma es, como dice el Filósofo en III *De Anima*[13], como *una tablilla en la que nada hay escrito.* Si la tuvo por especies infusas, su ciencia de las cosas no fue idéntica a la nuestra, que adquirimos de las cosas mismas.

2. Más aún. En todos los individuos de una misma especie se da el mismo modo de conseguir la perfección. Pero los hombres no adquieren la ciencia de todo en el instante en que empiezan a existir, sino que la adquieren con el tiempo de manera adecuada a su modo propio. Por lo tanto, tampoco Adán poseyó la ciencia de todo en el instante de su formación.

3. Todavía más. El estado de la vida terrena se le concede al hombre para que el alma progrese en conocimiento y en mérito; pues para esto parece estar unida el alma al cuerpo. Pero el hombre en aquel estado habría progresado en méritos. Por lo tanto, progresaría también en el conocimiento de las cosas y, por consiguiente, no poseyó la ciencia de todas.

En cambio, como se dice en Gén 2,20, el primer hombre puso nombres a los animales. Como éstos deben acomodarse a la naturaleza, se sigue que Adán conoció las naturalezas de todos los animales y, por lo tanto, la ciencia de todas las demás cosas.

Solución. *Hay que decir:* Por el orden natural, lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como, por ejemplo, el acto es anterior a la potencia, pues lo que está en potencia no pasa al acto sino por un ser en acto. Como las cosas en un prin-

11. *Dial.* l.4 c.1: ML 77,317. 12. ARISTÓTELES, c.1 n.4 (BK 980b28): S. Th. lect.1 n.17-19. 13. ARISTÓTELES, c.4 n.1 (BK 430a1): S. Th. lect.9 n.722.

cipio fueron producidas por Dios, no sólo para que existieran, sino también para que fuesen principios de otras, por eso fueron producidas en estado perfecto, conforme al que pudieran ser principio de otras. Pero el hombre puede ser principio de los demás, no sólo por la generación corporal, sino también por la instrucción y el gobierno. De ahí que el primer hombre, así como fue producido en estado perfecto en su cuerpo para poder engendrar, también fue hecho perfecto en cuanto a su alma para que pudiera instruir y gobernar a los demás.

Pero nadie puede instruir sin poseer ciencia. Por lo mismo, el primer hombre fue creado por Dios en tal estado que tuviera ciencia de todo aquello en que el hombre puede ser instruido. Esto es, todo lo que existe virtualmente en los principios evidentes por sí mismos; esto es, todo lo que el hombre puede conocer naturalmente. Y para el gobierno propio y el de los demás, no sólo es necesario el conocimiento de lo que puede saberse naturalmente, sino de lo que supera el conocimiento natural, pues la vida humana se ordena a un fin sobrenatural, del mismo modo que a nosotros, para gobernar nuestra vida, nos es necesario conocer los contenidos de la fe. Por eso, el primer hombre recibió conocimiento de lo sobrenatural tanto cuanto le era necesario para el gobierno de la vida humana en aquel estado.

Las demás cosas que ni por investigación pueden conocerse ni son necesarias para el gobierno de la vida humana, el primer hombre no las conoció; como los pensamientos de los hombres, lo futuro contingente y algunas cosas muy concretas, como, por ejemplo, cuántas piedrecitas hay en el lecho de un río.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El primer hombre poseyó la ciencia de todas las cosas por medio de especies infundidas por Dios. No obstante, esta ciencia no fue distinta de la nuestra, como tampoco los ojos que Cristo dio a un ciego de nacimiento son distintos de los ojos naturales.

2. *A la segunda hay que decir:* Adán, como primer hombre, debía poseer alguna perfección que no poseen los demás, como se ve por lo dicho *(sol.).*

3. *A la tercera hay que decir:* Adán no hubiera progresado en la ciencia de lo natural en cuanto al número de cosas sabidas, sino en cuanto al modo de saber; lo que sabía intelectualmente, lo hubiera sabido después por experiencia. En cuanto a lo sobrenatural, hubiera progresado también en su número por medio de nuevas revelaciones, al igual que los ángeles progresan por nuevas iluminaciones. Pero no son idénticos el progreso de mérito y de ciencia, porque un hombre para otro no es principio de mérito como sí lo es de ciencia.

ARTÍCULO 4

El hombre en su primer estado, ¿pudo o no pudo ser engañado?

In Sent. l.2 d.33 q.2 a.3; *De Verit.* q.18 a.6.

Objeciones por las que parece que el hombre en su primer estado pudo ser engañado:

1. Dice el Apóstol en 1 Tim 2,14: *La mujer, seducida, incurrió en la transgresión.*

2. Más aún. Dice el Maestro en II *Sent.* d.21 [14]: *La mujer no se horrorizó de que hablara la serpiente, porque creyó que había recibido de Dios la función de hablar.* Pero esto era falso. Por lo tanto, la mujer fue engañada antes de pecar:

3. Todavía más. Lo natural es que, cuanto más lejos está una cosa, menos se vea. Pero la naturaleza del ojo no fue reducida por el pecado. Luego esto mismo debió suceder en el estado de inocencia. Por lo tanto, el hombre se engañaría, como ahora, respecto de la cantidad de lo visto.

4. Y también. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [15]: *En el sueño el alma toma las imágenes por los objetos.* Pero el hombre en estado de inocencia comería y, por lo tanto, dormiría y soñaría; con lo cual tomaría las imágenes por las cosas.

5. Por último. El hombre no conocería, como acabamos de decir (a.3), los pensamientos de los hombres ni lo futuro contingente. Por lo tanto, si alguien le mintiera, sería engañado.

En cambio está lo que dice Agus-

14. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.21 c.4 (QR 1,405). 15. C.2: ML 34,455.

tín [16]: *Aprobar lo verdadero por falso no se debe a la naturaleza del hombre creado, sino a la pena del hombre condenado.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos[17] dijeron que en la palabra *engaño* pueden distinguirse dos aspectos: cualquier estimación por la que se toma lo falso por verdadero sin asentimiento firme; y la firme credulidad. Con respecto a lo que Adán conocía por su ciencia, antes de pecar no podía engañarse por ninguno de estos dos conceptos. Pero, con respecto a aquellas cosas de las que no tenía ciencia, podía engañarse, tomando el engaño en sentido amplio, como una estimación cualquiera sin asentimiento de credulidad. Esto lo dicen porque creer algo falso en tales casos no es perjudicial para el hombre; y porque, no asintiéndolo temerariamente, no es algo culpable.

Pero esto no puede decirse de la integridad del primer estado, pues, como dice Agustín en XIV *De Civit. Dei* [18], en dicho estado *se evitaba fácilmente el pecado y, mientras duraba dicho estado, no podía existir ningún pecado.* Es claro, por otra parte, que, así como la verdad es un bien para el entendimiento, la falsedad es un mal, como se dice en VI *Ethic.*[19] Por lo mismo, no era posible que, mientras permaneciera la inocencia, el entendimiento humano asintiera a algo falso tomándolo por verdadero. Así como en los miembros del cuerpo del primer hombre faltaba alguna perfección, por ejemplo, el resplandor de la gloria, sin que por ello pudiera darse en ellos mal alguno, así también en su entendimiento podía faltar algún conocimiento, pero no podía darse alguna apreciación de lo falso como verdadero.

Esto es claro, además, si consideramos la rectitud del estado primitivo, según el cual, siempre que el alma permaneciera fiel a Dios, sus potencias inferiores se someterían a las superiores sin obstaculizarlas. Es evidente, por lo dicho (q.17 a.3; q.85 a.6), que el entendimiento nunca se equivoca sobre su objeto propio. De ahí que nunca se engaña por sí mismo, sino que todo engaño le viene de alguna facultad inferior, como la imaginación o facultades sensibles. Por eso, cuando no está impedida la facultad natural del juicio, no nos engañan tales apariencias, sino sólo cuando está impedida, como sucede en el que duerme. De todo lo cual se deduce que la rectitud del estado primitivo no era compatible con engaño intelectual alguno.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La seducción de la mujer, aunque precedió al pecado de obra, fue posterior al pecado de presunción interna. Pues dice Agustín en XI *Super Gen. ad litt.*[20]: *La mujer no hubiera dado crédito a las palabras de la serpiente si en su mente no hubiera existido, ya antes, el amor a la propia potestad y cierta estimación presuntuosa de sí misma.*

2. *A la segunda hay que decir:* La mujer creyó que la serpiente había recibido la misión de hablar, no de un modo natural, sino sobrenatural. Pero tampoco es necesario aceptar en esto la autoridad del Maestro de las Sentencias[21].

3. *A la tercera hay que decir:* Si a los sentidos o a la imaginación del primer hombre se les hubiera representado algo de manera distinta a como está en la naturaleza, no por ello hubiera sido engañado, puesto que su razón hubiera descubierto la verdad.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo que sucede en el sueño no se le imputa al hombre, ya que en ese estado no hace uso de su razón, que es el acto propio suyo.

5. *A la quinta hay que decir:* Si alguien hubiera dicho algo falso sobre lo futuro contingente o sobre los entresijos de los corazones, el hombre en estado de inocencia no hubiera creído que era así en efecto, sino que lo hubiera creído como posible. Esto no es creer lo falso.

O puede decirse también que Dios le asistiría para que no fuera engañado en aquello de lo que no tenía ciencia. Y no puede alegarse, como hacen algunos[22], que en la tentación no recibió ayuda para no caer en ella, a pesar de ser cuando más la necesitaba. Porque ya se había albergado el pecado en su interior y no había recurrido al auxilio divino.

16. *De lib. Arb.* l.3 c.18: ML 32,1296. 17. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.23 a.2 q.2 (QR 11,540); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.520 (QR 11,773). 18. C.10: ML 41,417. 19. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1139a28): S. Th. lect.2 n.1130. 20. C.30: ML 34,445. 21. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.23 c.1 (QR 1,417), citando a S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.11 c.10: ML 34,434. 22. Ib.

CUESTIÓN 95

Sobre el estado y condición del primer hombre. Lo referente a la voluntad: gracia y justicia

Ahora hay que tratar lo referente a la voluntad del primer hombre. Hay dos aspectos: 1) la gracia y la justicia del primer hombre; 2) el uso justo con respecto al dominio sobre las otras cosas.

La cuestión referente al primer aspecto indicado plantea y exige respuesta a cuatro problemas.

1. El primer hombre, ¿fue o no fue creado en estado de gracia?—2. En el estado de inocencia, el alma, ¿tenía o no tenía pasiones?—3. ¿Poseyó o no poseyó todas las virtudes?—4. Sus obras, ¿eran o no eran dignas de mérito como lo son ahora?

ARTÍCULO 1

El primer hombre, ¿fue o no fue creado en estado de gracia?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.3; d.29 a.2; *De Malo* q.4 a.2 ad22.

Objeciones por las que parece que el primer hombre no fue creado en estado de gracia [a]:

1. Distinguiendo entre Adán y Cristo, dice el Apóstol en 1 Cor 15,45: *El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán, espíritu vivificante.* Pero la vivificación del espíritu se hace por la gracia. Por lo tanto, es propio de Cristo el haber sido hecho en gracia.

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *De quaest. Vet. et Nov. Test.* [1]*: Adán no poseyó el Espíritu Santo.* Pero todo el que está en gracia posee el Espíritu Santo. Por lo tanto, Adán no fue creado en gracia.

3. Todavía más. Agustín, en el libro *De correptione et gratia,* dice [2]: *Dios ordenó la vida de los ángeles y la de los hombres de tal manera que en ellos se manifestase primero el poder de su libertad, y luego el beneficio de la gracia y el juicio de la justicia.* Por lo tanto, primero creó al hombre y al ángel en la sola natural libertad; después les dio la gracia.

4. Aún más. Dice el Maestro en II *Sent.* d.24 [3]: *Al hombre en la creación le fue dado el auxilio con el cual podía perseverar,*

1. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.123: ML 35,2371. 2. C.10: ML 44,932. 3. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.24 c.1 (QR 1,419).

---

a. Gilberto Porretano establecía que Adán en el paraíso sólo poseyó los dones *naturales,* pues los *gratuitos* —no debidos a la condición de su naturaleza humana— estaban subordinados al mérito consecuente a vencer en la tentación. Pedro Lombardo y, siguiéndolo, Alejandro de Hales, S. Buenaventura y S. Alberto Magno, afirmaban igualmente que con su creación sólo recibió Adán los *naturales,* pero en un momento posterior, antes de la caída, también fue dotado de los *gratuitos;* pues para la recepción de éstos se precisa en el adulto un acto de consentimiento (cf. obj.5 y ad 5). La justicia original consistiría en los dones gratuitos y, de suyo, no comprendería la gracia santificante, que se les añade. Esta era la sentencia considerada y afirmada como «más común y probable». Era una consecuencia derivada en parte de entremezclar en el mismo estudio las consideraciones sobre la justicia original con las del pecado original. Santo Tomás sigue en otra línea, ya levemente esbozada por Prepositino de Cremona: el primer hombre y la primera mujer fueron creados en naturaleza y gracia, respondiendo a ésta desde el primer instante de su formación; y es la gracia santificante la raíz última de la justicia original, que en su elemento más formal consiste en la subordinación del alma a Dios, a la que se unen los demás elementos gratuitos (subordinación del cuerpo al alma, del apetito inferior al superior, junto con la inmortalidad). Le favorece para la nueva visión el estudiar el primer estado de Adán en sí mismo, antes y no en subordinación a los efectos de la caída, su concepción unitaria del hombre, la armonía superior que establece entre naturaleza y gracia sobrenatural —perfeccionando ésta, sin destruirla, a la primera—, y su doctrina sobre el sujeto donde radica la gracia santificante, que es la sustancia misma del alma y no la voluntad.

pero no progresar. Pero todo el que posee la gracia puede progresar por el mérito. Por lo tanto, el primer hombre no fue creado en gracia.

5. Y también. Para recibir la gracia es necesario el consentimiento del sujeto que la recibe; pues por medio de ella se realiza cierto matrimonio espiritual entre Dios y el alma. Pero el consentimiento a la gracia no puede darse sino en un sujeto previamente existente. Por lo tanto, el hombre no recibió la gracia en el instante de su creación.

6. Por último. Hay mayor distancia entre la naturaleza y la gracia que entre ésta y la gloria, que no es más que la plenitud de la gracia. Pero en el hombre la gracia precede a la gloria. Por lo tanto, con mayor motivo la naturaleza precedió a la gracia.

En cambio, el hombre y el ángel están ordenados por igual a la gracia. Pero el ángel ha sido creado en gracia, pues dice Agustín en XII *De Civ. Dei* [4]: *Dios en ellos estaba a la vez como creador de la naturaleza y dador de la gracia.* Por lo tanto, el hombre fue creado en gracia.

Solución. *Hay que decir:* Algunos [5] dicen que el primer hombre no fue creado en gracia, pero que ésta le fue dada antes de pecar; pues muchos santos [6] sostienen que el hombre en estado de inocencia tuvo la gracia. Pero que fue creado también en gracia, como sostienen otros [7], parece exigirlo la rectitud del estado primitivo, en el que, según Ecl 7,30, *Dios hizo al hombre recto.* Esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores, a la razón; el cuerpo, al alma. El primer sometimiento era causa de los otros dos; pues, en cuanto que la razón permanecía sometida a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores, como dice Agustín [8]. Pero es evidente que este sometimiento del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a la razón no era natural. De serlo hubiera permanecido después de haber pecado, pues los dones naturales, como dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [9], permanecieron en los demonios. Por eso es evidente que el primer sometimiento, por el que la razón se subordinaba a Dios, no era sólo natural, sino un don sobrenatural de la gracia, pues el efecto no puede ser superior a la causa. Por eso dice Agustín en XII *De Civ. Dei.* [10]: *Una vez dada la transgresión del precepto, al instante, destituida el alma de la gracia divina, se avergonzaron de la desnudez de su cuerpo, pues sintieron en su carne un movimiento de desobediencia, como castigo por su desobediencia.* Con lo cual se da a entender que si, al abandonar la gracia el alma, desapareció la obediencia de la carne al alma, por la gracia que se daba en el alma se le sometían las facultades inferiores.

Respuesta a las objeciones. 1. *A la primera hay que decir:* El Apóstol quiere expresar que si hay cuerpo animal hay cuerpo espiritual; porque la vida del cuerpo espiritual empezó en Cristo, *primogénito entre los muertos* (Col 1,18) como la vida del cuerpo animal empezó con Adán. Por lo tanto, de las palabras del Apóstol no se deduce que Adán no fue espiritual en cuanto al alma; sino que no fue espiritual en cuanto al cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en el mismo sitio [11], no se niega que en Adán estuviera, como en los demás justos, el Espíritu Santo; sino *que no estuvo en él como ahora en los fieles* que son admitidos a recibir la herencia eterna nada más morir.

3. *A la tercera hay que decir:* De la autoridad de Agustín no se deduce que el ángel o el hombre fueran creados en la libertad natural de albedrío antes de poseer la gracia, sino que pone al descubierto primero lo que podía en ellos el libre albedrío antes de la confirmación y que consiguieron después por medio del auxilio de la gracia.

4. *A la cuarta hay que decir:* El Maestro [12] habla según la opinión de aquellos

4. C.9: ML 41,357. 5. Cf. GUILLERMO ALTISIODORO, *Summa Aurea* p.2.[a] tr.1 c.1 (fol.35 rb); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.505 (QR II, 729); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.29 a.2 q.2 (QR II, 703); PREPOSITINO, *Summa* (Fol.72 vb). 6. Cf. S. JERÓNIMO, *In Ephes.* l.3.a.4,30: ML 26,546; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386; S. BASILIO, *Contra Eunom.* l.5: MG 29,728. 7. Cf. PREPOSITINO, *Summa* (fol.77rb); ALBERTO MAGNO, *In Sent.* 1.2 d.3 a.12 (BO 27,85). 8. *De Civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386. 9. § 23: MG 3,725: S. Th. lect.19. 10. C.13: ML 41,386. 11. Cf. AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. Test.* p.1.[a] q.123: ML 35,2371. 12. Cf. supra nota 3.

que sostuvieron que el hombre no fue creado en gracia, sino en estado natural sólo. O puede decirse también que, aunque el hombre fuera creado en gracia, no tuvo de la creación natural el poder progresar por medio del mérito, sino que esto le fue añadido por gracia.

5. *A la quinta hay que decir:* Al no ser continuo el movimiento de la voluntad, no hay inconveniente en que el primer hombre hubiera dado su consentimiento a la gracia incluso en el primer instante de su creación.

6. *A la sexta hay que decir:* Merecemos la gloria por medio de un acto de gracia, pero no la gracia por medio de un acto natural. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTÍCULO 2

El primer hombre, ¿tuvo o no tuvo pasiones?

De Verit. q.26 a.8.

Objeciones por las que parece que el primer hombre no tuvo pasiones:

1. Por las pasiones del alma, *la carne tiene tendencias contrarias al espíritu* (Gál 5,17). Pero esto no se daba en el estado de inocencia. Por lo tanto, en él no había pasiones del alma.

2. Más aún. El alma de Adán era más digna que su cuerpo. Pero el cuerpo era impasible. Por lo tanto, tampoco el alma tenía pasiones.

3. Todavía más. Por medio de las virtudes morales se moderan las pasiones del alma. Pero en Adán había una virtud moral perfecta. Por lo tanto, las pasiones estaban excluidas totalmente de él.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Civ. Dei* [13]: *Había en ellos un amor imperturbable hacia Dios y otras pasiones del alma.*

Solución. *Hay que decir:* Las pasiones del alma residen en el apetito sensitivo, cuyo objeto es el bien y el mal. Por eso unas pasiones del alma, como el amor y el gozo, se ordenan al bien; y otras, como el temor y el dolor, al mal. Como en el estado primitivo no había ni amenazaba ningún mal ni faltaba ningún bien cuya posesión pudiera desear entonces la voluntad recta, según dice Agustín en XIV *De Civ. Dei,* las pasiones que se centran en el mal, como el temor, el dolor y otras semejantes, no se dieron en Adán; ni tampoco las que se centran en el bien no poseído y que se va a poseer, como un deseo ardiente. Pero las pasiones que pueden referirse al bien presente, como el gozo y el amor, y las que se refieren a un bien futuro, como el deseo y la esperanza, que no causan aflicción, se dieron en el estado de inocencia. Sin embargo, se dieron en él de modo distinto a como se dan en nosotros. En nosotros, el apetito sensitivo, en el que residen todas las pasiones, no está totalmente sometido a la razón, por lo cual, a veces, las pasiones previenen el juicio de la razón o lo impiden, y, otras veces, le siguen, en cuanto que el apetito sensitivo obedece, en cierto modo, a la razón. En el estado de inocencia, en cambio, el apetito inferior estaba totalmente sometido a la razón; por eso no se daban más pasiones del alma que las procedentes a partir del juicio racional.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La carne tiene tendencias contrarias al espíritu, en cuanto que las pasiones se oponen a la razón. Esto no se daba en el estado de inocencia.

2. *A la segunda hay que decir:* El cuerpo humano en estado de inocencia era impasible en cuanto a las pasiones que destruyen la disposición natural, como veremos más adelante (q.97 a.2). Igualmente, el alma era impasible en cuanto a las pasiones que impiden el ejercicio de la razón.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud moral perfecta no suprime, sino que ordena las pasiones; pues, como se dice en III *Ethic.*[14], es propio del moderado *desear como conviene y lo que conviene.*

ARTÍCULO 3

Adán, ¿tuvo o no tuvo todas las virtudes?

In Sent. l.2 d.29 a.3.

Objeciones por las que parece que Adán no tuvo todas las virtudes:

13. C.10: ML 41,417. 14. ARISTÓTELES, c.12 n.9 (BK 1119b16): S. Th. lect.22 n.547.

1. Algunas virtudes están ordenadas a frenar la inmoderación de las pasiones. Así, la templanza refrena la concupiscencia inmoderada; la fortaleza, el temor inmoderado. Pero en el estado de inocencia no había inmoderación en las pasiones. Por lo tanto, tampoco dichas virtudes.

2. Más aún. Algunas virtudes se refieren a las pasiones cuyo objeto es el mal; así, la mansedumbre se refiere a la ira; la fortaleza, al temor. Pero tales pasiones no existían en el estado de inocencia, como dijimos (a.2). Por lo tanto, tampoco se daban estas virtudes.

3. Todavía más. La penitencia es una virtud cuyo objeto es el pecado ya cometido. La misericordia, por su parte, tiene por objeto la miseria. Ambas cosas no se daban en el estado de inocencia. Por lo tanto, tampoco las virtudes correspondientes.

4. Y también. La perseverancia, que es una virtud, no la poseyó Adán, como lo demuestra el pecado que cometió. Por lo tanto, no poseyó todas las virtudes.

5. Por último. La virtud de la fe no existió en el estado de inocencia, pues implica un conocimiento oscuro, que no parece compaginarse con la perfección del estado primitivo.

En cambio está lo que dice Agustín en una homilía [15]: *El Príncipe del vicio venció a Adán, hecho del barro a imagen de Dios, armado con la honestidad, compuesto con la templanza, resplandeciente de gloria.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre en estado de inocencia poseyó en cierto sentido todas las virtudes, como es evidente por lo dicho hasta ahora (a.1). En el estado primitivo había una rectitud tal, que la razón estaba sometida a Dios; y las potencias inferiores, a la razón. Por otra parte, las virtudes no son sino ciertas perfecciones por las que la razón se ordena a Dios y las potencias inferiores se ajustan a las reglas de la razón, como se verá mejor cuando tratemos las virtudes (1-2 q.56 a.4.6; q.63 a.2). De ahí que la rectitud del estado primitivo exigía que el hombre poseyera en algún modo todas las virtudes.

Pero hay que tener en cuenta que hay virtudes que en su esencia no implican nada de imperfección, como son la caridad y la justicia. Dichas virtudes existieron en el estado de inocencia de un modo absoluto, habitual y actualmente. Hay otras que implican imperfección, bien por parte del acto, bien por parte de la materia. Si tal imperfección no se opone a la perfección del estado primitivo, estas virtudes podían darse en él, como son la fe, que se centra en lo que no se ve; y la esperanza, cuyo objeto es lo que no se posee, ya que la perfección del estado primitivo no se extendía a la visión de Dios en su esencia ni a poseerlo con el disfrute de la bienaventuranza final. Por eso la fe y la esperanza podían darse en el estado primitivo, en su hábito y en acto. En cambio, si la imperfección esencial de una virtud se opone a la perfección del estado primitivo, tal virtud podía darse en cuanto al hábito, pero no en cuanto al acto; así son la penitencia, que es el dolor por un pecado cometido, y la misericordia, que es dolor de la miseria ajena; porque tanto el dolor como la culpa y la miseria son incompatibles con la perfección del estado primitivo. Por lo tanto, estas virtudes existían en el primer hombre en su hábito, pero no en acto, porque su disposición habitual era tal, que, si hubiera habido un pecado, se dolería de él, y si viera en algún otro miseria, la remediaría en lo posible. Como dice el Filósofo en IV *Ethic.* [16], la vergüenza, cuyo objeto es algo torpemente hecho, le sobreviene al virtuoso sólo condicionalmente, por estar dispuesto de tal modo que se avergonzaría si hiciera algo torpemente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El que la templanza y la fortaleza refrenen el exceso de las pasiones, les es accidental a las mismas, porque en el sujeto encuentran sobradas pasiones. Pero, en cuanto tales, sólo les es propio moderar las pasiones.

2. *A la segunda hay que decir:* Se oponen a la perfección del estado primitivo las pasiones ordenadas al mal que se refieren a un mal en el sujeto afectado por la pasión, como son el temor y el dolor. Pero las pasiones que se refieren al mal en otro no se oponen a la perfección de dicho estado, ya que el hombre en el estado primitivo podía odiar la malicia del

15. Cf. *Serm. contra Iudaeos,* c.2: ML 42,1117; cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.29 c.2 (QR 1,457). 16. ARISTÓTELES, c.9 n.7 (BK 1128b29): S. Th. lect.17 n.877.

demonio, como también amar la bondad de Dios. De ahí que las virtudes que se refieren a estos objetos podían darse en el estado primitivo en cuanto al hábito y en cuanto al acto. Pero las que se refieren a las pasiones del mal en el mismo sujeto, si afectan sólo a estas pasiones, no podían darse en el estado primitivo en acto, sino sólo en hábito, como hemos dicho con respecto a la penitencia y a la misericordia (sol.). En cambio, hay otras virtudes que no versan sólo sobre estas pasiones, sino sobre otras, como la templanza, que se ocupa no sólo de las tristezas, sino también de los placeres; y la fortaleza, que se ocupa no sólo de los temores, sino también de la audacia y la esperanza. Por lo tanto, podían darse en el estado primitivo los actos de la templanza que moderan los placeres, y los de la fortaleza, que moderan la audacia y la esperanza; pero no en cuanto que moderan la tristeza y el temor.

3. *A la tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* La perseverancia puede tomarse en dos sentidos. Primero, como virtud, y significa el hábito por el que se elige perseverar en el bien. En este sentido, Adán poseyó la perseverancia. Segundo, como circunstancia de la virtud, y, así, significa una continuación de la virtud sin interrupción. En este sentido no la poseyó Adán.

5. *A la quinta hay que decir:* Está incluida en lo dicho (sol.).

ARTÍCULO 4

Las obras del primer hombre, ¿fueron o no fueron menos dignas de mérito que nuestras obras?

In Sent. l.2 d.29 a.4.

Objeciones por las que parece que las obras del primer hombre fueron menos dignas de mérito que nuestras obras:

1. La gracia de Dios se da por misericordia, que ayuda más a los necesitados. Pero nosotros necesitamos la gracia más que el primer hombre en estado de inocencia. Por lo tanto, se nos infunde más abundantemente la gracia. Al ser ésta la raíz del mérito, nuestras obras se hacen más meritorias.

2. Más aún. Para el mérito se requiere cierta lucha y dificultad, pues se dice en 2 Tim 2,5: *No es coronado sino quien compite legítimamente.* Y el Filósofo, en II *Ethic.*[17] dice: *La virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno.* Pero ahora, en nuestro estado, hay mayor lucha y dificultad. Por lo tanto, también mayor eficacia para merecer.

3. Todavía más. El Maestro en II *Sent.* d.24 dice[18]: *El hombre no hubiera merecido resistiendo a la tentación, mientras que ahora merece el que resiste a ella.* Por lo tanto, nuestras obras son más meritorias que las del estado primitivo.

En cambio, de ser así, el hombre estaría en mejor condición después de haber pecado.

Solución. *Hay que decir:* La cantidad de mérito puede medirse por dos principios. 1) *Primero,* por la raíz de la caridad y de la gracia. Tal cantidad de mérito responde al premio esencial, que consiste en el goce de Dios, pues el que hace una obra por una caridad más grande gozará más perfectamente de Dios. 2) *Segundo,* puede medirse el mérito por la cantidad de la obra. Esta puede ser doble: absoluta y proporcional. Ejemplo: la viuda que echó dos chavos en el cepillo del templo (Mc 12,41) hizo una obra más pequeña que los que depositaron grandes limosnas; pero en cantidad proporcional hizo más, según la sentencia del Señor, porque lo dado superaba sus posibilidades. Ambos géneros de cantidad responden, sin embargo, al premio accidental, que es el gozo del bien creado.

Así, pues, hay que decir: Hubieran sido más meritorias las obras realizadas en el estado de inocencia que después del pecado, si consideramos la cantidad de mérito por parte de la gracia, que sería entonces más abundante por no oponérsele ningún obstáculo de la naturaleza humana. También serían más meritorias considerando la cantidad absoluta de las obras, puesto que, al ser el hombre más virtuoso, realizaría obras más grandes. Pero si se considera la cantidad proporcional, hay mayor razón de mérito después del pecado por la debilidad hu-

17. ARISTÓTELES, c.3 n.10 (BK 1105a9): S. Th. lect.3 n.278. 18. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.24 c.1 (QR 1,420).

mana, ya que supera más las propias fuerzas una obra pequeña costosa que una obra grande ligera.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre después del pecado necesita la gracia para más cosas, pero no necesita más de ella, porque antes de pecar el hombre necesitaba la gracia para conseguir la vida eterna; y ésta es la necesidad principal de la gracia. Pero, después del pecado, el hombre la necesita, además, para la remisión del pecado y remedio de sus flaquezas.

2. *A la segunda hay que decir:* La dificultad y la lucha pertenecen a la cantidad de mérito correspondiente a la cantidad proporcional de la obra, como se dijo (sol.). Y es un signo de la disponibilidad de la voluntad, que intenta lo que le es difícil. Esta disponibilidad es causada por la grandeza de la caridad. Sin embargo, puede suceder que se haga con voluntad tan dispuesta una obra fácil como otra difícil, por estar dispuesto el sujeto a hacer también lo difícil. Pero la dificultad actual, que es penal, tiene también valor satisfactorio por el pecado.

3. *A la tercera hay que decir:* La resistencia a la tentación en el primer hombre no sería meritoria, según la opinión de los que dicen que no poseía la gracia, como ahora no es meritorio para el que no está en gracia. Pero la diferencia está en que en el estado primitivo no había interiormente nada que impulsara al pecado, como lo hay ahora. Por lo tanto, podía resistir a la tentación mejor que ahora.

CUESTIÓN 96

Sobre el dominio que le correspondía al hombre por su estado de inocencia

Ahora hay que tratar lo referente al dominio que le correspondía al hombre por su estado de inocencia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. En el estado de inocencia, el hombre, ¿dominaba o no dominaba a los animales?—2. ¿Y a toda criatura?—3. En tal estado, ¿serían o no serían iguales todos los hombres?—4. En aquel estado, ¿dominaba o no dominaba el hombre al hombre?

ARTÍCULO 1

Adán, en el estado de inocencia, ¿dominaba o no dominaba a los animales?

In Sent. l.2 d.44 q.1 a.3.

Objeciones por las que parece que Adán, en el estado de inocencia, no dominaba a los animales:

1. Agustín, en. IX *Super Gen. ad litt.*[1], dice: Por el ministerio de los ángeles, los animales fueron llevados hasta Adán para que les diera nombre. No hubiera sido necesario el ministerio de los ángeles si el hombre por sí mismo dominara a los animales. Por lo tanto, en el estado de inocencia el hombre no dominaba a los animales.

2. Más aún. No es fácil unir bajo un único dominio cosas discordantes. Son muchos los animales discordantes entre sí. Ejemplo: el lobo y la oveja. Por lo tanto, no todos los animales estaban bajo el dominio del hombre.

3. Todavía más. Dice Jerónimo[2]: *Dios dio al hombre el dominio de los animales antes del pecado, cuando no necesitaba de ellos; pues sabía que le serían útiles después de la caída.* Por lo tanto, al menos el uso de ese dominio sobre los animales no le competía al hombre antes del pecado.

4. Por último. Propio del señor es dar normas y preceptos. Pero el precep-

1. C.14: ML 34,402. 2. Cf. BEDA, *Hexaëm.* l.1 a Gén. 1,26: ML 91,200.

to sólo se da al ser racional. Por lo tanto, el hombre no tenía dominio sobre los animales irracionales.

En cambio está lo que se dice del hombre en Gén 1,26: *Domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y las bestias de la tierra.*

Solución. *Hay que decir:* Dijimos anteriormente (q.95 a.1) que el hombre, como pena por su desobediencia a Dios, se encontró con la desobediencia de todo lo que le estaba sometido. En el estado de inocencia, anterior a esta desobediencia, nada se oponía al sometimiento natural. Todo animal está por naturaleza sometido al hombre. Esto lo manifiestan tres hechos. 1) *El primero,* el proceso de toda la naturaleza. Pues, así como en la generación de las cosas se detecta un orden que va de lo imperfecto a la perfecto, la materia se ordena a la forma, y la forma inferior a la superior, así también sucede en el uso de las cosas naturales, en el que las imperfectas están al servicio de las perfectas: las plantas viven de la tierra; los animales, de las plantas; los hombres, de las plantas y animales. De donde se deduce que este dominio de los animales es natural al hombre. Por eso dijo el Filósofo en I *Politic.*[3], que la caza de animales salvajes es justa y natural, pues por ella el hombre reivindica lo que por naturaleza es suyo.

2) *El segundo,* el orden de la divina Providencia, que gobierna lo inferior por lo superior. Como el hombre ha sido creado a imagen de Dios, está por encima de los restantes animales, que le están sometidos.

3) *El tercero,* algo que es natural al hombre y a los animales. En éstos se advierte, por una estimación que les es natural, una cierta participación de la prudencia en hechos concretos; mientras que en el hombre se encuentra la prudencia universal, razón de toda acción. Por otra parte, todo lo que es por participación está por debajo de lo que es esencial y universal. Por todo esto, el sometimiento de los animales al hombre es natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Sobre una misma cosa, la potestad superior tiene mayor dominio que la inferior. El ángel es naturalmente superior al hombre. Por eso, sobre los animales, por virtud angélica, se pueden producir efectos que no puede hacer el hombre. Ejemplo: la reunión inmediata de los animales dispersos.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[4] sostienen que los animales salvajes y carnívoros, en el estado de inocencia, eran mansos con el hombre y con los otros animales. Pero esto se opone a la razón, porque el pecado no cambió la naturaleza de los animales haciendo que los que ahora son carnívoros, como los leones y halcones, hasta entonces fueran herbívoros. La Glosa[5] de Beda a Gén 1,30 no dice que la hierba y los troncos fueron dados como alimento a todos los animales y aves, sino sólo a algunos. Por lo tanto, había discordia entre los animales. Pero esto no limitaba el dominio del hombre, como tampoco limita ahora el dominio de Dios, cuya Providencia dirige todo esto. De esta providencia el hombre era el ejecutor, como ahora sucede con algunos animales domésticos, como los halcones, a los que alimenta de gallinas.

3. *A la tercera hay que decir:* En el estado de inocencia, los hombres no necesitaban animales para cubrir las necesidades corporales; ni para sus vestidos, pues estaban desnudos y no se avergonzaban, porque en ellos no había ningún movimiento desordenado de la concupiscencia; ni para alimento, pues comían de los árboles del paraíso; ni como vehículo, pues su cuerpo era robusto. Sin embargo, los necesitaban para un conocimiento experimental tomado de su comportamiento natural. Lo prueba el hecho que Dios le presentó a Adán los animales para que les diera nombre, que designa su naturaleza.

4. *A la cuarta hay que decir:* También los animales tienen en su natural instinto una cierta participación de prudencia y razón. Ejemplo: las grullas siguen a su guía y las abejas obedecen a su reina. Así obedecerían al hombre todos los

3. ARISTÓTELES, c.3 n.8 (BK 1256b24): S. Th. lect.6. 4. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.522 (QR 11,781); PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.15 c.3 (QR 1,374); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.15 a.2 q.1 (QR 11,383). 5. *Glossa ordin.* a Gén. 1,30 (I.28F); BEDA, *In Pentat.* ML 91,202.

animales como ahora lo hacen los domesticados.

ARTÍCULO 2

El primer hombre, ¿dominaba o no dominaba sobre todas las demás criaturas?

Objeciones por las que parece que el hombre no tenía dominio sobre todas las demás criaturas:

1. El ángel, por naturaleza, es superior en potestad al hombre. Dice Agustín en III *De Trin.*[6]*: La materia corporal no obedecería incondicionalmente ni siquiera a los santos ángeles.* Por lo tanto, mucho menos al hombre en el estado de inocencia.

2. Más aún. En las plantas no hay más facultades del alma que la nutritiva, la de desarrollo y la generativa. Pero éstas no están bajo el dominio de la razón, como se ve en el hombre. Por lo tanto, porque el dominio lo tiene el hombre por la razón, parece deducirse que en el estado de inocencia el hombre no dominaba sobre las plantas.

3. Todavía más. El dominio de una cosa implica poder cambiarla. El hombre no podría cambiar el curso de los cuerpos celestes, algo exclusivo de Dios, como afirma Dionisio en la carta *Ad Polycarpum*[7]. Por lo tanto, no tenía dominio sobre ellos.

En cambio está lo que se dice del hombre en Gén 1,26: *Domine sobre toda criatura.*

Solución. *Hay que decir:* En el hombre, en cierto modo, se encuentra todo. Así, pues, el modo de su dominio sobre lo que hay en él es una imagen del dominio sobre lo demás. En el hombre hay que tener presente lo siguiente: *La razón,* común con los ángeles; *las potencias sensitivas,* comunes con los animales; *las naturales,* comunes con las plantas; y *el cuerpo,* que le iguala a los seres inanimados. La razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio. El hombre en el primer estado no dominaba sobre los ángeles; y lo de *a toda criatura* ha de entenderse *de la que no es a imagen de Dios.* En lo que se refiere a las potencias sensitivas, como la irascible y la concupiscible, que obedecen de algún modo a la razón, el alma las domina rigiéndolas. Así, pues, también en el estado de inocencia con su imperio dominaba a los animales. Las potencias naturales y el mismo cuerpo no están sometidos a su imperio, sino a su uso. Por ello el hombre, en estado de inocencia, no tenía sobre las plantas y seres inanimados un dominio imperativo y transmutante, sino que, libremente, se servía de ellos.

Respuesta a las objeciones: 1. Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 3

En el estado de inocencia, ¿los hombres serían o no serían iguales?

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia todos los hombres serían iguales:

1. Dice Gregorio[8]: *Donde no delinquimos, somos todos iguales.* Pero en el estado de inocencia no había delito. Por lo tanto, todos eran iguales.

2. Más aún. El mutuo amor brota de la semejanza y la igualdad, según aquello de Ecl 13,19: *Todo animal ama a su semejante, y el hombre a su prójimo.* En aquel estado abundaba el amor, que es el vínculo de la paz. Por lo tanto, en aquel estado todos eran iguales.

3. Todavía más. Anulada la causa, anulado el efecto. Pero la causa de la actual desigualdad entre los hombres deriva, por parte de Dios, de que a unos premia por los méritos y a otros castiga; por parte de la naturaleza, de que ésta hace a unos débiles e incapaces y a otros fuertes y perfectos. Esto no debió ser así en aquel primer estado.

En cambio está lo que se dice en Rom 13,1: *Lo que existe, por Dios está ordenado.* El orden se establece entre lo dispar. Dice Agustín en XIX *De Civ. Dei*[9]*: El orden es una disposición de lo igual y desigual, cada uno en su lugar propio.* Por lo tanto, en aquel estado, tan armonioso, habría disparidad.

Solución. *Hay que decir:* Debe afirmarse que alguna disparidad debió de

6. C.8: ML 42,875. 7. § 2: ML 3,1080. 8. *Moral.* l.21 c.15: ML 76,203. 9. C.13: ML 41,640.

haber en aquel estado, al menos la de sexos, pues sin ésta no se da la generación. E igualmente la de edad, pues unos nacían de otros, y en las uniones no había estériles.

Pero incluso con respecto del alma habría disparidad en lo referente a la justicia y a la ciencia. El hombre no obraba por necesidad, sino libremente; por eso podía dedicarse más o menos a hacer algo, a querer o a conocer, progresando así más o menos en la justicia y en la ciencia.

Incluso por parte del cuerpo podía haber disparidad, pues el cuerpo no era ajeno a las leyes naturales. Por eso, los agentes exteriores podían servir de mayor o menor ayuda o utilidad, ya que se alimentaban comiendo. Así, nada impide decir que unos fueran más fuertes, más altos, más guapos o de mejor complexión que otros, debido a las influencias del clima o de los astros. Sin embargo, en los que eran superados por otros, no había ningún defecto ni pecado en el alma ni en el cuerpo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El intento de Gregorio es excluir la disparidad originada por la diferencia según la justicia y según el pecado, que hace que algunos tengan que ser corregidos penalmente por otros con castigos.

2. *A la segunda hay que decir:* La igualdad hace que el amor mutuo sea igual. Sin embargo, entre desiguales puede haber mayor amor que entre iguales, aunque no sea igual por ambas partes. Ejemplo: el padre ama naturalmente más al hijo que los hermanos entre sí, aunque el hijo no le corresponda con idéntico amor.

3. *A la tercera hay que decir:* La causa de la desigualdad podría venir de parte de Dios, no porque a unos castigase y a otros premiase, sino porque a unos los haría más sublimes que a otros, para que así resplandeciera más la belleza del orden entre los hombres. O también podría venir de parte de la naturaleza en el sentido ya dicho (sol.), sin que esto signifique imperfección natural alguna.

ARTÍCULO 4

En el estado de inocencia, ¿dominaba el hombre al hombre?

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia el hombre no era dominado por el hombre:

1. Dice Agustín en XIX *De Civ. Dei*[10]: *Dios quiso que el ser racional, hecho a su imagen, fuese señor sólo de los seres irracionales; no quiso que fuese señor del hombre, sino sólo de las bestias.*

2. Más aún. Lo impuesto como pena del pecado no existía en el estado de inocencia. El sometimiento de unos hombres a otros, como el de la mujer al hombre, fue impuesto por el pecado, pues se dice a la mujer en Gen 3,16: *Serás dominada por tu marido.* Por lo tanto, en el estado de inocencia no estaba el hombre sometido al hombre.

3. Todavía más. Sometimiento y libertad se oponen. Pero la libertad es uno de los más altos bienes, que en el estado de inocencia no faltó, *pues en aquel estado no faltaba nada que pudiese desear la buena voluntad,* como dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[11]. Por lo tanto, el hombre no dominaba al hombre en el estado de inocencia.

En cambio, la condición de los hombres en aquel estado no era más digna que la de los ángeles. Pero entre éstos se da el dominio; incluso hay un orden de ángeles llamado *Dominaciones.* Por lo tanto, no se opone a la dignidad de aquel estado que el hombre dominara al hombre.

Solución. *Hay que decir:* El dominio tiene doble acepción. 1) *Una,* como opuesto a la servidumbre; y en este sentido domina quien tiene un siervo. 2) *Otra,* referida a cualquier modo de tener a alguien sometido; y en este sentido domina quien tiene el gobierno o dirección de personas libres. El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia; mientras que el segundo ciertamente era posible.

El porqué de esto radica en que el siervo y el libre difieren en que *el libre es dueño de sí,* como dice el Filósofo al comienzo de *Metaphys.*[12]; mientras que el

10. C.15: ML 41,643. 11. C.10: ML 41,417. 12. ARISTÓTELES, l.9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. Th. lect.3 n.58.

siervo depende de otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a alguien para utilidad propia. Porque todos desean el bien propio y se entristecen cuando lo propio debe ser cedido en favor de otro, este dominio conlleva la aflicción en los sometidos. Por eso no podía darse en el estado de inocencia.

Por el contrario, el dominio libre coopera al bien del sometido o del bien común. Este dominio es el que existía en el estado de inocencia por un doble motivo. 1) *El primero,* porque el hombre es por naturaleza animal social, y en el estado de inocencia vivieron en sociedad. Ahora bien, la vida social entre muchos no se da si no hay al frente alguien que los oriente al bien común, pues la multitud de por sí tiende a muchas cosas; y uno sólo a una. Por esto dice el Filósofo en *Politic.*[13] que, cuando muchos se ordenan a algo único, siempre se encuentra uno que es primero y dirige. 2) *El segundo,* porque si un hombre tuviera mayor ciencia y justicia, surgiría el problema si no lo pusiera al servicio de los demás, según aquello de 1 Pe 4,10: *El don que cada uno ha recibido, póngalo al servicio de los otros.* Y Agustín, en XIX *De Civ. Dei*[14], dice: *Los justos no mandan por el deseo de mandar, sino por el deber de aconsejar. Así es el orden natural y así creó Dios al hombre.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho, pues parten del dominio según el primer sentido expuesto (sol.).

CUESTIÓN 97

Sobre el estado del primer hombre. La conservación del individuo

Ahora hay que tratar lo referente al estado del primer hombre en su aspecto corporal. Primero, en cuanto a la conservación del individuo; segundo, en cuanto a la conservación de la especie.

La cuestión referente a la conservación del individuo plantea y exige respuesta a cuatro problemas.

1. El hombre, en estado de inocencia, ¿sería o no sería inmortal?—2. ¿E impasible?—3. ¿Necesitaría o no necesitaría alimentos?—4. Por el árbol de la vida, ¿se alcanzaba o no se alcanzaba la inmortalidad?

ARTÍCULO 1

El hombre en estado de inocencia, ¿sería o no sería inmortal?

Supra q.76 a.5 ad 1; *In Sent.* l.2 d.19 a.2.4; 1.4 d.44 q.3 a.1 q.ª2; *De Verit.* q.24 a.9; *De Malo* q.5 a.5; *In Rom.* c.5 lect.3; *Compend. Theol.* c.152.

Objeciones por las que parece que el hombre en estado de inocencia no era inmortal:

1. Mortal entra en la definición de hombre. Anulada la definición, anulado lo definido. Por lo tanto, si existía el hombre, no podía ser inmortal.

2. Más aún. *Lo corruptible y lo incorruptible difieren en género,* como se dice en X *Metaphys.*[1] Entre lo que difiere genéricamente no cabe el intercambio. Por tanto, si el primer hombre era incorruptible, no podía ser ahora corruptible.

3. Todavía más. La inmortalidad en aquel estado lo sería por naturaleza o por gracia. No podía serlo por naturaleza, pues permaneciendo ésta específicamente idéntica, también ahora sería inmortal. Tampoco por gracia, pues ésta la recuperó el primer hombre por el arrepentimiento, según aquello de Sab 10,2: *Le salvó de su caída.* Con la gracia habría recuperado también la inmortalidad. Por lo tanto, el primer hombre no era inmortal en el estado de inocencia.

13. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 125a28): S. Th. lect.3. 14. C.14: ML 41,643.

1. ARISTÓTELES, l.9 c.10 n.1 (BK 1058b28): S. Th. l.10 lect.12 n.2136.

4. Por último. La inmortalidad nos es prometida como premio, según aquello del Apoc 21,4: *La muerte no existirá más.* Ahora bien, el hombre no fue creado en estado de premio, sino para merecer el premio. Por lo tanto, el hombre no era inmortal en el estado de inocencia.

En cambio está lo que se dice en Rom 5,12: *Por el pecado entró la muerte en el mundo.* Por lo tanto, antes el hombre era inmortal.

Solución. *Hay que decir:* La incorruptibilidad tiene un triple sentido. 1) *Uno,* referido a la materia, y entonces es incorruptible aquello que, o no tiene materia, como el ángel, o la tiene como potencia para una sola forma, como los cuerpos celestes. Ambos son por naturaleza incorruptibles. 2) *Otro,* referido a la forma, y entonces es una disposición que impide la corrupción en algo por naturaleza corruptible. Esto se llama incorruptible según la gloria; porque, como dice Agustín en su carta *Ad Dioscorum*[2]*: Dios hizo al alma de tal vigor natural, que su bienaventuranza se vierte en el cuerpo como plenitud de salud o don de incorrupción.* 3) *El tercer* sentido se toma de la causa eficiente. Este, es el modo como el hombre era incorruptible e inmortal en el estado de inocencia, pues, como dice Agustín en el libro *De quaest. Vet. et Nov.. Test.*[3]: *Dios dotó al hombre de inmortalidad mientras no pecase, para que él mismo se diese la vida o la muerte.* En efecto, su cuerpo no era incorruptible por virtud propia, sino por una fuerza sobrenatural impresa en el alma que preservaba el cuerpo de corrupción mientras estuviese unida a Dios. Esto fue razonablemente otorgado. Pues, porque el alma racional supera la proporción de la materia corporal, como dijimos (q.76 a.1), era necesario que desde el principio le fuese dada una virtud por la que pudiese conservar el cuerpo por encima de la naturaleza material corporal.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Son válidas en cuanto a lo que es incorruptible e inmortal por naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud de preservar el cuerpo de corrupción no era natural al alma, sino un don de la gracia. Aun cuando recuperara la gracia por la remisión de la culpa y para el merecimiento de la gloria, no así para el efecto de la inmortalidad. Esto se reservaba a Cristo, quien repararía sobreabundantemente los defectos de la naturaleza, como veremos más adelante (3 q.14 a.4 ad 1).

4. *A la cuarta hay que decir:* No es lo mismo la inmortalidad de la gloria prometida como premio y la inmortalidad conferida al hombre en estado de inocencia.

ARTÍCULO 2

El hombre en estado de inocencia, ¿fue o no fue pasible?

In Sent. l.2 d.19 a.3; l.4 d.44 q.2 a.1 q.a4 ad 1.

Objeciones por las que parece que el hombre en estado de inocencia no era pasible:

1. *Sentir es un cierto recibir.* El hombre en el estado de inocencia era sensible. Por lo tanto, también era pasible.

2. Más aún. El sueño es un cierto recibir. Pero en el estado de inocencia, el hombre dormía, como se dice en Gén 2,21: *Dios infundió en Adán un profundo sueño.* Por lo tanto, era pasible.

3. Todavía más. En el mismo texto se añade: *Cogió una de sus costillas.* Por lo tanto, al menos en lo extirpado, fue pasible.

4. Por último. El cuerpo del hombre era blando. Por lo tanto, pasivo con respecto a lo duro, que, al chocar con su cuerpo, lo alteraría. Por lo tanto, el primer hombre fue pasible.

En cambio está el hecho de que, de ser pasible, sería también corruptible, ya que la pasión excesivamente intensa destruye la sustancia.

Solución. *Hay que decir:* La pasión se toma en un doble sentido. 1) *Uno,* propio, cuando algo es sacado de su disposición natural. La pasión es efecto de una acción, y los seres naturales contrarios actúan y son actuados recíprocamente, pues unos sacan a los otros de su disposición natural. 2) Otro, más corriente. Así, pasión es cualquier muta-

2. *Epist.* 118 c.3: ML 33,439. 3. Cf. AMBROSIASTER, p.1.[a] q.19: ML 35,2227.

ción, incluso la que perfecciona la naturaleza. En este sentido, sentir y entender son un *cierto padecer* [4].

En este segundo sentido, el hombre, en el primer estado, era pasible en su alma y en su cuerpo; mientras que en el primer sentido de pasión era impasible en el alma y en cuerpo, como también era inmortal; por lo cual hubiera podido librarse de toda pasión, incluso de la muerte, si se hubiera mantenido sin pecado.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho, pues el sentir y el dormir no cambian una disposición natural del hombre, sino que se ordenan al bien de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La costilla de Adán, como dijimos anteriormente (q.92 a.3 ad 2), le fue dada como principio del género humano; al igual que el semen lo tiene el hombre por ser principio generativo. Y así como la pérdida del semen no es una alteración que destruya una disposición natural, así tampoco la separación de aquella costilla.

4. *A la cuarta hay que decir:* En parte la propia razón, dictando qué es perjudicial; y en parte la divina Providencia, que lo defendía de todo lo imprevisto que le pudiera sobrevenir, preservaban al cuerpo del hombre en el estado de inocencia de toda lesión que le pudiera producir algo duro.

ARTÍCULO 3

El hombre en estado de inocencia, ¿necesitaba o no necesitaba alimentos?

In Sent. l.2 d.19 a.2 ad 2.3; *Cont. Gentes* 4,83; *De Malo* q.5 a.5 ad 8; *Compend. Theol.* c.156.

Objeciones por las que parece que el hombre en estado de inocencia no necesitaba alimentos:

1. El alimento se necesita para reparar lo perdido. Pero, al parecer, en el cuerpo de Adán no había desgaste, pues era incorruptible. Por lo tanto, no necesitaba alimentos.

2. Más aún. La comida es necesaria para nutrirse. Pero la nutrición implica alteración. Por lo tanto, como el cuerpo del hombre era impasible, no parece que tuviese necesidad de alimento.

3. Todavía más. Se dice que el alimento nos es necesario para la conservación de la vida. Pero a Adán le bastaba no pecar para conservar la vida. Por lo tanto, no necesitaba alimentos.

4. Por último. Alimentarse conlleva la evacuación de residuos, cosa incompatible con la dignidad de aquel primer estado. Por lo tanto, el hombre en el primer estado no se alimentaba.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,16: *Puedes comer de todo árbol del paraíso.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre en el estado de inocencia tenía vida vegetativa, que requeriría alimentos. Sin embargo, después de la resurrección su vida será espiritual y no los necesitará. Para demostrarlo, hay que tener presente que el alma racional es alma y espíritu. Se dice que es alma por lo que tiene de común con la de los animales: dar vida al cuerpo. Por eso se dice en Gén 2,7: *Así fue el hombre ser animado.* Esto es, con cuerpo dotado de vida. Pero es también espíritu por lo que tiene de propio y no común con los demás animales, esto es, su potencia intelectiva inmaterial.

Así, pues, en el primer estado, el alma racional comunicaba al cuerpo lo que le era común; así, el cuerpo es llamado *animal,* esto es, en cuanto que tiene la vida por el alma. El primer principio de vida en los seres inferiores es el alma vegetativa, como se dice en el libro *De anima* [5], a la que le compete alimentarse, engendrar y desarrollarse. Por lo tanto, estas cosas se daban en el hombre en el primer estado. Pero en el último estado, después de la resurrección, el alma hará que redunde en el cuerpo lo que le es peculiar como espíritu: la inmortalidad en todos; la impasibilidad, la gloria y la virtud en los buenos, cuyos cuerpos serán llamados *espirituales* (cf. 1 Cor 15,44). Después de la resurrección, por lo tanto, los hombres no necesitarán alimentarse; pero en el estado de inocencia, sí lo necesitaban.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

4. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* l.3 c.4 n.2 (BK 429a13): S. Th. lect.7 n.675. 5. ARISTÓTELES, l.2 c.4 n.2 (BK 415a23): S. Th. lect.7 n.309.

primera hay que decir: Dice Agustín en *De quaest. Vet. et Nov. Test.*[6]: *.¿Cómo podía ser inmortal lo que necesitaba alimentarse? Pues lo inmortal no come ni bebe.* Ya dijimos (a.1) que la inmortalidad del primer hombre en aquel primer estado estaba sobreañadida como fuerza sobrenatural, y no como disposición inherente al cuerpo. Así, el calor podría consumir parte de la humedad de aquel cuerpo; y para que no se consumiera totalmente era necesario suplirla alimentándose.

2. *A la segunda hay que decir:* En la nutrición hay una cierta pasión o alteración por parte del alimento al convertirse en sustancia del que lo toma. Pero de aquí no se deduce que el cuerpo del hombre fuera pasible, sino que lo era el alimento. Aun cuando tal pasión fuera para perfección de la naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* Si el hombre no se alimentara, pecaría, como pecó tomando el alimento prohibido. Pues en un mismo mandato recibió la orden de alimentarse de todo árbol del Paraíso y de abstenerse del de la ciencia del bien y del mal.

4. *A la cuarta hay que decir:* Algunos opinan que el hombre en el estado de inocencia sólo tomaba el alimento necesario, por lo cual no le sobraba nada. Pero parece poco razonable que en la comida no hubiera nada, ni siquiera algún poso indigerible. Era necesario echar los residuos. Pero incluso esto estaba divinamente dispuesto, de forma que no resultaba indecente.

ARTÍCULO 4

El hombre en estado de inocencia, ¿hubiera o no hubiera alcanzado la inmortalidad por el árbol de la vida?

In Sent. l.2 d.19 a.4; *De Malo* q.5 a.5 ad 9.

Objeciones por las que parece que el árbol de la vida no podía ser causa de inmortalidad:

1. Nada puede producir un efecto que exceda su causa. Ahora bien, el árbol de la vida era corruptible, como lo muestra su virtud de alimentar, que es una mutación sustancial, como dijimos (a.3 ad 2). Por lo tanto, no podía causar la incorruptibilidad.

2. Más aún. Los efectos causados por las potencias vegetativas o de cualquier otro ser natural, son naturales. Por lo tanto, si el árbol de la vida causase la inmortalidad, ésta sería natural.

3. Todavía más. Esto renueva las antiguas fábulas, ridiculizadas por el Filósofo en III *Metaphys.*[7], que atribuían la inmortalidad de los dioses a que comían cierto alimento.

En cambio está lo que se dice en Gén 3,22: *No vaya ahora a poner su mano en el árbol de la vida y, comiendo de él, viva para siempre.*

Más aún. Agustín, en *Quaest. Vet. et Nov. Test.*[8], dice: *El comer del árbol de la vida apartaba la corrupción del cuerpo. Incluso después del pecado hubiera podido ser incorruptible, si se le hubiera permitido volver a comer de él.*

Solución. *Hay que decir:* El árbol de la vida causaba tan sólo la inmortalidad en una cierta manera, no absolutamente. Para demostrarlo hay que tener presente que el hombre tenía dos remedios contra los dos siguientes defectos. El primero, la pérdida de humedad por efecto del calor natural, instrumento del alma. Esto lo remediaba el hombre comiendo de los otros árboles del Paraíso, del mismo modo que ahora nosotros nos alimentamos comiendo.

El segundo se debe a que, como dice el Filósofo en I *De generat.*[9], cuando se añade algo extraño a una cosa húmeda, ésta pierde parte de su virtud activa. Ejemplo: el agua añadida al vino toma el sabor de éste. Pero si la cantidad aumenta, disminuye la fuerza del vino y acaba por aguarse. Así, pues, vemos que, en un principio, la fuerza activa de la especie es tan vigorosa, que no sólo transforma el alimento necesario para restaurar las fuerzas perdidas, sino también para el crecimiento. Después, el alimento sumido sólo da para restaurar las fuerzas perdidas; finalmente, en la vejez, ni siquiera para esto, llegando así la decrepitud y la disolución natural del cuerpo. Contra este defecto se fortalecía el hombre con el árbol de la vida, que ro-

6. Cf. AMBROSIASTER, p.1.ª q.19: ML 35,2227. 7. ARISTÓTELES, l.2 c.4 n.12 (BK 1000a12): S. Th. l.3 lect.11 n.468. 8. Cf. AMBROSIASTER, l.c. n.6. 9. ARISTÓTELES, c.5 n.18 (BK 322a28): S. Th. lect.17 n.6.

bustecía el vigor de la especie contra el desgaste originado por mezcla de cosas extrañas. Por eso, Agustín, en XIV *De Civ. Dei*[10], dice: *Tenía a mano la comida, para que no tuviese hambre; la bebida, para que no tuviese sed; y el árbol de la vida para que no le aniquilara la vejez.* Y en el libro *De quaest. Vet. et Nov. Test.*[11] dice: *El árbol de la vida infundía la incorrupción a los hombres como una medicina.*

Pero esta inmortalidad no era absoluta, pues la virtud que redundaba del alma en el cuerpo no provenía del árbol de la vida, ni éste podía dar al cuerpo una inmortalidad perpetua. La virtud de cualquier cuerpo es finita; por eso, la virtud del árbol de la vida no podía hacer durar al cuerpo infinitamente en el tiempo, sino sólo determinado tiempo. Es evidente que, cuanto mayor es la virtud de algo, más perdurable es su efecto. Por lo tanto, si la virtud del árbol de la vida era finita, su gusto preservaba de la corrupción por un cierto tiempo. Acabado este tiempo, o el hombre hubiera sido trasladado a una vida espiritual, o de nuevo hubiese necesitado comer del árbol de la vida.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho, pues de las primeras objeciones se concluye que no causaba la absoluta incorruptibilidad; y de las otras, que la causaba impidiendo la corrupción del modo como acabamos de explicar (sol.).

CUESTIÓN 98

Sobre el estado del primer hombre. La conservación de la especie

Ahora hay que tratar lo referente a la conservación de la especie. Primero, la misma generación; segundo, la condición de la prole. La cuestión sobre el primer aspecto indicado, plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. En el estado de inocencia, ¿habría habido, o no, generación?— 2. ¿Habría habido, o no, generación por coito?

ARTÍCULO 1

En el estado de inocencia, ¿habría habido, o no, generación?

In Sent. l.2 d.20 q.1 a.1.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia no habría habido generación:

1. Se dice en V *Physic.*[1]*: La generación es contraria a la corrupción.* Lo contrario lo es sobre lo mismo. En el estado de inocencia no habría habido corrupción. Por lo tanto, tampoco generación.

2. Más aún. La generación está ordenada a conservar en la especie lo que individualmente no puede conservarse. Así, en los seres eternos no hay generación. Pero en el estado de inocencia el hombre hubiese vivido perpetuamente. Por lo tanto, en el estado de inocencia no hacía falta generación.

3. Todavía más. Por la generación se multiplican los hombres. Multiplicados los dueños, es necesario dividir las posesiones para distinguir lo que es propio de cada uno. Por lo tanto, habiendo sido constituido el hombre como señor de los animales, una vez multiplicados los hombres, se seguiría la división del dominio. Pero esto parece ir en contra del derecho natural por el que todas las cosas son comunes, como dice Isidoro[2]. Por lo tanto, en el estado de inocencia no habría generación.

En cambio está lo que se dice en Gén 1,28: *Creced, multiplicaos, llenad la tierra.* Esta multiplicación no puede hacerse más que por generación, supuesto que en un principio sólo fueran creados

10. C.16: ML 41,434. 11. Cf. AMBROSIASTER, l.c. n.6 y 8.

1. ARISTÓTELES, c.5 n.6 (BK 229b12): S. Th. lect.8 n.11. 2. *Etymol.* l.5 c.4: ML 82,199.

dos. Por lo tanto, en el primer estado habría generación.

Solución. *Hay que decir:* En el estado de inocencia habría generación que multiplicase los hombres. De no ser así, el pecado del hombre hubiera sido muy necesario como medio para alcanzar un gran bien. Hay que tener en cuenta que el hombre, por naturaleza, es algo intermedio entre lo corruptible y lo incorruptible, ya que su alma, por naturaleza, es incorruptible, y el cuerpo corruptible. La naturaleza tiende siempre a lo que continuamente es algo esencial a ella. Pero a lo que sólo tiende durante cierto tiempo no es algo primario en la naturaleza sino subordinado a otro. En caso contrario, su desaparición supondría la desaparición de la intención de la naturaleza. Y porque en los seres corruptibles sólo la especie perdura siempre y continuamente, en éstos el bien de la especie, a cuya conservación se ordena la generación, es el fin principal de la naturaleza. Por el contrario, las sustancias incorruptibles permanecen siempre específica e individualmente. Por lo cual, en ellas, la conservación de los individuos constituye también el fin principal de la naturaleza.

Así, pues, al hombre le corresponde la generación en su parte corporal, que, en cuanto tal, es corruptible. Por parte del alma, que es incorruptible, corresponde a su naturaleza —o mejor, al Autor de la naturaleza, único creador de las almas— el intento de multiplicar los individuos. Así, estableció la generación, incluso en el estado de inocencia, para multiplicar el género humano.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cuerpo del hombre en el estado de inocencia era corruptible. El alma lo preservaba de la corrupción. Por lo tanto, al hombre no había por qué quitarle la generación, propia de lo que es corruptible.

2. *A la segunda hay que decir:* Aun cuando la generación en el estado de inocencia no tuviera por fin la conservación de la especie, tendría la multiplicación del individuo.

3. *A la tercera hay que decir:* En nuestro estado, al aumentar los dueños se dividen las posesiones, pues la comunidad de posesión origina la discordia, como dice el Filósofo en II *Politic.*[3] Pero en el estado de inocencia estaban de tal modo armonizadas las voluntades de los hombres, que cada uno hubiese tomado del bien común lo que le correspondía sin peligro alguno de discordia. Y esto también se puede ver ahora entre hombres honestos.

ARTÍCULO 2

En el estado de inocencia, ¿habría habido, o no, generación por coito?

In Sent. l.2 d.20 q.1 a.2; *Cont. Gentes* 3,126.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia no habría habido generación por coito:

1. El Damasceno[4] pinta al primer hombre en el Paraíso *como otro ángel.* Pero en el estado futuro de la resurrección, cuando los hombres serán semejantes a los ángeles, *ni se casarán ni se darán en casamiento,* como se dice en Mt 22,30. Por lo tanto, tampoco en el Paraíso habría habido generación por coito.

2. Más aún. Los primeros padres fueron creados en edad adulta. Así, pues, si la generación antes del pecado hubiera sido por coito, hubiesen estado unidos carnalmente en el Paraíso. Esto es falso, por la misma Escritura (Gén 4,1).

3. Todavía más. Debido al alto grado de placer que hay en este acto, el hombre es comparado a los animales; por eso se alaba la continencia. Pero el hombre es comparado a los animales por el pecado, según aquello del Sal 48,21: *El hombre, aun puesto en suma dignidad, no entiende. Es semejante a los animales.* Por lo tanto, antes del pecado no habría habido unión carnal del hombre y la mujer.

4. Por último. En el estado de inocencia no había corrupción. Por el coito se corrompe la integridad virginal. Por lo tanto, el coito no habría existido en el estado de inocencia.

En cambio está el hecho de que Dios antes del pecado hizo al hombre y a la mujer, como se dice en Gén 1,27 y 2,22. Dios no hace nada en vano. Por lo tan-

3. ARISTÓTELES, c.2 n.3 (BK 1263a21): S. Th. lect.4. 4. *De Fide Orth.* l.2 c.11: MG 94,916.

to, si el hombre no hubiese pecado, también habría habido coito al que se ordena la diferencia de sexos,

Más aún. En Gén 2,18-20 se dice que la mujer ha sido creada para ayuda del varón, Y no podría serlo más que para la generación, porque para cualquier otra cosa le sería más útil la ayuda de un hombre que la de la mujer. Por lo tanto, también en el estado de inocencia hubo generación por coito.

Solución. *Hay que decir:* Algunos antiguos doctores[5], atendiendo a la fealdad de concupiscencia que conlleva este acto en la vida terrena, dijeron que en el estado de inocencia no habría generación por coito. Por eso Gregorio de Nisa, en el libro titulado *De Homine*[6], dice que en el Paraíso el género humano se hubiese multiplicado sin unión carnal, como los ángeles se multiplicaron por obra del poder divino. Añade que Dios creó macho y hembra en el primer estado previendo el modo de generación que habría de darse después del pecado.

Pero esto no es razonable. Lo que es natural en el hombre ni se le añade ni se le retira por el pecado. Como dijimos anteriormente (q.97 a.3), es evidente que el engendrar por coito es propio de la naturaleza animal del hombre, como lo es de los demás animales perfectos. Esto lo dejan al descubierto los miembros naturales destinados para tal efecto, que no hay por qué afirmar que no tuviesen su función propia antes del pecado, como la tenían los demás miembros.

En el coito en el estado actual terreno hay dos aspectos. 1) *Uno,* propio, que es la unión del hombre y de la mujer para engendrar. En toda generación se requiere un principio activo y otro pasivo. Ya que en todos los seres con distinción de sexos el principio activo está en el macho y el pasivo en la hembra, la misma naturaleza exige la unión de ambos para engendrar. 2) El *otro* aspecto que se puede considerar es la deformidad de una concupiscencia desenfrenada, que no existiría en el estado de inocencia, por estar allí sometidas, las facultades inferiores a las superiores. Por eso Agustín, en XIV *De Civ. Dei*[7], dice: *Lejos de nosotros sospechar que no pudieran engendrar sus hijos sin intervención libidinosa. Pero esos miembros, como los demás, se movían sometidos en todo a la voluntad: sin ardor, sin provocación, con el espíritu sosegado, con el cuerpo relajado*[a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hombre en el Paraíso se asemejaba a los ángeles en su inteligencia espiritual, pero tenía además un cuerpo material con vida animal. Sólo después de la resurrección el hombre será semejante al ángel en alma y en cuerpo. Por lo tanto, no hay paridad.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en IX *Super Gen. ad litt.*[8], los primeros padres en el Paraíso no tuvieron unión sexual, porque después de ser formada la mujer fueron arrojados del Paraíso por su pecado; o también porque esperaban la fijación del tiempo para la unión, cuyo mandato general ya tenían.

3. *A la tercera hay que decir:* Los animales carecen de razón. Y el hombre en el coito se compara a los animales en que no puede moderar el deleite del acto ni el impulso de la concupiscencia. Pero en el estado de inocencia no habría nada que no estuviese moderado según la recta razón, lo cual no quiere decir, como afirman algunos[9], que no hubiese deleite sensible, pues la intensidad de éste es tanto mayor cuanto lo es la condición natural y la sensibilidad corporal; sino que el apetito no produciría de un modo

5. Cf. GREGORIO DE NISA, *De Hom. Opif.* c.17: MG 44,189; JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen.* hom.16: MG 53,126. 6. *De Hom, Opif.* c.17: MG 44,189. 7. C.26: ML 41,434 8. C.4: ML 34,395. 9. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.20 q.3 (QR II,481).

a. Según S. Agustín el cuerpo le servía a Adán en el paraíso de puro ornato y como instrumento para comunicarse con el mundo exterior. En su opinión, la «concupiscencia» del hombre, su libido, procede del pecado; de ahí que ahora no se encuentre sujeta a los impulsos de la voluntad, y su exclusión en el paraíso. Si el cuerpo de Adán en el paraíso era, a semejanza de los ángeles, un cuerpo «espiritual», también la copulación, según S. Agustín, habría de tener un carácter «espiritual» (cf. D. COVI, *Valor y finalidad del sexo según S. Agustín. La ética sexual en el paraíso según S. Agustín:* Augustinus 18 [1973] 4-21).

tan desordenado el deleite. Esto estaría regulado por la razón, la cual no lo disminuye, pero sí impide que el deleite esté sólo a merced de un inmoderado apetito. Entiendo por *inmoderado* lo que se escapa al control de la razón. Ejemplo: el sobrio no percibe un deleite menor que el goloso al comer moderadamente; pero su concupiscencia no se detiene en este deleite. Esto es lo que indican las palabras de Agustín[10], quien no excluye los placeres en el estado de inocencia, pero sí el ardor de la sensualidad y el desasosiego de ánimo. Por eso la continencia en el estado de inocencia no sería virtud, pues, si ahora se la alaba, no es como abstinencia, sino como liberación de una libido desordenada. Pero entonces la fecundación se hacía sin libido.

4. *A la cuarta hay que decir:* Dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[11]*:* En aquel estado, *la unión sexual no corrompería la integridad corporal. La introducción del semen en el útero podría hacerse sin romper el himen de la mujer, como también ahora la mujer, durante la menstruación, echa sangre sin corromper su integridad genital. Así, el parto no iría acompañado de gemidos dolorosos, sino por una relajación de las vísceras femeninas. Tampoco impulsaría a concebir el apetito libidinoso, sino el uso voluntario de unir ambas naturalezas.*

CUESTIÓN 99

Sobre la condición de la prole. El cuerpo

Ahora hay que tratar lo referente a la condición de la prole. 1) El cuerpo; 2) la justicia; 3) la ciencia.

La cuestión referente al cuerpo plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. En el estado de inocencia, los niños, nada más ser engendrados, ¿tenían o no tenían toda la perfección corporal en uso?—2. Todos los nacidos, ¿eran o no eran varones?

ARTÍCULO 1

En el estado de inocencia, los niños, al nacer, ¿tenían o no tenían toda la perfección corporal en uso?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.1; *De Verit.* q.18 a.8.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños nada más nacer disponían ya del uso de todos sus miembros:

1. Dice Agustín en el libro *De Bapt. Parvul.*[1]*: La debilidad corporal que vemos en los niños, es fiel reflejo de su debilidad mental.* Pero en el estado de inocencia no habría debilidad mental. Por lo tanto, tampoco habría debilidad corporal en los niños.

2. Más aún. Algunos animales, desde el momento que nacen, tienen el perfecto uso de sus miembros. Siendo el hombre superior a los animales, con mayor razón debe tener este dominio de sus miembros desde que nace. El no ser así parece consecuencia del pecado.

3. Todavía más. La imposibilidad de lograr algo que uno desea, aflige. Si los niños no tuvieran el poder de mover los miembros, con frecuencia se encontrarían en tal situación. No pudiendo existir la aflicción antes del pecado, se sigue que entonces los niños moverían los miembros a su voluntad.

4. Por último. Hay proporción entre los defectos de la vejez y los de la niñez. Como en el estado de inocencia no existían los defectos de la vejez, tampoco los de la niñez.

En cambio está el hecho de que todo lo engendrado, antes de perfeccionarse,

10. *De Civ. Dei.* l.14 c.26: ML 41,434. 11. C.26: ML 41,434.

1. L.1 c.38: ML 44,150.

es imperfecto. Como los niños en el estado de inocencia venían a la existencia por generación, se sigue que comenzaban siendo imperfectos en la talla y en fuerzas.

Solución. *Hay que decir:* Lo que sobrepasa la naturaleza sólo la fe lo alcanza; lo que creemos, a la autoridad lo debemos. Por eso, en todas nuestras afirmaciones debemos atender a la naturaleza de las cosas, menos en lo que ha sido transmitido por autoridad divina, que es lo que sobrepasa la naturaleza. Evidentemente, es natural, por radicar en los principios de la naturaleza humana, que los niños al nacer no tengan pleno dominio de sus miembros, pues los hombres tienen un cerebro mayor que los demás animales, proporcionado a su cuerpo. Por eso es natural que, debido a la alta humedad del cerebro infantil, los nervios, instrumentos del movimiento, no muevan con flexibilidad los miembros. Por otra parte, ningún católico duda de que Dios puede hacer que los niños desde su nacimiento tengan pleno dominio de sus miembros. Pero consta por la autoridad de la Escritura (Ecl 7,30) que *Dios hizo al hombre recto.* Esta rectitud consiste, como dice Agustín[2], en la perfecta sujeción del cuerpo al alma. Por lo tanto, así como en el primer estado no podría haber en los miembros del hombre algo que fuera incompatible con la voluntad del hombre, tampoco de sus miembros podían venir impedimentos a la voluntad. La voluntad es ordenada cuando tiende a actos proporcionados a ella, que van cambiando según la edad. Por lo tanto, los niños al nacer no tenían poder para toda clase de movimientos, sino sólo para los proporcionados a su edad, como el mamar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Agustín habla de la debilidad actual de los niños, incluso en lo que se refiere a actos proporcionados a su edad, como se ve por las palabras que antepone[3]: *Aun delante del pecho de la madre les es más fácil llorar que mamar.*

2. *A la segunda, hay que decir:* El que ciertos animales desde el momento que nacen dominen sus miembros, no se debe a su dignidad, pues animales más perfectos no tienen esto; sino que se debe a la sequedad de su cerebro o a que sus actos son tan imperfectos que les basta con una pequeña virtualidad,

3. *A la tercera hay que decir:* Resulta evidente por lo dicho sobre el cuerpo. También puede decirse que no desearían nada que no fuera conforme a su estado.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hombre en el estado de inocencia nacería, pero no moriría. Y así, en aquel estado podrían darse las imperfecciones anejas a la generación, pero no las de la vejez, que acercan a la muerte.

ARTÍCULO 2

En el primer estado, ¿hubo o no hubo mujeres?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.1 ad.1.2.

Objeciones por las que parece que en el primer estado no hubo mujeres:

1. El Filósofo, en II *De Generat. Animal.*[4] dice: *La mujer es un varón frustrado,* como indicando que su aparición se debe a un defecto de la naturaleza. Pero en aquel estado nada antinatural habría en la generación del hombre. Por lo tanto, no habrían nacido mujeres.

2. Más aún. Todo agente engendra algo semejante a sí mismo a no ser que esté impedido por falta de capacidad, o por indisposición en la materia. Ejemplo: una pequeña llama no hace arder madera verde. En la generación, la virtud activa es del varón. Así, pues, como en estado de inocencia no cabía imperfección en la virtud activa del varón ni indisposición de la materia femenina, parece que siempre nacerían varones.

3. Todavía más. En el estado de inocencia, la generación era para multiplicar los hombres. Pero para esta multiplicación bastaban los primeros padres, que no habían de morir. Por lo tanto, no fue necesario que hubiera mujeres.

En cambio está el hecho de que la naturaleza engendraría del modo como la había creado Dios. Pero Dios instituyó en la naturaleza humana al hombre y a la mujer, como se dice en Gén 1,27 y 2,22. Por lo tanto, también así habrían sido engendrados los nuevos seres.

2. *De Civ. Dei* l.13 c.13: ML 41,386. 3. L.c. nota 1. 4. ARISTÓTELES, c.3 (BK 737a27).

Solución. *Hay que decir:* Nada de lo que se refiere a la perfección humana faltaba en aquel estado de inocencia. Así, como a la perfección del universo contribuyen los diversos grados de cosas, así también la diversidad de sexos acrecienta la perfección de la naturaleza humana. Por lo tanto, en el estado de inocencia nacerían ambos sexos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La mujer es *varón frustrado* porque no está dentro del proyecto de la naturaleza particular, pero sí de la universal, como dijimos anteriormente (q.92 a.1 ad 1).

2. *A la segunda hay que decir:* La generación de la mujer no proviene sólo del defecto de capacidad activa ni de indisposición de la materia, como se objeta. Sino también de algo extrínseco. Pues, como dice el Filósofo en el libro *De animalibus*[5]: *El viento septentrional favorece la generación masculina y el austral la femenina.* A veces también por los pensamientos del alma, a los que fácilmente se adapta el cuerpo. Esto tenía gran probabilidad de ser así en el estado de inocencia, en el que el cuerpo estaba más sometido al alma; esto es, el sexo en la prole lo establecería la voluntad del progenitor.

3. *A la tercera hay que decir:* La prole sería engendrada con vida animal y por consiguiente, con posibilidad de alimentarse y de engendrar. Por eso convenía que todos engendrasen y no sólo los primeros padres. Para ello parece que habrían sido engendrados tantos hombres como mujeres.

CUESTIÓN 100

Sobre la condición de la prole. La justicia

Ahora hay que tratar lo referente a la prole en lo que respecta a la justicia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Los hombres, ¿nacieron o no nacieron justos?—2. ¿Iban o no iban a nacer confirmados en justicia?

ARTÍCULO 1

Los hombres, ¿nacerían o no nacerían justos?

1-2 q.81 a.2; *In Sent.* l.2 d.20 q.2 a.3; *De Verit.* q.18 a.7; *De Modo* q.4 a.8.

Objeciones por las que parece que los hombres no nacerían justos:

1. Dice Hugo de San Víctor[1]: *El primer hombre, antes del pecado, engendraría hijos libres de pecado, pero no herederos de la justicia paterna.*

2. Más aún. La justicia lo es por la gracia, como dice el Apóstol en Rom 5,16.21. Pero la gracia no se traspasa, porque sería natural; sino que es infundida sólo por Dios. Por lo tanto, los niños no habrían nacido en justicia.

3. Todavía más. La justicia está en el alma. Pero el alma no se traspasa. Por lo tanto, tampoco la justicia pasó de los padres a los hijos.

En cambio está lo que dice Anselmo en el libro *De Conceptu Virg.*[2]: *Si el hombre no pecara, junto con el alma racional sus hijos recibirían la justicia.*

Solución. *Hay que decir:* Por naturaleza, el hombre engendra un ser semejante según la especie. Por lo tanto, en todos los accidentes que derivan de la naturaleza de la especie, es necesario que los hijos se asemejen a los padres, si no hay defecto en la acción natural, defecto que no se daría en aquel estado de inocencia. Sólo en los accidentes individuales no es necesario que los hijos se asemejen a los padres. La justicia original, en la que fue creado el primer hombre, era un accidente de la

5. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* l.6 c.19 n.2 (BK 574a1).

1. *De Sacram.* l.1 p.6.ª c.24: ML 176,278. 2. C.10: ML 158,444.

naturaleza de la especie, no causado por los principios de la especie, sino por un don infundido por Dios a toda la naturaleza. Esto es evidente, porque las cosas opuestas están en un mismo género, y se dice que el pecado original, como opuesto a la justicia original, es un pecado de naturaleza. Por eso pasa de padres a hijos. Por lo mismo, también se transmitiría la justicia original.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo dicho por Hugo hay que entenderlo no en cuanto referido al hábito de la justicia, sino a la acción.

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[3] sostienen que los niños no habrían nacido con la justicia gratuita, que es principio del mérito, sino con la original. Como la raíz de la justicia original en la que fue creado el hombre consiste en el sometimiento sobrenatural de la razón a Dios, que se tiene por la gracia santificante, hay que decir: Los niños habrían nacido en justicia y en gracia igual a la del primer hombre, que, como dijimos (q.95 a.1), fue creado en gracia. Sin embargo, no puede deducirse que la gracia fuese natural, ya que no era producida por la generación, sino infundida al hombre junto con el alma racional. Al igual que, cuando el cuerpo está dispuesto, por creación Dios infunde directamente el alma.

3. A la tercera hay que decir: Está incluida, en lo dicho.

ARTÍCULO 2

En el estado de inocencia, los niños, ¿hubieran o no hubieran nacido confirmados en justicia?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.3 ad 5.7; *De Malo* q.5 a.4 ad 8; *Quodl* 5 q.5 a.1.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños hubieran nacido confirmados en justicia:

1. Dice Gregorio en IV *Moral.*[4] comentando Job 3,13: *(Descansaría con mi sueño): Si la caída del hombre no hubiera degradado a los primeros padres, no engendrarían hijos para el infierno, sino que sólo engendrarían a los que ahora han de ser salvados por el Redentor.* Por lo tanto, todos nacerían confirmados en justicia.

2. Más aún. Anselmo, en el libro *Cur Deus Homo*[5], dice: *Si los primeros padres no hubieran sucumbido a la tentación, serían confirmados, junto con su descendencia, para nunca poder pecar.* Por lo tanto, los niños nacerían confirmados en justicia.

3. Todavía más. El bien es más poderoso que el mal. Pero en el pecado del primer hombre había fuerza para arrastrar al pecado a todos sus descendientes. Por lo tanto, si el primer hombre se hubiera mantenido en la justicia, todos sus descendientes hubieran sido confirmados en justicia.

4. Por último. El ángel que vence la tentación, mientras otros caen, inmediatamente es confirmado en justicia para que ya no pudiese pecar. Por lo tanto, de modo semejante, el hombre, si hubiese vencido la tentación, sería confirmado. Pero tal como él era así engendraría a los demás. Por lo tanto, sus hijos nacerían confirmados en justicia.

En cambio está lo que dice Agustín en XIV *De Civ. Dei*[6]*: Cuán dichosa sería la sociedad humana si ni ellos,* esto es, los primeros padres, *hubieran cometido el mal que transmitieron a sus descendientes, ni tampoco descendiente alguno cometiera pecado por el que mereciera ser condenado.* Con eso se da a entender que, si los primeros hombres no hubieran pecado, alguno de sus descendientes hubiera podido pecar. Por lo tanto, no debieron nacer confirmados en gracia.

Solución. *Hay que decir:* No parece posible que los niños en estado de inocencia nacieran confirmados en justicia. Es evidente que los niños al nacer no poseerían una perfección superior a la de sus padres en el momento de engendrarlos. Y los padres, mientras engendrasen, no estarían confirmados en justicia, pues la criatura racional se dice que está confirmada en justicia cuando alcanza la bienaventuranza en la visión clara de Dios, a quien, al ser bondad por esencia, no puede rechazarse, ya que todo cuanto se desea y se ama es en orden a esta suma verdad. Pero estamos hablando según la ley general, porque, por un privilegio

3. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.499 (QR 11,712). 4. C.31: ML 75,671. 5. L.1 c.18: ML 158,387. 6. C.10: ML 41,47.

especial, como la fe enseña de la Virgen María, puede suceder lo contrario, y tan pronto como Adán alcanzase la bienaventuranza en la visión de Dios, vendría a ser espiritual en inteligencia y cuerpo, acabando así su vida animal y, con ella, la generación. Por eso, es evidente que los niños no nacerían confirmados en justicia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si Adán no hubiera pecado no habría engendrado hijos para el infierno, es decir, nadie contraería su pecado, causa del infierno. Pero podrían llegar allí si usasen mal su libertad. Puede también contestarse que, aun cuando no fuesen condenados al infierno por el pecado, no se debería a estar confirmados en gracia, sino a una especial providencia que los guardaría inmunes de pecado.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que dice Anselmo no es una afirmación, sino una opinión. Esto lo prueba su mismo modo de hablar cuando dice[7]: *Parece que, si no hubieran sucumbido,* etc.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento no es resolutivo, aun cuando moviera a Anselmo a afirmar tal cosa, como aparece en sus palabras. Los descendientes de los primeros padres no son arrastrados de tal modo al pecado que no puedan volver a la justicia. Esto es propio de los condenados. Por eso tampoco transmitirían una tal necesidad de no pecar que les hiciera absolutamente impecables. Esto es propio de los bienaventurados.

4. *A la cuarta hay que decir:* No vale el símil del hombre y del ángel. El hombre tiene libre albedrío, mutable antes de la elección y después de ella. Pero no es el caso de los ángeles, como dijimos anteriormente al estudiarlos (q.64 a.2).

CUESTIÓN 101

Sobre la condición de la prole. La ciencia

Ahora hay que tratar lo referente a la condición de la prole en lo que respecta a la ciencia. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Los niños, ¿nacían o no nacían perfectos en ciencia?—2. Inmediatamente después de nacer, ¿tenían o no tenían uso de razón?

ARTÍCULO 1

Los niños, ¿nacían o no nacían perfectos en ciencia?

In Sent. l.2 d.23 q.2 a.2; *De Verit.* q.18 a.7.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños nacían en estado perfecto de ciencia:

1. Tal como fue Adán, así habría engendrado a los hijos. Pero Adán tuvo la plenitud de la ciencia, como dijimos anteriormente (q.94 a.3). Por lo tanto, sus hijos nacerían en plenitud de ciencia.

2. Más aún. La ignorancia está causada por el pecado, como dice Beda[1]. Pero la ignorancia es una privación de la ciencia. Por lo tanto, antes del pecado los niños al nacer tendrían la plenitud de la ciencia.

3. Todavía más. Los niños nada más nacer poseían la justicia. Pero para la justicia se precisa la ciencia que regula la acción. Por lo tanto, tendrían la ciencia.

En cambio está el hecho de que nuestra alma, por naturaleza, es como *una tablilla en la que no hay nada escrito,* como se dice en III *De Anima*[2]. Pero la naturaleza del alma es la misma ahora que entonces. Por lo tanto, las almas de

7. L.c. nota 5.

1. BEDA, *In Luc.* 10,30: ML 92,469; cf. *Glossa ordin.* a Lc 10,30 (V,153A). Cf. 1-2 q.85 a.1.3. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 430a1): S. Th. lect.9 n.722.

los niños al principio carecerían de ciencia.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.99 a.1), lo que sobrepasa la naturaleza es creído por razón de autoridad. Donde falta la autoridad debemos seguir el orden natural. En el orden natural del hombre está el que adquiera la ciencia por medio de los sentidos, como ya dijimos (q.55 a.2; q.84 a.7). Por eso el alma se une al cuerpo, porque lo necesita para su propia operación. No lo necesitaría si, desde el principio, tuviera ciencia infusa. Por lo tanto, hay que decir: En el estado de inocencia, los niños no habrían nacido con la plenitud de ciencia, sino que la iban aprendiendo con la propia experiencia o con la ajena a lo largo del tiempo y sin dificultad, preguntando y averiguando.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ser perfecto en ciencia fue algo peculiar del primer padre, en cuanto que había sido instituido como padre e instructor de todo el género humano. En este sentido, no engendraba hijos semejantes a sí mismo, sino sólo semejantes en aquello natural o gratuito propio de toda naturaleza.

2. *A la segunda hay que decir:* La ignorancia es una privación de la ciencia que se debe tener en un determinado tiempo. En este sentido no había ignorancia en los niños al nacer, pues conocían todo lo que correspondía a su estado. Por eso en ellos no hubo ignorancia, sino sólo desconocimiento de algunas cosas. Este desconocimiento, Dionisio en c.7 *Cael. hier.* [3], lo pone también en los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Los niños tendrían la suficiente ciencia para obrar conforme a la justicia en aquello que los hombres hacen conforme con los principios universales del derecho. Y la tendrían más plenamente que nosotros ahora. Lo mismo cabe decir de otros principios universales.

ARTÍCULO 2

Nada más nacer, los niños, ¿tenían o no tenían uso de razón?

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.2; *De Verit.* q.18 a.8.

Objeciones por las que parece que en el estado de inocencia los niños, nada más nacer, ya tenían uso de razón:

1. El que ahora los niños no nazcan con este perfecto uso de razón, se debe a que el alma está sobrecargada por el cuerpo. Esto no sucedería entonces, porque, como se dice en Sab 9,15: *El cuerpo corruptible sobrecarga el alma.* Por lo tanto, antes del pecado y de la corrupción que de él se derivó, los niños, al nacer, tendrían el perfecto uso de la razón.

2. Más aún. Hay animales que desde el momento en que nacen realizan actos que requieren cierta destreza. Ejemplo: el cordero huye del lobo. Por lo tanto, con mayor razón, en el estado de inocencia los hombres tendrían al nacer perfecto uso de razón.

En cambio está el hecho de que en todo lo producido, la naturaleza pasa de lo imperfecto a lo perfecto. Por lo tanto, los niños, al principio, no tendrían perfecto uso de razón.

Solución. *Hay que decir:* Partiendo de lo ya dicho (q.84 a.7), el uso de la razón depende en cierto modo de las potencias sensitivas. Si el sentido está impedido, e impedidas también las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de razón. Es el caso de los que duermen o de los locos. Las potencias sensitivas son orgánicas. Por eso, los actos y también el uso de la razón quedan impedidos si los órganos están imposibilitados. En los niños este impedimento se da por la excesiva humedad cerebral. Por lo tanto, en ellos no se da el perfecto uso de razón, como tampoco de los demás miembros. Esto mismo sucedería en el estado de inocencia, en el que los niños no tendrían igual uso de razón que los maduros. Pero lo tendrían más perfecto que ahora en lo que era propio de aquel estado, como dijimos con respecto al dominio de los miembros (q.99 a.1).

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Ese gravamen que ejerce el cuerpo corruptible afecta al uso de la razón, propio de cada edad.

2. *A la segunda hay que decir:* También otros animales adquieren con el tiempo sus propias habilidades naturales.

3. § 3: MG 3,209.

Ejemplo: las aves enseñan a volar a sus polluelos. Esto mismo puede decirse de otro género de animales. Sin embargo, en el hombre hay un especial impedimento debido a su excesiva humedad cerebral, como acabamos de indicar (sol.).

CUESTIÓN 102

Sobre el Paraíso, lugar del hombre

Ahora hay que tratar lo referente al Paraíso como lugar del hombre. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El Paraíso, ¿es o no es un lugar corpóreo?—2. ¿Es o no es un lugar adecuado para ser habitado por el hombre?—3. ¿Para qué fue puesto el hombre en el Paraíso?—4. ¿Debió o no debió ser hecho en el Paraíso?

ARTÍCULO 1

El Paraíso, ¿es o no es un lugar corpóreo?

In Sent. l.2 d.17 q.3 a.2.

Objeciones por las que parece que el Paraíso no es un lugar corpóreo:

1. Dice Beda[1]: *El Paraíso llega hasta el círculo lunar.* Pero ningún lugar terreno puede ser así; ya porque iría contra la naturaleza de la tierra el que se elevase tanto, ya porque bajo la esfera lunar está la región de fuego, que consumiría la tierra. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo.

2. Más aún. La Escritura, en Gén 2,10ss., menciona los cuatro ríos que nacen en el Paraíso. Los ríos que allí se mencionan, tienen su origen en otras regiones, como aparece también indicado por el Filósofo en el libro *Meteor.*[2]. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo.

3. Todavía más. Algunos[3] exploraron minuciosamente todos los lugares de la tierra habitable, y, sin embargo, no mencionan para nada un lugar llamado *Paraíso.* Por lo tanto, no parece que sea un lugar corpóreo.

4. Y también. En Gén 2,9 se nos describe cómo en el Paraíso estaba el árbol de la vida. Pero el árbol de la vida es algo espiritual. Pues se dice en Prov 3,18, a propósito de la Sabiduría: *Es árbol de vida para quien la alcanza.* Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo, sino espiritual.

5. Por último. Si el Paraíso es un lugar corporal, es necesario que los árboles del Paraíso también lo sean. Pero parece que no es así, ya que los árboles corpóreos fueron producidos el tercer día, y, tal como se lee en Gén 2,8-9, los árboles del Paraíso fueron plantados después de la obra de los seis días. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar corpóreo.

En cambio está lo que dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[4]: *Hay tres opiniones bastante extendidas sobre el Paraíso: Una, sostenida por aquellos que sólo quieren entender el Paraíso como algo corporal. Otra, por aquellos que sólo lo quieren entender como algo espiritual. La tercera, y es la que más me agrada, la sostienen aquellos que lo toman en ambos sentidos.*

Solución. *Hay que decir:* Escribe Agustín en XIII *De Civ. Dei*[5]: *Las cosas que pueden ayudar a un conocimiento espiritual del Paraíso, sean bienvenidas, pero siempre que creamos que es cierta aquella historia que nos cuenta fielmente lo que pasó en realidad.* Lo que la Escritura cuenta del Paraíso, lo hace como narración histórica. Aquellas cosas que la Escritura nos transmite de esta forma, hay que admitir un fundamento histórico real, al que se le pueden añadir comentarios espiritua-

1. Cf. *Glossa ordin.* a *Gen.* 2,8 (I,36F); PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.17 c.5 (QR 1,386). 2. ARISTÓTELES, l.1 c.13 n.23 (BK 350b18): S. Th. lect.16 n.8. 3. Cf. referencias dadas por ALBERTO MAGNO, *De Nat. Locorum* tr.1 c.6 (BO 9,527). 4. C.1: ML 34,371. 5. C.21: ML 41,395.

les. Por lo tanto, el Paraíso, tal como escribe Isidoro en el libro *Etymol.*[6], *es un lugar situado en las regiones del Oriente y cuya palabra griega equivale en latín a Huerto.* Correctamente es colocado en el oriente, ya que hay que asignarle el lugar más digno de la tierra. Pues, según el Filósofo en II *De Caelo*[7], el oriente está a la derecha del cielo, y la derecha tiene más dignidad que la izquierda. Por lo tanto, fue conveniente que el Paraíso terrenal fuera situado por Dios en oriente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Si lo dicho por Beda se toma tal como suena, no es verdadero. Sin embargo, puede decirse que llega hasta la esfera lunar por cierta semejanza con lo agradable de aquel lugar, porque allí, como dice Isidoro[8], hay *equilibrio permanente del aire,* pareciéndose, de este modo, a los cuerpos celestes, en los que no hay altibajos. Sin embargo, si se hace una mención especial de la esfera lunar, se debe a que es el extremo del mundo celeste más cercano a nosotros, y, también, a que la luna es el cuerpo celeste más parecido a la tierra, puesto que tiene ciertas tinieblas nebulosas, que recuerdan la oscuridad.

Algunos[9] dicen que el Paraíso llegaba hasta la esfera lunar, esto es, hasta la capa divisoria del aire, en donde se producen los vientos y las lluvias, porque a la luna se le asigna el poder de la evaporación. De ser así, aquel lugar no sería adecuado ni habitable, bien por su intemperie, bien por no ser idóneo para el hombre, como lo es el aire más cercano a nosotros.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[10]: *Puesto que el lugar del Paraíso es ya tan distante al conocimiento humano, hay que admitir que los ríos, cuyas fuentes desconocemos, se filtran bajo la tierra y, recorriendo largas distancias, surgen en otros lugares lejanos. Que esto sucede con algunas aguas, ¿quién lo ignora?*

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel lugar nos es inaccesible debido quizás a los montes, o mares, o regiones muy calurosas que no pueden ser atravesadas. Por eso, los geógrafos no mencionaron este lugar.

4. *A la cuarta hay que decir:* El árbol de la vida es un árbol material, llamado así por su virtud de conservar la vida, como dijimos (q.97 a.4). Sin embargo, también tenía un sentido espiritual, como la piedra del desierto fue algo material, y, sin embargo, significó a Cristo (1 Cor 10,4). Igualmente, el árbol de la ciencia del bien y del mal fue un árbol material, llamado así por algo que iba a suceder. Pues el hombre, después de comer de aquel árbol, en el castigo que se le impuso aprendió a distinguir entre el bien de la obediencia y el mal de la infidelidad. Sin embargo, y como dicen algunos[11], también podía significar el libre albedrío.

5. *A la quinta hay que decir:* Según Agustín[12], en el tercer día fueron producidas las plantas, no en acto, sino seminalmente. Pero después de la obra de los seis días, fueron producidas en acto, tanto las del Paraíso como las demás. Siguiendo a otros santos[13], es necesario decir que todas las plantas fueron producidas en acto en el tercer día (q.69 a.2). También hay que incluir ahí los árboles del Paraíso. El hecho de que se vuelva a hablar de la plantación de los árboles del Paraíso más tarde, hay que entenderlo como una recapitulación de todo lo dicho. Por eso, nuestro texto dice (v.8): *Desde el principio, el Señor Dios había plantado el Paraíso del gozo.*

ARTÍCULO 2

El Paraíso, ¿fue o no fue un lugar adecuado para ser habitado por el hombre?

In Sent. l.2 d.29 a.5; *Compend, theol.* c.187.

Objeciones por las que parece que el Paraíso no fue un lugar adecuado para ser habitado por el hombre:

1. El hombre y el ángel están ordenados a la bienaventuranza de manera semejante. Pero el ángel, desde el mismo

6. L.14 c.3: ML 82,496. 7. ARISTÓTELES, c.2 n.9 (BK 285b16): S. Th. lect.3 n.12. 8. L.c. nota 6. 9. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.17 c.5 (QR 1,386); PEDRO COMESTOR, *Hist. Scholast.* l. *Génesis* c.13: ML 198,1067. 10. C.7: ML 34,378. 11. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.13 c.21: ML 41,395; BEDA, *In Pentat.* l.1: ML 91,208. 12. *De Gen. ad litt.* l.5 c.4: ML 34,324. 13. Cf. supra q.69 a.2.

instante de su creación, fue colocado en el lugar de los bienaventurados, esto es, en el cielo empíreo. Por lo tanto, también allí debió situarse el lugar para la vida del hombre.

2. Más aún. Si al hombre hay que darle algún lugar, o será en razón del alma o en razón del cuerpo. Si del alma, se le debe el cielo, pues allí parece tener su morada natural, ya que todos lo desean. Si del cuerpo, no se le debe un lugar distinto del de los animales. Por lo tanto, de ninguna manera el Paraíso fue el lugar adecuado para la vida del hombre.

3. Todavía más. Un lugar en el que nada hay, es inútil. Pero después del pecado, el Paraíso ya no es el lugar para la vida del hombre. Por lo tanto, si fuera un lugar apto para vivir los hombres, parece que Dios lo estableció inútilmente.

4. Por último. El hombre, por tener una complexión templada, necesita un lugar templado. Pero el Paraíso no era un lugar templado, pues se dice que se encontraba bajo el círculo del equinoccio [14], lugar muy cálido, ya que dos veces al año el sol pasa sobre las cabezas de sus habitantes [15]. Por lo tanto, el Paraíso no es un lugar apto para la vida humana.

En cambio está lo que dice el Damasceno sobre el Paraíso: *Es una región divina, y digna morada de aquel que fue creado a imagen de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos anteriormente (q.97 a.1), el hombre era incorruptible e inmortal, no porque su cuerpo tuviera la incorruptibilidad como algo connatural, sino como una cierta fuerza infundida en el alma para preservar el cuerpo de la corrupción. En el cuerpo, la corrupción puede deberse a algo interior y a algo exterior. Interiormente, porque se va secando, o por vejez, como dijimos anteriormente (q.97 a.4). A este tipo de corrupción el primer hombre podía hacer frente alimentándose. Entre lo que corrompe externamente, el primer lugar lo ocupa un ambiente destemplado. A esta corrupción se le hace frente con un buen clima. En el Paraíso se encontraban ambas cosas, porque, como dice el Damasceno [16], *se trata de un lugar cuyo clima es templado y suave, el aire es puro; además, repleto siempre de plantas y cubierto de flores.* Por lo tanto, es evidente que el Paraíso es un lugar apto para la vida del hombre en el primer estado de inmortalidad.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cielo empíreo es el supremo lugar corpóreo, fuera de todo cambio. Con respecto a lo primero, es un lugar conveniente a los ángeles, porque, como dice Agustín en III *De Trin.* [17], *Dios gobierna las criaturas corporales por las espirituales.* Por eso era conveniente que la naturaleza espiritual fuera colocada, como presidiéndola, sobre la corporal. Con respecto a lo segundo, le conviene también al estado de bienaventuranza, que tiene suma estabilidad. Así pues, el lugar de la bienaventuranza se adapta a la naturaleza angélica. Por eso fue creada allí. Sin embargo, no se adapta al hombre en su naturaleza, ya que no le corresponde gobernar todo lo creado, sino que sólo le correspondería en razón de la bienaventuranza. Por eso no fue colocado desde el principio en el cielo empíreo, sino que aquél era el lugar donde iba a concedérsele la bienaventuranza final.

2. *A la segunda hay que decir:* Es irrisorio asignar un lugar corpóreo al alma, aunque, por cierta congruencia, a los seres incorpóreos se les asignan unos determinados lugares. Por lo tanto, el Paraíso terrenal era el lugar apropiado para el hombre en lo que se refiere a su alma y a su cuerpo, ya que en el alma estaba la fuerza de la incorrupción corporal. Esto no se aplicaba a los demás animales. Así, el Damasceno dice [18]: *En el Paraíso no habitaba ningún animal irracional. Si bien, y por cierta concesión divina, fueron llevados los animales ante Adán, y la serpiente también llegó por las artimañas del diablo.*

3. *A la tercera hay que decir:* Que allí no haya hombres viviendo después del pecado, no permite hablar de la inutilidad de su creación, como tampoco fue

14. Cf. ALBERTO MAGNO, *Summa de Creatur.* p.2.ª q.79 a.1 (BO 35,640): *In Sent.* l.2 d.17 a.4 (BO 27,304); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.17 dub.3 (QR 11,427). 15. Cf. ALBERTO MAGNO, *De Nat. Locorum* tr.1 c.6 (BO 9,539). 16. *De Fide Orth.* l.2 c.11: MG 4,913. 17. C.4: ML 42,873. 18. *De Fide Orth.* l.2 c.11: MG 94,913.

superfluo el atributo de la inmortalidad que no se iba a conservar. Más bien lo que queda al descubierto es la bondad de Dios para con el hombre y cuánto el hombre perdió pecando. No obstante, se dice[19] que ahora Enoc y Elías habitan en el Paraíso.

4. *A la cuarta hay que decir:* Quienes sostienen que el Paraíso se encuentra bajo el círculo equinoccial, piensan que se trata de un lugar muy templado, debido a la constante igualdad de los días y de las noches. Además, porque el sol nunca se aleja demasiado de allí como para dejar paso al frío, ni tampoco hay un excesivo calor, como dicen, ya que, aunque el sol pasa sobre sus cabezas, empero, no dura mucho tiempo. Sin embargo, Aristóteles, en el libro *Meteor.*[20], dice expresamente que aquella región no es habitable a causa del calor. Esto parece lo más probable, porque aquellas tierras sobre las que nunca pasa el sol perpendicularmente, son excesivamente calurosas por la simple proximidad del sol. Sea como sea, es cierto que el Paraíso debió de estar situado en un lugar muy templado, bien sea en el equinoccio, bien sea en cualquier otra parte.

ARTÍCULO 3

El hombre, ¿fue o no fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y custodiara?

Objeciones por las que parece que el hombre no fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y lo custodiara:

1. Lo que fue impuesto como pena del pecado, en el Paraíso y en estado de inocencia no existía. Pero el trabajar la tierra fue algo que se introdujo como pena por el pecado, según se dice en Gén 3,17. Por lo tanto, el hombre no fue puesto en el Paraíso para trabajar.

2. Más aún. No hay necesidad de guardar aquello donde no hay temor a invasor violento. Pero en el Paraíso no había ningún temor a invasor violento. Por lo tanto, no era necesario vigilar el Paraíso.

3. Todavía más. Si el hombre fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y lo custodiara, parece que hay que deducir que el hombre fue creado para el Paraíso, y no al revés. Parece que esto último es falso. Por lo tanto, el hombre no fue puesto en el Paraíso para que lo trabajara y lo custodiara.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,15: *Tomó el Señor Dios al hombre y lo puso en el Paraíso del gozo para que lo trabajara y lo custodiara.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Agustín en VIII *Super Gen. ad litt.*[21], este texto del Génesis puede ser entendido de dos maneras. La primera, que Dios puso al hombre para que Dios mismo trabajara y guardara al hombre: trabajarle para la justificación, de la que, si se aparta, queda a oscuras como se oscurece el aire cuando desaparece la luz. Guardarle significaría preservarle de toda corrupción y de todo mal. La segunda, que el hombre trabajara y custodiara el Paraíso. Pero esto no sería penoso como lo es después de aquel pecado, sino que sería agradable para ejercitar una capacidad natural. La custodia no sería contra invasores violentos, sino contra la tentación al pecado, que le robaría el Paraíso. Todo esto redundaba en bien del hombre. Así, el Paraíso estaba ordenado al bien del hombre. No al revés.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 4

El hombre, ¿fue o no fue hecho en el Paraíso?

Objeciones por las que parece que el hombre fue hecho en el Paraíso:

1. El ángel fue creado en su lugar propio, esto es, el cielo empíreo. Pero el Paraíso fue un lugar apto para la vida humana antes del pecado. Por lo tanto, parece que el hombre debió ser creado en el Paraíso.

2. Más aún. Los animales viven en el ambiente en el que son producidos, como los peces en el agua, y los herbívoros en la tierra. El hombre hubiera perdurado en el Paraíso, como se dijo

19. Cf. S. AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.* l.9 c.6: ML 34,396. Opinión común entre los Santos Padres. 20. ARISTÓTELES, l.2 c.5 n.15 (BK 362b25): S. Th. lect.10 n.3. 21. C.10: ML 34,380.

(q.97 a.4). Por lo tanto, debió ser creado en el Paraíso.

3. Todavía más. La mujer fue hecha en el Paraíso. Pero el hombre es superior a la mujer. Por lo tanto, con mayor motivo el hombre debió ser hecho en el Paraíso.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,15: *Tomó Dios al hombre y lo puso en el Paraíso.*

Solución. *Hay que decir:* El Paraíso fue un lugar apto para la vida humana en aquel primer estado de incorruptibilidad. La incorruptibilidad no era algo natural al hombre, sino un don sobrenatural de Dios. Por lo tanto, para que no se atribuyera a la naturaleza humana, sino a la gracia de Dios, Dios hizo al hombre fuera del Paraíso; después lo puso en el Paraíso para que habitara allí todo el tiempo de la vida física; y luego, cuando alcanzara la vida espiritual, trasladarlo al cielo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El cielo empíreo es el lugar apto para los ángeles, incluso en lo que se refiere a su naturaleza. Por eso fueron creados allí.

2. *A la segunda hay que decir:* Puede responderse lo mismo. Pues aquellos lugares son aptos para los animales en cuanto a su naturaleza.

3. *A la tercera hay que decir:* La mujer fue hecha en el Paraíso no por su dignidad, sino por la dignidad del principio del que había de ser formado su cuerpo. Porque de modo semejante también los hijos habrían nacido en el Paraíso en el que habían sido puestos los padres.

LA CONSERVACIÓN Y GOBIERNO DE LAS COSAS POR DIOS

Introducción a las cuestiones 103 a 119

Por JOSÉ MARÍA ARTOLA BARRENECHEA, O.P.

1. Las cuestiones que se extienden desde la 103 a la 119 se ocupan de la conservación (q.44 introd.) y del gobierno de las cosas. Las cuestiones anteriores han tratado del origen radical de toda la realidad que no sea la divina, así como de su distinción. En ellas quiere Sto. Tomás disipar la idea de un cosmos cuya diversidad no procediera de Dios, sino que fuese el resultado de extraños poderes ajenos a Dios mismo. Ahora le preocupa a Sto. Tomás asegurar la función que ejerce Dios en la acción misma de las criaturas.

Este problema tiene una peculiar dificultad. El dinamismo de la realidad creada —espiritual, material o humana— ofrece el espectáculo de las múltiples series de la actividad creada, que se entrecruzan entre sí de forma tal que la unidad de ese universo dinámico parece quedar destruida por la caótica actividad creada. Por otra parte, Sto. Tomás reconoce una real y verdadera eficacia de las cosas creadas en todos sus órdenes. De ahí que el fondo del problema a resolver sea precisamente el de la conciliación entre la actividad divina, inexcusable para que pueda producirse cualquier género de acción en el universo, y la autonomía dinámica del agente creado.

Este tipo de problemas que exigen la conciliación entre dos géneros de principios son, sin embargo, algo más que una conciliación o una concordia. Significan la necesidad de modificar ciertos conceptos que, tomados en su simplicidad inicial, resultan incompatibles.

El discurso teológico de Sto. Tomás en este punto, como en muchos otros, se ve obligado a transcender perspectivas que parecen inconciliables. La buena lectura del texto es aquella que sea capaz de detectar la progresiva superación de los datos iniciales. El instinto propulsor y orientador de este proceso es, en última instancia, la palabra de la revelación, que contiene *in nuce* esta elevación y ampliación de los contenidos conceptuales del discurso, a fin de que éste sea capaz de insertarse dentro de la «Sacra doctrina».

2. El primer concepto que aparece en esta sección es el del gobierno divino de las cosas (q.103). Es una cuestión paralela a la de la providencia divina (q.22). Si allí se trataba de un atributo de Dios, aquí se expone el ejercicio en el mundo de tal atributo.

Sto. Tomás expone el gobierno divino como fruto de la bondad divina, que es la razón última del origen de las cosas. A la bondad corresponde no sólo dar existencia, sino llevar hasta la cumbre del fin a todas las criaturas.

Así Sto. Tomás se opone a quienes niegan la acción ordenadora de Dios, a quienes consideran que todo o una parte del universo está entregada absolutamente al azar.

La idea de gobierno, sin embargo, es entendida por Sto. Tomás de tal suerte que la acción desplegada por Dios es participada por las criaturas mismas, de tal forma que la acción de gobierno no resulta extrínseca a las cosas mismas gobernadas. Y ello por un doble motivo: porque la acción go-

bernadora de Dios aparece ya en la realidad propia de cada criatura, cuya esencia le impulsa al fin, de forma que no es algo violento que se imponga a pesar de ella misma, y en segundo lugar, porque unas cosas obran sobre otras dirigiéndolas secundariamente a su fin último.

Así pues, como antes hemos observado, Sto. Tomás utiliza como cañamazo de su exposición un esquema causalista de la relación entre Dios y la criatura, pero tal esquema se transforma en cuanto que la causalidad no es la eficiencia extrínseca sin más, sino la actividad divina, que incluso da a las criaturas lo que es propio de la criatura misma. Y la finalidad se amplía de tal manera que el fin no es sólo una cualidad recibida, sino también una realidad distinta a la que se llega a poseer o «tocar»[1], superando así la exterioridad más burda (cf. q.103 a.2 ad 1). Con todo ello Sto. Tomás hace del gobierno divino del universo una extensión participativa de la bondad divina (q.103 a.2 y 4).

Análogamente, Sto. Tomás se esfuerza por poner en relación la bondad y la unidad, perfecciones cuya coincidencia resulta de difícil aceptación en la consideración inmediata del mundo y sólo cabe que se admita en la perspectiva transcendental[2].

De ahí resulta, por tanto, que el gobierno divino no es la acción exterior violenta, ni siquiera ajena, del poder de Dios, toda vez que este poder es el sustentador de la naturaleza misma. Y esta intervención, divina se extiende a toda realidad, lo que supone una neta separación respecto de una estructura del universo —como el neoplatónico-— en el que la emanación «en cascada» impide un gobierno universal de Dios. Para Sto. Tomás está presente la revelación evangélica, que afirma el cuidado de Dios hasta de las flores del campo y las aves del cielo.

El primer efecto de gobierno divino es la conservación de las criaturas en el ser.

En estrecha conformidad con la doctrina acerca del «esse» de la q.44, Sto. Tomás distingue netamente entre la conservación de la naturaleza frente al principio de corruptibilidad, la materia, y la más absoluta indigencia de toda criatura respecto al ser en cuanto tal. Dios no es causa de la generación, sino del ser en su totalidad. Por eso la dependencia de la criatura no se refiere solamente al origen de su ser, sino al ser como tal.

También en este punto Sto. Tomás logra, mediante su concepto de Dios como causa del ser, evitar tanto una imagen de un Dios desinteresado por el mantenimiento de la criatura en el ser como la opinión de quienes, para subrayar el dominio divino, convertían la realidad mundana en un conjunto de accidentes[3]. En última instancia, esta posición, atribuida por Sto. Tomás a los motecallemin[4], volvía a considerar a Dios como una causa natural más. Al interferir en la acción de las criaturas, o se negaba la intervención divina tras la creación, o se rebajaba la independencia de la criatura.

En este sentido es curioso observar que Sto. Tomás rechaza, como aca-

[1] La idea de participar por contacto está presente en Sto. Tomás de modo peculiar; cf. FABRO, C., *La nozione metafísica de partecipazione* (Torino 1950) p.325; ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963) p.257ss.

[2] Cf. OEING-HANHOFF, *Ens et unum convertuntur* (Münster 1953) p.182. Recuérdese el origen de esta doctrina en la filosofía de Plotino.

[3] *Cont. Gentes* 65 in fine.

[4] Sobre los «motekallemin» cf. NIEWÖHNER, F., *Die Diskussion um den Kalam und die Mutakallimun in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung:* Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974) 7-34. Sto. Tomás debió de conocer el retrato que de estos teólogos musulmanes transmitió Maimónides.

bamos de ver, la idea de que las formas naturales sean puramente accidentales, y, sin embargo (q.104 a.1), utiliza la analogía ilustrativa, procedente de San Agustín, del aire iluminado. La criatura se halla respecto del ser como el aire respecto de la luz *(lumen)* que recibe del sol. Obviamente, esta forma de discurso no es el desarrollo a priori de unos conceptos, sino la aproximación analógica hacia el núcleo, cuya fijación conceptual excede a la inteligencia humana. De la exposición de Sto. Tomás se sigue que la realidad creada posee una estructura propia frente a las restantes realidades, dotadas todas ellas de su especificidad, pero no es ése el caso en su relación con Dios. Dios y su intervención no se halla en el mismo plano que las realidades entre sí y su recíproco dinamismo.

Esta doctrina es de importancia capital para la correcta interpretación de la cuestión 105, dedicada a la mutación de las criaturas por Dios. Dios no sólo mantiene en el ser a las criaturas, interviene también en su actividad, lo que plantea un doble género de temas: el de la actividad de Dios sobre el mundo y los seres que lo componen y el de la intervención de Dios en la actividad de las criaturas.

Como es sabido, en la tradición de los comentadores de Sto. Tomás es en esta cuestión 105 donde se ha discutido el problema de la conciliación entre la autonomía de la criatura —especialmente de la voluntad humana libre— y el poder absoluto de Dios[5]. Sto. Tomás no entra en detalles. Expone sobriamente los principios que determinan la cuestión y señala cómo cabe salir al paso de las dificultades. Esta sobriedad no es sólo un rasgo literario, sino que expresa una importante cautela que afecta al fondo mismo del problema.

Para Sto. Tomás, Dios es causa del «esse» de las criaturas. Por otra parte, es la única causa primera absolutamente hablando. Esto hace que toda modificación en el ser de la criatura lleve consigo una referencia a Dios, porque el ser —el «esse»— es efecto propio de Dios. Sto. Tomás (cf. a.5 ad 1) mantiene —en estrecho paralelismo con el orden estático de las esencias respecto de Dios— la necesidad de que la acción creada exige la existencia de una causalidad de los seres finitos junto con la intervención de la causa primera. Dios es fundamento último del ser y de la acción. Esto quiere decir que no cabe entender en un mismo plano la actividad de Dios y la de la causa creada. Todo el nervio de la argumentación de Sto. Tomás se halla precisamente en esa duplicidad de planos.

Aun cuando Sto. Tomás utilice el término «extrínseco» (cf. a.4 ad 1) para designar la posición de Dios respecto de la criatura, tal término adquiere aquí un peculiar sentido, toda vez que Dios es extrínseco en tanto que se distingue de la criatura, pero de tal manera que Dios confiere a la criatura la inclinación natural propia de ésta e incluso el cumplimiento de tal inclinación. De ahí que Dios actúe íntimamente en todas las cosas (q.105 a.5). El extrinsecismo inicial modifica su contenido hasta el punto de admitir tal intimidad en la criatura. Resulta claro que no se trata de una simple contradicción, sino de una forma superior de concebir la relación entre la criatura y Dios. La distinción entre Dios y la criatura es, al mismo tiempo, el fundamento de la intimidad por no hallarse ambos —ni tampoco sus correspondientes actividades— en un mismo plano. La actividad creada necesita un

[5] La bibliografía sobre este punto es inmensa. Quien desee tener conocimiento de las diversas posiciones y matices puede acudir a la introducción y comentario que a esta cuestión dedicó JESÚS VALBUENA en el *Tratado del gobierno del Mundo,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* v.III (2.°) (Madrid [2]1959) p.119ss.

fundamento, pues no es autosuficiente. En la sistemática tomista esto resulta muy claro, porque la acción creada no es subsistente por sí sola. La actividad creada es una realidad —dinámica, por supuesto— cuya fundamentación reside fuera de ella misma.

En el artículo 5, Sto. Tomás señala los diversos géneros de dependencia en que la acción creada se halla respecto de Dios. Es una concreción del principio general de la dependencia de la criatura respecto del creador que, como es sabido, ofrece una especial dificultad en este caso, porque la acción de la causa primera parece ser incompatible con la autonomía de los agentes creados, máxime si son libres.

Como ya hemos indicado, lo que no hace Sto. Tomás es descender a una explicación que, en detalle, pretenda coordinar la actividad divina y la humana. Y ello porque no hay tal coordinación ni podemos ofrecer una exposición conceptual propia del modo en que se fundamenta la acción creada en la divina. Sólo cabe afirmar la fundamentación y explicitarla analógicamente por comparación a la acción instrumental.

Si la distinción entre Dios y la criatura permite y obliga a afirmar la exterioridad de Dios, la fundamentación que la criatura recibe del creador obliga a aceptar la intimidad del influjo divino en el ser y en el actuar de las criaturas. La idea de alteridad aplicada a Dios sufre una profunda modificación, puesto que la alteridad, sin más, sólo explica un aspecto de la relación entre Dios y la criatura. Dios es distinto de la criatura, puesto que es su creador, pero precisamente por eso su influjo en el ser y en el obrar creado llega a la máxima intimidad.

La lectura de este artículo 5 exige, en todo caso, una clara conciencia de que la analogía de la causalidad instrumental sirve para hacer más asequible la transformación del concepto de causa extrínseca, que pasa de la exterioridad, propia de los seres materiales en sus interacciones, a la unidad de transcendencia e intimidad propia de la causalidad creadora. La causalidad instrumental ofrece un ejemplo de diversidad de agentes en el ejercicio de una única actividad, gracias a una subordinación entre ellos. Ocurre que, en el caso de la acción divina, el influjo de la causa principal no consiste en una forma adicional, sino en el ser mismo.

El origen neoplatónico de la doctrina del «esse» aparece también en el punto que tratamos. Por eso en la cuestión *De Potentia Dei,* q.3 a.7, Sto. Tomás invoca la autoridad del «Liber de Causis», la «Elementatio Theologica» o Στοιχείωσις Θεολογική de Proclo. Allí también aparece la analogía de la causa instrumental, junto con la de la causalidad superior de los cuerpos celestes sobre los cuerpos elementales. De conformidad con Proclo, Sto. Tomás afirma la mayor intimidad de las causas universales, porque no son más ajenas, sino más íntimas que las causas propias, sin que por ello estas últimas desaparezcan.

Como ya vimos, son los neoplatónicos los que ofrecen a Sto. Tomás la base de una doctrina del «esse» como el aspecto más íntimo de la realidad, si bien Sto. Tomás no admite la prioridad del bien sobre el ser. Como es sabido, Sto. Tomás los identifica.

Así resulta una doctrina metafísica, no ya cosmológica, sobre las relaciones entre la actividad superior de Dios y la inferior de las criaturas, que, por lo demás, va a constituir el fondo sobre el cual se discutirán más adelante los problemas de las relaciones entre Dios y el hombre dentro de la doctrina de la gracia. Sin embargo, el influjo religioso cristiano está ya presente en estas cuestiones sobre el gobierno del mundo. La intervención divina en la

conservación y gobierno del mundo se halla en estrecha relación con la imagen de un Dios que cuida del mundo en toda su integridad y profundidad. La superioridad divina —su trascendencia— está acompañada por una íntima penetración en la criatura. Esta penetración puede verificarse de modo directo o indirecto, si nos atenemos a los diversos planos de la realidad, pero, en todo caso, el ser mismo de las cosas, su radical intimidad, está sostenido por Dios cuya causalidad se refiere a ese ser que no es algo genérico, sino individual. La mediación de otras causas no impide la inmediata presencia de Dios. Como se dice en el *Compendium theologiae*[6]: «Pero Dios es por sí mismo *(per se)* directamente causa del ser *(esse)* mismo, en cuanto que comunica el ser a todas las cosas (...) Ahora bien, es necesario que el factor y lo hecho estén juntos *(simul)».*

Es muy importante tener presente en la interpretación del pensamiento de Sto. Tomás que el punto de arranque de la doctrina acerca del gobierno divino es la doctrina de la creación y que, a su vez, la creación se funda en la doctrina de la participación. Como es sabido, la doctrina de la participación es entendida por Sto. Tomás desde un punto de vista causal, dando así al pensamiento platónico la apoyatura aristotélica. No obstante, la raíz participacionista es la determinante, como puede verse en q.44, a.1. De ahí que el entramado de causalidades entre sí debe ser considerado desde el ángulo de la participación, es decir, que todo proceso causal creado —de cualquier género que sea— es participación y esta participación supone la causalidad, no compartida, de Dios sobre toda criatura. Esta causalidad, distinta de la creada, no es, sin embargo, ajena, puesto que es la que da el ser más íntimo a todo ente por participación.

3. A partir de la cuestión 106 Sto. Tomás estudia los diversos modos con que se produce la causalidad entre las distintas clases de seres creados.

No se trata de un intento de metafísica o cosmología del ser creado. Es, por el contrario, una consideración teológica de la actividad creada, en la medida en que el gobierno divino del universo se produce, en muchos casos, a través de la actividad de las criaturas. De ahí la selección de temas estudiados por Sto. Tomás y el enfoque bajo el que los contempla. Del conjunto de estas cuestiones, que van de la 106 a la 119, final de la primera parte de la *Summa,* las nueve primeras se ocupan del resultado externo de la actividad angélica.

a) Los abundantes testimonios escriturarios acerca de la influencia angélica entre los mismos ángeles y sobre el resto de la creación, especialmente sobre los hombres, es la base revelada de la especulación teológica de Sto. Tomás.

Otra de las fuentes principales del tratado lo constituye la obra del Pseudo Dionisio Areopagita *De coelesti Hierarchia*[7]. Es otra de las fuentes de influjo neoplatónico que, en este terreno, va a ofrecer una imagen grandiosa del orden jerárquico de la creación[8]. Esto es tanto más perceptible en la angelología, por cuanto que los ángeles, como sustancias separadas, no admiten una multiplicidad numérica de origen material. Al ser cada uno una especie diferente, la ordenación de todos ellos se encuentra por encima de las contingencias y del azar que intervienen en las criaturas materiales. Además,

[6] C.130.
[7] ML 3,119-369.
[8] Sobre la noción de jerarquía dionisiana, véase ROQUES, R., *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys:* AHD 17 (1949) p.183-222 y 18 (1950-51) p.5-44.

de ahí se sigue la gradación necesaria que entre ellos existe. En cuanto criaturas espirituales, las acciones que pueden realizar tienen la pureza de una comunicación entitativa desprovista de la resistencia ciega de la materia.

Las acciones angélicas que Sto. Tomás expone son la iluminación y la locución. La primera es la manifestación de la verdad que un ángel superior hace a uno inferior. Sto. Tomás, siguiendo la inspiración neoplatónica, advierte (q.106 a.1) que el ángel superior posee la verdad de modo más universal. No es necesario señalar que tal universalidad no es producto de la abstracción aristotélica, que da por resultado una universalidad potencial, sino la que corresponde a principios intelectuales más próximos a la fuente de todo saber, esto es, a la esencia divina (1 q.55 a.3).

La otra operación angélica dirigida a otros ángeles es la llamada locución. La locución se distingue de la iluminación (cf. q.107 a.2), porque la iluminación se refiere a las verdades que proceden de Dios como primera verdad. La locución tiene por objeto la revelación de aquellos conocimientos que dependen de la voluntad del comunicante y que Sto. Tomás denomina «secretos del corazón». No son verdades esenciales; son datos de la propia conciencia personal, cuya manifestación está bajo el sello de la propia voluntad. De ahí la libertad característica de tal comunicación de la intimidad. Esta doctrina está inspirada por la exposición paulina de la Primera Carta a los Corintos, 13,1, y Sto. Tomás la desarrolla como una actividad que subraya un aspecto de intimidad en la vida de los ángeles, que compensa el peligro de una imagen de los ángeles puramente volcada a lo esencial. También los ángeles tienen intimidad, por más que su revelación no contribuye a la perfección del entendimiento.

Las cuestiones 108 y 109 estudian la jerarquía y ordenación de los ángeles buenos y malos, respectivamente. Apoyado e impulsado por los nombres que la Escritura da a los ángeles y en la tradición eclesiástica, Sto. Tomás intenta describir y determinar el orden de las sustancias angélicas. Pero es muy consciente de que tal tema excede la capacidad humana, de tal manera que sólo cabe hacer consideraciones generales (cf. a.3) acerca de él. A lo largo de esos artículos —al igual que en las qq.50 y ss., dedicadas a la naturaleza angélica—, Sto. Tomás se esfuerza en aplicar y esbozar una doctrina del espíritu puro, doctrina que no es una fantasmagoría, sino un intento de mostrar la estructura del espíritu y las relaciones entre la naturaleza y la gracia. La ordenación angélica depende, en cuanto a la naturaleza, de su perfección esencial, y en lo sobrenatural, de su proximidad a Dios mismo. La preeminencia de lo sobrenatural y la permanencia de lo natural explica los matices que Sto. Tomás da a su expresión y que van a reflejarse en las cuestiones 110 a 114, destinadas a estudiar el influjo angélico y el demoníaco sobre las criaturas materiales y sobre el hombre.

La historia de las religiones y de las deformaciones supersticiosas, así como la literatura universal, contienen abundantes alusiones a estos poderes demoníacos —buenos o malos— que presiden el mundo. Sto. Tomás conoció a través de autores cristianos o paganos referencias a esta doctrina que, por otra parte, podían ponerse en parangón con las enseñanzas bíblicas. Curiosamente, esta cuestión de los poderes angélicos es uno de los temas en que la cultura precristiana y el cristianismo tienen un punto de contacto.

En la tradición neoplatónica, en su versión quasi-religiosa de la época final de la civilización antigua, las sustancias separadas cumplen una serie de funciones en el mundo de las realidades corporales, conforme a la preeminencia que cada idea posee sobre los individuos materiales que la imitan.

El aristotelismo, en cambio, no admitía por ese motivo la pluralidad de sustancias separadas, sino por el de necesidad de varios motores para el movimiento de cada una de las esferas celestes[9].

Sto. Tomás se inclina a la opinión aristotélica y reduce la actividad angélica sobre la criatura corporal al movimiento local. Es el movimiento más perfecto, porque es el que menos afecta al móvil (cf. q.110 a.3) y éste es el punto de contacto entre lo material y lo espiritual. Es una de las versiones tomistas del principio neoplatónico de la continuidad entre los seres. Sto. Tomás no se limita a ver en la creación una aparición de seres dotados de su propia esencia cada uno. Como es sabido, a la doctrina de las esencias como números se añade la de la continuidad gradual entre los mismos.

La acción angélica sobre el hombre, tal como es concebida teológicamente por Sto. Tomás, debe explicar los datos que la Escritura y la Tradición aportan sobre el influjo, bueno o malo, que las criaturas angélicas ejercen sobre el hombre. Eso quiere decir que no se trata de una especulación presidida por un afán de curiosidad hacia esos poderes misteriosos y amenazantes, sino de una explicación teológica que salva siempre la omnipotencia y el gobierno divinos, por un lado, y la libertad del hombre, por otro. Incluso la materia corporal (cf. q.110 a.2) no obedece incondicionalmente al poder espiritual de los ángeles. Ocurre que los ángeles disponen de poderes superiores a los que poseen los hombres. De ahí que puedan llevar a cabo obras que pueden parecer milagrosas. Pero Sto. Tomás entiende que sólo Dios puede realizar milagros en sentido estricto y sólo Él puede mover la voluntad humana internamente. Por lo demás, la actividad de los ángeles sobre los hombres se inscribe dentro del proceso salvífico de la humanidad. Aun cuando Sto. Tomás procura establecer los fundamentos que permiten explicar la presencia activa de los ángeles, no hay que olvidar que no es éste el objetivo final. La finalidad es manifestar la comunidad de ángeles y hombres dentro del plan divino de la salvación humana y de la glorificación de Dios en la multiplicidad ordenada de sus criaturas.

b) Las cuestiones 115 y 116 se ocupan de la actividad corporal. La primera lo hace en general. La segunda se refiere al problema del hado o fatalidad.

La actividad corporal es tema teológico en la medida en que la actividad corporal se inserta dentro del gobierno divino de toda la creación; de ahí el cuidado con que Sto. Tomás quiere determinar con exactitud el alcance de la causalidad de los cuerpos para salvaguardar la libertad humana. Para ello es preciso determinar los límites de la actividad corporal, límites que, a su vez, vienen dados por el exacto conocimiento de la estructura de los verdaderos agentes de la actividad corporal. Fiel a su aristotelismo, Sto. Tomás rechaza la idea de que la actividad corporal no procede inmediatamente de las sustancias corpóreas individuales. Estas son las causas inmediatas, sin perjuicio de que, en el mundo corpóreo, los cuerpos celestes sean la causa mediata a la que hayan de reducirse los movimientos de los cuerpos terrestres.

En la cuestión 116 Sto. Tomás va a aplicar lo anteriormente dicho a la doctrina del hado o fatalidad. El término «fatum», como admite Sto. Tomás, no es del gusto de los Doctores de la Iglesia, que ven en él el reconocimiento de un poder astral (cf. q.116 a.1). Sto. Tomás, siguiendo en esta

[9] Cf. BK 1073a28 y ss. Puede leerse el comentario de TRICOT a este pasaje de la Metafísica, *Aristote. La Métaphysique* (París 1966) I, 686-8.

cuestión a Boecio, lo admite con una serie de cautelas. El hado en tal caso no sería más que la disposición de las cosas móviles, mediante la cual la Providencia lleva a cabo sus planes. Una vez mis, sin embargo, añade Sto. Tomás que esa mediación de las causas segundas no impide en modo alguno la prerrogativa divina para actuar directamente.

Toda la cuestión está dominada por la autoridad de Boecio, en su *De consolatione*[10], que constituye un nexo con el neoplatonismo y cuya doctrina sobre la Providencia es importante para el Medioevo. Una de las características es precisamente la preocupación por reducir a unidad la pluralidad de efectos (cf. q.103 a.3) y, en este caso concreto, la casualidad entendida como la yuxtaposición infundada de los hechos. En cierto sentido, el aristotelismo de los principios motores está así atemperado por la presencia de la idea ordenadora universal, resultado de la interiorización de las ideas platónicas, de forma que la unidad se identifica con la bondad.

c) La cuestión 117 se refiere a la actividad del hombre en cuanto compuesto de «criatura espiritual y corporal» (introd.). Esta actividad es vista aquí, como acontece en todas estas cuestiones, como una parte del dinamismo universal. De ahí que se ocupe de la actividad docente del hombre y de las que pudiera ejercer sobre los ángeles y sobre la materia.

Siguiendo el paralelismo con la actividad angélica, esta cuestión estudia la capacidad docente del hombre y su eventual poder sobre la materia. En el primer aspecto nos ofrece una fundamentación filosófica de la docencia.

La dificultad máxima del artículo consiste en encontrar una opinión que se aparte tanto del naturalismo averroísta (cf. ad 2) como del innatismo platónico. Enseñar es una actividad no natural, pero tampoco es mero recordar. Sto. Tomás, siguiendo a Aristóteles, descubre la analogía del arte. La actividad docente, al modo de la artística, nace de un principio intelectual que actúa desde fuera. Su término —a diferencia del arte— es otra inteligencia que ha de pasar de lo conocido a lo desconocido. Para lograrlo no cabe infundir especies o confortar la inteligencia, al modo angélico, ya que todos los hombres están en el mismo grado; lo que el docente hace es mostrar al discípulo la conexión entre conceptos, ya sea por abstracción, ya por discurso. Esto aumentará su agudeza y capacidad de establecer relaciones.

En el segundo aspecto, Sto. Tomás no admite el poder del alma humana sobre los seres corpóreos ajenos, si bien hay una curiosa concesión al llamado «mal de ojo» que practican las «vetulae», esto es, las brujas, por su especial malicia.

Las dos cuestiones finales, 118 y 119, versan sobre la propagación del género humano. La primera sobre la propagación del alma; la segunda, sobre la del cuerpo. En el primer punto Sto. Tomás insiste en la diferencia radical entre el alma sensitiva y la intelectual. La primera es causada por la virtud corporal de los agentes que producen la generación. La segunda es creada por Dios[11].

La cuestión 119 trata de la propagación corporal del hombre. Las ideas fisiológicas y embriológicas de Sto. Tomás, tomadas de Aristóteles, se aplican a una teoría de la generación que asegure la capacidad transformadora del principio vital del alma humana. De esta manera, la vinculación de los

[10] BOECIO, *De consolatione philosophiae:* ML 63,758. Nótese aquí, como en todo el tratado de la actividad creada, la importancia que adquiere San Agustín como moderador de los diversos modos de hablar en la tradición acerca de este tema.

[11] Nótese que Sto. Tomás coloca el momento de la creación del alma intelectiva al final del proceso generativo.

hombres con Adán no debe entenderse de un modo cuantitativo inerte, sino activo, en virtud de la presencia originaria en el protoparente de la virtud generativa y formativa, tal como se explica en *Quodl. VIII,* q.3 a. único ad3.

BIBLIOGRAFÍA

ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963).
BARBADO, M., *¿Cuándo se une el alma al cuerpo?:* Revista de Filosofía 2 (1943) 7-60.
ELORDUY, E., *El estoicismo* (Madrid 1972).
FABRO, C, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino ²1950).
GEIGER, L. D., *La participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* (Paris ²1953).
— *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin* (Paris 1952).
GOERGEN, *Des hl. Albertus Magnus Lehre von de göttlichen Vorsehung und dem Fatum* (Vechta 1932).
JOURNET, CH., *De l'inégale égalité des créatures:* Études Carmélitaines 2 (1939) 193-206.
KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971).
MANSER, G., *La esencia del tomismo* (Madrid 1947).
MAYER, H., *Geschichte der Lehre von den keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn 1914).
MUNDHENK, *Die Begriffe der Teilhabe und des «Lichts»,* en *Psychologie und Erkenntnislehre der Thomas von Aquin* (Würzburg 1935).
RAMÍREZ, J. M., *De ordine placita quaedam thomistica* (Salamanca 1963).
ROQUES, R., *La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys:* AHD 17 (1949) 183-222; 18 (1950-51) 5-44.
SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour:* AHD (1931) p.174-274.
VALBUENA, Jesús de, *Tratado del gobierno del mundo,* en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino,* v.III (Madrid ²1959) p.119ss.

CUESTIÓN 103

Sobre el gobierno del mundo en general

Después de haber tratado sobre la creación de las cosas y su diversificación, ahora nos falta por analizar, en tercer lugar, lo referente al gobierno de las cosas. Primero, en general; segundo, en especial los efectos de dicho gobierno.

La cuestión referente al gobierno del mundo en general plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. El mundo, ¿está o no está gobernado por alguien?—2. ¿Cuál es el objetivo de dicho gobierno?—3. ¿Está o no está gobernado por uno solo?—4. Efectos de dicho gobierno—5. ¿Está o no está sometido todo al gobierno divino?—6. ¿Está o no está todo gobernado directamente por Dios?—7. El gobierno divino, ¿fracasa o no fracasa en algo?—8. ¿Puede o no puede oponerse algo a lo establecido por el gobierno divino?

ARTÍCULO 1

El mundo, ¿está o no está gobernado por alguien?

Supra q.2 a.3; *De Verit.* q.5 a.2; *Cont. Gentes* 3,64.

Objeciones por las que parece que el mundo no está gobernado por alguien:

1. Gobernadas lo son aquellas cosas que se mueven u obran por un fin. Pero las cosas naturales, que constituyen una gran parte del universo, no se mueven ni obran por un fin, porque no lo conocen. Por lo tanto, el mundo no es gobernado.

2. Más aún. Aquellas cosas que tienden a algo son las que propiamente están gobernadas. Pero no parece que el mundo se mueva hacia algo, sino que permanece estable en sí mismo. Por lo tanto, el mundo no es gobernado.

3. Todavía más. Lo que necesariamente está ordenado a algo, no necesita que le gobiernen desde fuera. Pero las partes más importantes del mundo están como necesariamente determinadas a algo en sus acciones y movimientos. Por lo tanto, el mundo no necesita ser gobernado.

En cambio está lo que se dice en Sab 14,3: *Mas Tú, ¡oh Padre! gobiernas todas las cosas providencialmente.* Y Boecio, en el libro *De consol.* [1] dice: *¡Oh Tú, que gobiernas el mundo con sabiduría eterna!* [a]

Solución. *Hay que decir:* Algunos antiguos filósofos[2b] *negaron que el mundo fuera gobernado, afirmando que todo sucedía por pura casualidad. Pero esta opinión es claramente inadmisible por dos razones. 1) Primero,* por algo que es observable en las mismas cosas. Pues vemos que en las cosas naturales acontece siempre, o casi siempre, lo que es mejor. Esto no sería así a no ser que estuviesen providencialmente dirigidas hacia un fin bueno; y en esto consiste ser gobernado. Así, pues, el mismo orden constante del universo deja patente que el mundo está gobernado. Ejemplo: al entrar en una casa limpia y ordenada, de tal limpieza y orden deducimos la razón ordenadora de quien la habita. Este ejemplo lo trae a colación Tulio en el libro *De natura deorum*[3] citando a Aristóteles.

2) *Segundo,* cuando consideramos la bondad divina, que ha dado origen a todas las cosas, como ya hemos dejado asentado (q.44 a.4; q.65 a.2). Pues, por *ser condición de las cosas mejores producir mejores efectos* [c], no es compatible con la suma bondad de Dios que no conduzca hacia la perfección a las cosas creadas por Él. Pues la perfección última de cada cosa se centra en la consecución del fin. Por eso, a la bondad divina pertenece el que, así como produce el ser de las cosas, así también las lleve a sus fines. Esto es gobernarlas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Moverse y obrar por un fin es algo que sucede de dos maneras. *Una,* dirigiéndose el agente a sí mismo hacia el fin, como lo hacen el hombre y las demás criaturas racionales. Este modo exige el tener concepto del fin y de los medios o cosas que son para tal fin. *Otra* manera es cuando las cosas tienden al fin movidas o dirigidas hacia él por otro. Ejemplo: la flecha es lanzada en dirección al blanco por el arquero,

1. L.3 metr.9: ML 63,758. 2. Cf. supra q.22 a.2. 3. CICERÓN, l.2 c.5 (DD 4,111).

---

a. La autoridad de Boecio en el tema de la providencia y del gobierno del mundo es muy relevante. En él confluyen la tradición aristotélica y la neoplatónica. Sto. Tomás lo emplea abundantemente. Sobre el himno aquí citado «O qui perpetua mundum ratione gubernas», cf. BEIERWALTES, *Trost im Begriff,* en *Denken des Einen* (Frankfurt a. M. 1985) p.319-336.

b. Santo Tomás se refiere a los atomistas y a Epicuro (cf. 1 q.22 a.2), que afirmaron la casualidad total de los acontecimientos del mundo, y también a los que limitaron a una esfera particular de la creación la providencia y gobierno del universo, como es el caso de Maimónides.

c. Texto del *Timaios* de PLATÓN 30 A. Sto. Tomás acude a un principio platónico precisamente en una cuestión donde Aristóteles no ofrecía puntos de apoyo suficientes, pues el Dios de Aristóteles no es un Dios providente. Sobre el tema de las relaciones de Sto. Tomás con los neoplatónicos en general, cf. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (Leiden 1971); HENLE, R. J., *Saint Thomas and Platonism* (The Hague, Nijhoff, 1956).

que conoce el fin que la flecha desconoce. Así, pues, de la misma manera que el movimiento de la flecha hacia un punto determinado indica claramente que es dirigida hacia él por alguien que conoce este punto, así también, el curso regular y constante de los seres naturales es una prueba evidente de que el mundo esta gobernado por alguna inteligencia.

2. *A la segunda hay que decir:* En todo ser creado hay algo permanente, al menos la materia prima, y hay algo también sometido a movimiento, si bajo el concepto de movimiento se incluye la operación. Para lo uno y para lo otro las cosas tienen necesidad de ser gobernadas; pues hasta la misma materia que hay en ellas permanentemente volvería a la nada, de donde salió, si no fuera preservada por la mano de quien la rige, como se demostrará más adelante (q.104, a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Esta misma necesidad natural inherente a las cosas que están determinadas a un fin es algo estampado en ellas por la acción de Dios que las dirige, como la necesidad con que está impulsada la flecha para dirigirse a un blanco fijo es un efecto del que la dispara y no de ella misma. Sin embargo, hay una diferencia: Lo que las criaturas reciben de Dios, les es natural. Pero lo que se hace por el hombre en las cosas naturales no según la condición de éstas, tiene carácter de violento. De ahí que, como la necesidad violenta en el movimiento de la flecha manifiesta la dirección del arquero, así la necesidad natural de las criaturas demuestra el gobierno de la Providencia divina.

ARTÍCULO 2

El fin del gobierno del mundo, ¿está o no está fuera del mundo?

Cont. Gentes 3,17; *In Metaphys.* l.12 lect.12.

Objeciones por las que parece que el fin del gobierno del mundo no es algo que está fuera del mundo:

1. El fin del gobierno de una cosa es aquello a lo que la conduce el que la gobierna. Pero el término que se apunta a la dirección de una cosa es algún bien no extrínseco a la misma cosa. Ejemplo: la salud a que se conduce al enfermo es un bien intrínseco de éste. Por lo tanto, el fin de la gobernación de las cosas no es algún bien extrínseco, sino intrínseco a ellas.

2. Más aún. El Filósofo, en I *Ethic.*[4] dice: *Entre los fines, unos son operaciones y otros son obras,* esto es, efectos de operaciones. Nada que esté totalmente fuera del universo puede ser efecto o cosa hecha; y respecto de la operación, ésta es siempre inherente al que la ejecuta. Por lo tanto, nada fuera del mundo puede ser fin del gobierno del mundo.

3. Todavía más. El bien de la multitud parece ser el orden y la paz que es *la tranquilidad del orden,* como dice Agustín en XIX *De Civ. Dei*[5] Pero el mundo consiste en una cierta multitud de cosas. Por lo tanto, el fin del gobierno del mundo es el orden pacífico que está en las mismas cosas. Por lo tanto, el fin del gobierno de las cosas no es un bien extrínseco a ellas.

En cambio está lo que se dice en Prov 16,4: *Por sí mismo lo ha hecho todo el Señor.* Pero Dios está fuera de todo orden del universo. Por lo tanto, el fin de las cosas es un bien extrínseco a ellas.

Solución. *Hay que decir:* Porque el fin responde al principio, no se puede ignorar cuál es el fin de las cosas, conocido su principio. Así, pues, al ser el principio de las cosas extrínseco a todo el universo, es decir, Dios, como quedó demostrado (q.44 a.1), necesariamente el fin de las mismas cosas ha de ser también algún bien extrínseco a ellas.

Razonémoslo. Es evidente que el bien tiene carácter de fin. Vemos que el fin particular de cada cosa es un bien particular, y también que el fin universal de todas las cosas es un bien universal. El bien universal[d] es aquel que, en cuanto

4. ARISTÓTELES, c.1 n.2 (BK 1094a4): S. Th. lect.1 n.12. 5. C.13: ML 41,640.

d. Aquí «bonum universale» debe ser entendido, dentro de la teoría de la participación, como lo ilimitado, ya que es lo bueno «por sí mismo y por su esencia». No es pues la universalidad lógica del concepto «bueno» tomado en su generalidad. En cambio «universitas creaturarum» se refiere a la totalidad de los seres que son por participación. Sobre la participación véase FABRO: *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino 1950); GEIGER, L. D.: La *participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* (París [2]1953).

tal, es bien. Equivale a decir que esencialmente es bien o es la esencia de la bondad. El bien particular es aquel que es bien por participación. Por lo demás, es evidente que, en todo el conjunto de las criaturas, ninguna es buena a no ser que lo sea por participación. Por lo tanto, el bien que es fin de todo el universo, por necesidad ha de estar fuera del mismo universo.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El bien puede conseguirse de varias maneras. O a modo de una forma que está en nosotros, como se consigue la salud y la ciencia, o como algo ejecutado en nosotros, como consigue su fin el constructor al edificar una casa. O adquiriendo su posesión o dominio, como consigue el fin el comprador de un campo al poseerlo. No hay, pues, inconveniente alguno en que el fin del universo sea algún bien extrínseco al mismo universo.

2. *A la segunda hay que decir:* El Filósofo[6] hace la división de fines refiriéndose a las artes. De éstas, unas tienen por fin la ejecución misma del arte. Ejemplo: fin del citarista es tocar la cítara. Mientras que otras tienen por fin algo realizado. Ejemplo: fin del constructor no es construir, sino la casa. Además, una cosa extrínseca puede ser fin no solamente en cuanto hecha o ejecutada, sino también como poseída o tenida, o, incluso, como representada. Ejemplo: decimos que Hércules es el fin de la imagen que de él se hace para representarle[e]. Por lo tanto, se puede decir que el bien extrínseco a todo el universo es fin del gobierno de los seres en cuanto bien obtenido y en cuanto bien representado, porque todas las cosas tienden por naturaleza a participar de ese bien y a asemejarse a él en lo posible.

3. *A la tercera hay que decir:* Ciertamente, es fin del universo un bien que está en él, esto es, el orden del universo mismo. Pero semejante bien no es fin último, sino fin ordenado a otro bien extrínseco como a fin último. Algo así como la disposición del ejército se ordena al jefe, como se dice en XII *Metaphys.*[7]

ARTÍCULO 3

El mundo, ¿está o no está gobernado por uno solo?[f]

Supra q.11 a.3; *De Verit.* q.5 a.3; *Cont. Gentes* 3,64; *De Subst. Separat.* c.16; *In Metaphys.* l.12 lect.12.

Objeciones por las que parece que el mundo no está gobernado por uno solo:

1. Por los efectos juzgamos la causa. Pero del gobierno de las cosas parece desprenderse que éstas no están gobernadas ni obran uniformemente, pues unas existen contingentemente y otras necesariamente; amén de otras diferencias que hay entre ellas. Por lo tanto, el mundo no está gobernado por uno solo.

2. Más aún. Las cosas gobernadas por uno solo no disienten entre sí, a no ser por la impericia o la impotencia del que las gobierna. Nada de todo esto puede suponerse de Dios. Pero las cosas creadas disienten entre sí y están en lucha unas con otras, como se ve claramente en las que son contrarias. Por lo tanto, el mundo no está gobernado por uno solo.

3. Todavía más. En la naturaleza se da siempre lo mejor. *Mejor es estar dos juntos que uno solo,* como se dice en Ecl 4,9. Por lo tanto, el mundo no está gobernado por uno solo, sino por varios.

En cambio confesamos que no hay más que un solo Dios y un solo Señor, según aquello del Apóstol en 1 Cor 8,6: *Para nosotros no hay más que un solo Dios, Padre y Señor.* Pero el gobierno va unido

6. ARISTÓTELES, l.1 c.1 n.1 (BK 1094a1): S. Th. lect.1 n.11. 7. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.1 (BK 1075a15): S. Th. lect.12 n.2629.

e. La distinción entre la consecución del fin a modo de forma o bien como algo poseído, o como algo representativo, ha de entenderse dentro de la doctrina de la participación operativa. Especialmente la doctrina de la asimilación del mundo a Dios tiene raíces en la tradición neoplatónica. Cf. BEIERWALTES, W., *Realisierung des Bildes,* en *Denken des Einen* p.73-113.

f. Sobre la doctrina del «unum» en Sto. Tomás, cf. OEING-HANHOFF, L., *«Ens et unum convertuntur». Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (Münster 1953) y en concreto p.179-187. En cuanto a la proximidad del uno y de lo bueno, téngase en cuenta que en el neoplatonismo el Uno, que está más allá del Ser, atrae hacia sí a los seres. Cf. los libros citados de KREMER y BEIERWALTES.

a ambas cosas. Pues al Señor le corresponde el gobierno de los súbditos, y el nombre de Dios está tomado de providencia, como dijimos (q.13 a.8). Por lo tanto, el mundo está gobernado por uno solo.

Solución. *Hay que decir:* Necesariamente debemos afirmar que el mundo está gobernado por uno solo. Siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno, que es lo mejor, necesariamente el modo del gobierno del mundo ha de ser también el mejor. Y el mejor gobierno es el de uno solo, pues gobernar es dirigir los gobernados al fin, que es un bien. La unidad es esencial a la bondad, como prueba Boecio en III *De consol.*[8] por el hecho de que, como todas las cosas buscan su bien, también todas buscan su unidad, sin la que no pueden existir. Pues en tanto existe una cosa en cuanto que es una. Por eso vemos cómo todas las cosas se resisten en la medida de lo posible a ser divididas; y cómo no se separan los elementos componentes de cada una de ellas, a no ser por defecto de la misma cosa. Esta es la razón de que la meta del que gobierna una multitud sea la unidad o la concordia. Ahora bien, la causa de la unidad es lo que es uno esencialmente. Está claro que muchos no pueden unir y concordar cosas diversas si ellos mismos no están de algún modo unificados. Por otra parte, lo que es uno esencialmente, puede causar la unidad mejor y más propiamente que muchos unidos. Por eso, la multitud es mejor gobernada por uno que por muchos. Por lo tanto, el gobierno del mundo, que es el mejor, está bajo un solo gobernante. Esto es lo que dice el Filósofo en XII *Metaphys.*[9]: *Los seres se resisten a ser mal gobernados; y el mando de muchos no es bueno, debiendo, por tanto, ser uno solo el gobernante.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Movimiento es la *actuación del móvil por el motor.* La diversidad de movimientos proviene de la diversidad de móviles que exige el universo para su perfección, como dijimos (q.47 a.1.2; q.48 a.2), y no de la pluralidad de gobernantes.

2. *A la segunda hay que decir:* Aunque las cosas contrarias disienten en cuanto a sus fines próximos, convienen en cuanto a su fin último, estando todas dentro de un orden único del universo.

3. *A la tercera hay que decir:* Hablando de bienes particulares, dos son mejor que uno. Pero al que es esencialmente bueno nada se le puede añadir a su bondad.

ARTÍCULO 4

El efecto del gobierno del mundo, ¿es uno o muchos?

Objeciones por las que parece que el efecto del gobierno del mundo es uno solo y no son muchos:

1. El efecto del gobierno parece ser aquello que, por medio de la gobernación, se produce en lo gobernado. Pero esto es una sola cosa: el bien del orden. Ejemplo: Un ejército. Por lo tanto, el efecto del gobierno del mundo es uno solo.

2. Más aún. Naturalmente, de la unidad no procede sino la unidad. Pero el gobernador del mundo es uno, como quedó demostrado (a.3). Por lo tanto, el efecto del gobierno debe ser también uno.

3. Todavía más. Si a pesar de la unidad del gobernante no es uno solo el efecto del gobierno, es que éste se hace múltiple por razón de la multitud de cosas gobernadas. Pero estas cosas son para nosotros innumerables. Por lo tanto, los efectos del gobierno no pueden reducirse a un número determinado.

En cambio está lo que dice Dionisio[10]: *La Deidad mantiene y colma por sí misma todas las cosas con providencia y bondad perfecta.* Pero el gobierno es parte de la providencia. Por lo tanto, el gobierno tiene efectos determinados.

Solución. *Hay que decir:* El efecto de una acción cualquiera puede deducirse del fin de la misma, pues la operación es medio por el que se llega al fin. Pero el fin del gobierno del mundo es el bien por esencia, a cuya participación y asimi-

8. Prosa 11: ML 63,771. 9. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.l (BK 1075a15): S. Th. lect.12 n.2629. 10. *De Div. Nom.* c.12: MG 3,969: S. Th. lect.1.

lación[g] tienden todos los seres. El efecto del gobierno puede ser juzgado bajo tres aspectos. 1) *Primero,* atendiendo al fin mismo. El efecto del gobierno, bajo este aspecto, es uno solo, esto es, asemejarse al sumo bien. 2) Puede estimarse también el efecto del gobierno por parte de aquellas cosas por medio de las cuales la criatura llega a asemejarse a Dios; bajo este aspecto los efectos del gobierno en general son dos. Porque las criaturas tienden a asemejarse a Dios en cuanto a dos aspectos: en cuanto a ser buenas, como Dios es bueno; y en cuanto a ser unas para otras causa de bien, como Dios es causa de la bondad de todos los demás seres. Por lo tanto, son dos los efectos del gobierno: la conservación de las cosas en el bien y la moción de las cosas al bien. 3) *Tercero,* pueden considerarse los efectos del gobierno en particular. Bajo este aspecto, para nosotros son innumerables.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El orden del universo lleva consigo la conservación de la diversidad de seres creados por Dios y la moción de los mismos, porque bajo ambos aspectos están ordenadas las cosas; por cuanto unas son mejores que otras, y unas influyen en otras.

2. y 3. *A la segunda y tercera hay que decir:* Está incluida en lo dicho *(sol.).*

ARTÍCULO 5

¿Está o no está todo sometido al gobierno divino?

Supra q.22 a.2; *Cont. Gentes* 3,64.94.113; *Compend. Theol.* c.123.

Objeciones por las que parece que no está todo sometido al gobierno divino:

1. Se dice en Ecl 9,11: *Vi debajo del sol que no es de los ágiles el correr, ni de los valientes el vencer, ni de los sabios el pan, ni de los entendidos la riqueza, ni de los cuerdos el favor, sino que el tiempo y la casualidad en todo están mezclados.* Pero las cosas que están sometidas al gobierno de alguien no son casuales. Por lo tanto, las cosas que están debajo del sol no están sometidas al gobierno divino.

2. Más aún. Dice el Apóstol en 1 Cor 9,9: *Dios no cuida de los bueyes.* Pero cada uno se ocupa de lo que gobierna. Por lo tanto, no todo está sometido al gobierno divino.

3. Todavía más. Lo que puede gobernarse a sí mismo no parece necesitar de otro que lo gobierne. Pero la criatura racional puede gobernarse a sí misma, pues tiene dominio sobre sus actos, y obra por sí misma, y no sólo es movida por otro, que parece ser lo propio de las cosas gobernadas. Por lo tanto, no todas las cosas están sometidas al gobierno divino.

En cambio está lo que dice Agustín en V *De Civ. Dei*[11]*: Dios no sólo no abandona el cielo y la tierra o al hombre o al ángel, sino que ni tan siquiera deja sin la debida proporción de partes el organismo del más diminuto y despreciable ser animado, ni la pluma del ave, ni la florecilla de la hierba, ni las hojas del árbol.* Por lo tanto, todas las cosas están sometidas a su gobierno.

Solución. *Hay que decir:* Por lo mismo que Dios es creador de las cosas, también es gobernador de ellas. Porque a uno mismo pertenece dar origen a las cosas y llevarlas a su perfección, que es función propia del gobernante. Pero Dios es causa, no particular de un solo género de cosas, sino universal de todo ser, como quedó demostrado anteriormente (q.44 a.1.2). Por lo tanto, así como nada puede existir sin haber sido creado por Dios, de igual modo nada puede haber que no esté sometido al gobierno divino.

Esto mismo aparece también claramente si se tiene en cuenta la condición

11. C.11: ML 41,154.

---

g. El concepto de «assimilatio» es un término técnico. Sto. Tomás lo emplea para indicar que la criatura no sólo es fruto de la actividad creadora y posee una participación de la perfección divina, sino que, además, tiende a asemejarse a Dios mismo. Resulta así un concepto que establece un puente entre el cristianismo y la tradición platónica. Por otro lado, Sto. Tomás acepta la doctrina de que la semejanza es causa del amor. Cf. 1-2 q.27 a.3; q.32 a.7; q.99 a.2. El amor al fin nace de una semejanza y tiende a otra mayor. Cf. ARTOLA, J. M., *Creación y participación* (Madrid 1963) p.288 y ss.

del fin. Pues a tanto se extiende la acción del que gobierna a cuanto puede extenderse el fin de su gobierno. Pero el fin del gobierno divino es la misma bondad divina, como se ha dicho (a.2). Por lo tanto, no pudiendo haber nada que no esté ordenado a la bondad divina como al fin, según puede deducirse de todo lo dicho (q.44 a.4; q.65 a.2), es imposible que alguno de los seres quede fuera del gobierno divino.

Así, pues, fue torpe la opinión de quienes decían que estas cosas corruptibles que nos rodean, o las singulares, o incluso las cosas humanas, no son gobernadas por Dios. De ellos se dice en Ez 9,9: *El Señor abandonó la tierra.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice estar bajo el sol aquellas cosas que se engendran y corrompen siguiendo el curso del sol. En todas estas se da la casualidad. Pero no en el sentido de que sea casual todo lo que en ellas sucede, sino en cuanto que en cualquiera de ellas puede haber algo casual. Pero esto mismo demuestra que están sometidas al gobierno de alguien. Porque si las cosas corruptibles no estuviesen regidas por algún principio superior, a nada tenderían especialmente las que carecen de conocimiento, y, así, nada ajeno a la intención les sucedería, en lo cual consiste la casualidad. Por eso, para indicar que las cosas casuales suceden según el orden de alguna causa superior, no dice simplemente el texto sagrado que vio en todo la casualidad, sino que vio *el tiempo y la casualidad;* porque los defectos casuales se encuentran en estas cosas según algún orden del tiempo.

2. *A la segunda hay que decir:* Todo gobierno implica algún cambio causado por el gobernante en las cosas gobernadas. Pero el movimiento o cambio es *una actuación del móvil por el motor,* como se dice en III *Physic.*[12] Y la actuación es siempre proporcional a quien la efectúa. Así se explica que diversos móviles se muevan diversamente incluso bajo la moción de un mismo motor. Así, pues, conforme a un plan único de Dios que las gobierna, las cosas son gobernadas diversamente según su diversidad. Pues hay algunas que, conforme a su naturaleza, obran por sí mismas en cuanto que tienen dominio de sus actos. Estas son gobernadas por Dios no solamente en cuanto son movidas por Dios mismo, que obra en ellas interiormente, sino también en cuanto que por Él son inducidas al bien y retraídas del mal por medio de mandatos y prohibiciones, premios y castigos. Está claro que no pueden ser gobernadas por Dios de este modo las criaturas irracionales, que son sólo determinadas, sin determinarse ellas a sí mismas. Por lo tanto, cuando el Apóstol dice que Dios no se ocupa de los bueyes, no lo excluye totalmente de los cuidados del gobierno divino, sino sólo en cuanto al modo que es propio de la criatura racional.

3. *A la tercera hay que decir:* La criatura racional puede gobernarse a sí misma por su entendimiento y voluntad; pero ambas potencias necesitan ser regidas y perfeccionadas por el entendimiento y la voluntad de Dios. Así, pues, sobre el gobierno con que la criatura racional se gobierna a sí misma en cuanto que es dueña de sus actos, necesita ser gobernada por Dios.

ARTÍCULO 6

¿Está o no está todo gobernado directamente por Dios?[h]

Supra q.22 a.3; infra q.116 a.2; *Cont. Gentes* 3,76.77.83.94; *De Subst. Separat.* c.14; *Compend. Theol.* c.130.

Objeciones por las que parece que todo está gobernado directamente por Dios:

1. Gregorio Niseno[13] reprueba la opinión de Platón, que admite tres clases de providencia: una del Dios supremo, que provee las cosas celestes y todas las universales; otra de los dioses de segundo orden, que residen alrededor del cielo y se ocupan de lo sometido a generación y corrupción; una tercera providen-

12. ARISTÓTELES, c.3 n.1 (BK 202a14): S. Th. lect.4 n.7. 13. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.44: MG 40,794.

h. La mediación de las criaturas en el gobierno del universo significa que Dios gobierna el universo de modo que unas cosas actúan sobre otras; pero esto no quiere decir que Dios no esté presente y actúe en cada una de ellas dándoles el ser y su obrar. Cf. 1 q.8 a.1.

cia, atribuida a ciertos espíritus, que vigilan sobre la tierra las acciones humanas. Por lo tanto, parece que Dios gobierna directamente todas las cosas.

2. Más aún. Mejor es que algo sea hecho por uno que por muchos, si es posible, como se dice en VIII *Physic.*[14] Pero Dios puede gobernar todas las cosas por sí mismo sin necesidad de causas intermedias. Por lo tanto, parece que Dios gobierna directamente todas las cosas.

3. Todavía más. En Dios no hay nada defectuoso o imperfecto. Pero el gobernar por medio de otros parece delatar incapacidad en el gobernante, como lo vemos en los reyes de la tierra, que, por no bastarse para hacer por sí mismos todas las cosas, y porque no pueden estar siempre presentes en todo su reino, tienen necesidad de echar mano de ministros para el gobierno. Por lo tanto, Dios gobierna directamente todas las cosas.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[15]: *Así como los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por otros cuerpos más potentes y sutiles, así también todos los cuerpos lo son por un espíritu vital; y el espíritu de vida que carece de razón lo es por su espíritu racional; y el alma desertora y pecadora, por el alma justa y santa, que, a su vez, lo es por el mismo Dios.*

Solución. *Hay que decir:* En el gobierno hay que tener presentes dos aspectos: el plan de la gobernación, que es la providencia propiamente dicha, y la ejecución de dicho plan. Por lo que se refiere al plan de gobernación, Dios gobierna directamente todas las cosas. En cuanto a la ejecución de dicho plan, Dios gobierna unas cosas por medio de otras.

El porqué de esto radica en que, siendo Dios la esencia misma de la bondad, cada cosa se debe atribuir a Dios según lo mejor que en ella hay. Pero lo mejor en todo género de conocimiento práctico, como lo es el plan de la gobernación, consiste en que se conozcan las cosas particulares, sobre las que se centra el acto u operación de la razón práctica. Ejemplo: el mejor médico es el que no se queda en la consideración de generalidades, sino que desciende hasta los más mínimos detalles. En otros casos puede decirse lo mismo. Por lo tanto, necesariamente se ha de admitir que Dios lo dispone todo, hasta los más mínimos detalles, en el plan de la gobernación.

Sin embargo, como es fin de la gobernación llevar mediante ella a la perfección las cosas gobernadas, tanto mejor será el gobierno cuanto mayor perfección se consiga por el gobernante para las cosas gobernadas. Ahora bien, mayor perfección es si una cosa, además de ser buena en sí misma, puede ser causa de bondad para otras, que si únicamente es buena en sí misma. Y, por eso, de tal modo Dios gobierna las cosas, que hace a unas ser causas de otras en la gobernación; como un maestro que no sólo hace instruidos a sus discípulos, sino que los hace además capaces de instruir ellos a otros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La opinión de Platón es reprensible por afirmar, incluso en cuanto al plan o disposición de la gobernación, que Dios no gobierna inmediatamente todas las cosas. Que Platón afirmase esto, se desprende de que dividía en tres la providencia, que es el plan de la gobernación.

2. *A la segunda hay que decir:* Si gobernase Dios solo, se privaría a las criaturas de la perfección causal, y, por tanto, el conjunto hecho por uno sólo no resultaría mejor que hecho por muchos.

3. *A la tercera hay que decir:* El tener un rey terreno ministros, ejecutores de su gobernación, no se debe solamente a su insuficiencia, sino también a su dignidad regia, porque la potestad regia se reviste de mayor esplendor con el aparato de los ministros.

ARTÍCULO 7

¿Puede o no puede suceder algo fuera de lo establecido por el gobierno divino?[i]

Supra q.19 a.6; q.22 a.2 ad 1.

Objeciones por las que parece que

14. ARISTÓTELES, c.6 n.4 (BK 259a8): S. Th. lect.12 n.7. 15. C.4: ML 42,873.

i. Dios es causa primera universal «totius entis». Como causa primera no necesita de otra causa en su orden; en cuanto universal actúa sobre todos los individuos que se hallan dentro del género, pero este género, a su vez, no es un género particular, sino la totalidad de lo que es o existe. Esto significa la unidad de todos los géneros en el Ser. Esta unidad en el ser de los contrarios es el tema del *Sofista* de Platón.

puede suceder algo fuera de lo establecido por el gobierno divino:

1. Boecio, en III *De Consol.*[16], dice: *Dios dispone todas las cosas para el bien.* Por lo tanto, si nada sucede fuera del gobierno divino, se seguiría que no habría ningún mal en las cosas.

2. Más aún. Nada casual hay en lo que acontece según la preordenación de algún gobernante. Por lo tanto, si en las cosas nada sucede fuera del orden del gobierno divino, nada será ni fortuito ni casual.

3. Todavía más. El orden del gobierno divino es fijo e inmutable, conforme a la razón eterna. Por lo tanto, si nada puede acontecer en las cosas fuera del orden del gobierno divino, se seguiría que todas las cosas suceden por necesidad y que nada es contingente en ellas. Esto es inadmisible. Por lo tanto, puede suceder algo en las cosas fuera del orden del gobierno divino.

En cambio está lo que se dice en Ester 13,9: *Señor, Dios, Rey Omnipotente, Tú eres dueño de todo. Señor, nada hay que pueda resistirte.*

Solución. *Hay que decir:* Es posible que algo suceda fuera del orden de una causa particular, pero no que suceda fuera del orden de la causa universal. El porqué de esto radica en que, para que algo suceda fuera del orden de una causa particular, es necesario que intervenga alguna otra causa particular, la cual, necesariamente, está dentro del orden de la causa universal primera. Ejemplo: la indigestión se da fuera del orden de la potencia nutritiva debido a algún impedimento, como lo puede ser la grasa, que proviene de otra causa. Y así sucesivamente hasta llegar a la causa universal. Por lo tanto, por ser Dios la causa universal primera, no ya de un solo género, sino de todo el ser, es imposible que algo suceda fuera del orden del gobierno divino. En realidad, por el mero hecho de que algo parece salirse en parte del orden de la providencia, atendiendo a una causa particular, necesariamente viene a caer dentro de este mismo orden por razón de otra causa también particular.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Quedó demostrado (q.48 a.3) que en el mundo no hay nada que sea totalmente malo, puesto que el mal no existe sino en el bien. Una cosa es llamada mala en tanto se sale del orden de algún bien particular. Si estuviera totalmente fuera del orden del gobierno divino, carecería totalmente de ser.

2. *A la segunda hay que decir:* Cuando se dice que algo es casual en las cosas, se entiende con respecto a determinadas causas particulares, fuera de cuyo orden se verifica. Pero respecto de la Providencia divina, *nada sucede en el mundo por casualidad,* como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[17]

3. *A la tercera hay que decir:* Cuando se dice que algunos efectos son contingentes, se entiende en orden a sus causas próximas, que pueden fallar en su obrar. No como si algo estuviera fuera totalmente del orden del gobierno divino. El hecho mismo de que algo suceda fuera del orden de una causa próxima se debe a alguna otra causa sometida al gobierno divino.

ARTÍCULO 8

¿Puede o no puede oponerse algo a lo establecido por el gobierno divino?

Objeciones por las que parece que algo puede oponerse a lo establecido por el gobierno divino:

1. Se dice en Is 3,8: *Su lengua y su corazón están contra el Señor.*

2. Más aún. Ningún rey castiga con justicia a los que no se oponen a sus órdenes. Por lo tanto, si nada va contra la ordenación divina, nada sería con justicia castigado por Dios.

3. Todavía más. Todas las cosas están sometidas al orden del gobierno divino. Pero algunas van contra otras. Por lo tanto, hay algunas cosas que se oponen al gobierno divino.

En cambio está lo que dice Boecio en III *De Consol.*[18]: *No hay nada que quiera ni pueda oponerse al Sumo Bien. Pues el Sumo Bien rige todas las cosas con poder y las gobierna con suavidad,* como se dice en Sab 8,1 respecto de la sabiduría divina.

Solución. *Hay que decir:* El orden de la Providencia divina puede ser conside-

16. Prosa 12: ML 63,779. 17. Q.24: ML 40,17. 18. L.c. nota 15.

rado de dos modos: *Universalmente,* esto es, en cuanto procede de la causa que gobierna todo el universo; o *en particular,* en relación con alguna causa particular ejecutora del gobierno divino. Del primer modo, nada va contra el orden del gobierno divino. *Primero,* por el hecho de que el orden del gobierno divino lo dirige todo hacia el bien, y cada cosa particular no tiende sino hacia el bien de su operación e intento, pues *nadie obra con miras al mal,* como dice Dionisio[19]. *Segundo,* y como dijimos (a.1 ad 3; a.5 ad 2), toda tendencia de los seres, natural o voluntaria, no es más que un impulso de la primera causa en ellos. Ejemplo: la dirección de la flecha hacia el blanco no es más que el impulso dado por el arquero. Por eso, todas las cosas que obran, sea natural o voluntariamente, llegan como por impulso propio a aquello a que están ordenadas por la sabiduría divina. Por eso se dice que Dios *dispone todas las cosas con suavidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que algunos piensan o hablan y obran en contra de Dios no porque totalmente contraríen el orden del gobierno divino, puesto que incluso los pecadores se proponen algún bien, sino porque se oponen a algún bien particular que les es conveniente según su naturaleza o estado. Por eso son con justicia castigados por Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* El hecho de que unas cosas se opongan a otras indica que puede contrariarse el orden divino en cuanto que éste procede de alguna causa particular, pero no en cuanto al orden total, que procede de la causa universal.

CUESTIÓN 104

Sobre los efectos del gobierno divino en especial

Ahora hay que tratar lo referente a los efectos del gobierno divino en especial. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Las criaturas, ¿necesitan o no necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios?—2. ¿Son o no son mantenidas en su existencia directamente por Dios?—3. ¿Puede o no puede Dios reducir algo a la nada?—4. ¿De hecho reduce o no reduce algo a la nada?

ARTÍCULO 1

Las criaturas, ¿necesitan o no necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios?

In Heb. c.1 lect.2; *Cont. Gentes* 3,65; *De Pot.* q.5 a.1; *In Io.* c.5 lect.2.

Objeciones por las que parece que las criaturas no necesitan ser mantenidas en su existencia por Dios:

1. Lo que no puede dejar de ser no necesita ser conservado en su existencia; como lo que no puede desaparecer no necesita ser atendido para que no desaparezca. Pero hay algunas criaturas que, atendiendo a su naturaleza, no pueden dejar de existir. Por lo tanto, al menos no todas las criaturas tienen necesidad de que Dios las conserve en el ser. La premisa menor se prueba así: Lo que esencialmente es inherente a una cosa no puede no estar en ella y lo que es opuesto lo rechaza. Ejemplo: el número dos necesariamente es par y es imposible que sea impar. Pero el ser sigue inseparablemente a la forma, porque cada cosa, en cuanto tiene forma, existe en acto. Ahora bien, hay algunas criaturas, como los ángeles, que son formas subsistentes, a las cuales les es inherente el ser por su misma naturaleza. Otro tanto hay que

19. *De Div. Nom.* c.4 § 31: MG 3,732: S. Th. lect.22.

decir de algunos seres materiales cuya materia no tiene potencia sino para una forma, como dijimos al hablar de los cuerpos celestes (q.66 a.2). Por lo tanto, estas criaturas existen por necesidad según su naturaleza, y no pueden no existir, ya que en ellas la posibilidad de no existir no puede fundamentarse ni en la forma, a la que naturalmente sigue el ser, ni en la materia existente bajo una forma de la que no puede prescindir, por no haber potencia para otra forma.

2. Más aún. Dios es más poderoso que cualquier agente creado. Pero hay algunos agentes creados que pueden comunicar a sus efectos el que se conserven en el ser incluso después de cesar en ellos la acción. Ejemplo: la casa se conserva después de cesar la acción del constructor. El agua conserva su calor algún tiempo después de cesar la acción del fuego. Por lo tanto, con mayor razón Dios puede conceder a sus criaturas el que se conserven en el ser sin obrar Él sobre ellas.

3. Todavía más. Nada violento sucede sin alguna causa agente. Pero tender hacia el no ser es antinatural y violento para cualquier criatura, porque todas ellas tienden naturalmente al ser. Por lo tanto, ninguna criatura tiende al no ser si no es por algún agente corruptivo. Pero hay algunas criaturas a cuya corrupción no puede contribuir ningún agente, como son las sustancias espirituales y los cuerpos celestes. Por lo tanto, tales criaturas no pueden tender hacia el no ser aun cesando en ellas la operación divina.

4. Por último. Si Dios conserva las cosas en la existencia, será por alguna acción del agente; si es eficaz, algo se produce en el efecto. Así, pues, es necesario que, por la acción de Dios que conserva, algo ocurra en la criatura. Pero esto no parece ser así. Pues lo producido por esta acción no es el ser mismo de la criatura, porque lo que ya existe no se hace. Tampoco puede ser algo que se añada a lo que ya existe, porque, o no conservaría Dios continuamente la criatura en el ser, o continuamente se estaría añadiendo algo a la criatura. Esto no es admisible. Por lo tanto, las criaturas no son mantenidas por Dios en su existencia.

En cambio está lo que se dice en Heb 1,3: *Con su poder la Palabra todo lo sustenta.*

Solución. *Hay que decir:* Es obligatorio afirmar, a la luz de la fe y de la razón, que las criaturas son mantenidas en su existencia por Dios. Para demostrarlo, hay que tener presente que una cosa puede ser conservada por otro de dos maneras. 1) *Una,* indirecta y accidentalmente, como se dice que conserva una cosa el que aparta de ella lo que pudiera corromperla. Ejemplo: si alguien guarda a un niño para que no caiga en el fuego, se dice que lo conserva. Pues de este mismo modo se dice también que Dios conserva algunas cosas, si bien no todas, por cuanto hay algunas que no admiten factores de corrupción de los cuales sea preciso alejarlas para su conservación. 2) *Otra* es conservar la cosa directa y esencialmente, es decir, en cuanto que lo que es conservado, de tal manera depende en sí de la acción de la causa conservadora, que no puede existir sin tal conservación. Este es el modo en que todas las criaturas necesitan ser conservadas por la acción divina conservadora. De tal modo depende de Dios el ser de todas las criaturas, que ni por un instante podrían subsistir, sino que volverían a la nada si no fueran conservadas en el ser por la acción de la virtud divina, como dice Gregorio[1].

Insistiendo. Todo efecto depende de su causa en cuanto ésta es causa de él. Pero hay algunos agentes que son causas de sus efectos sólo en cuanto a ser hechos, sin serlo directamente en cuanto al ser de los mismos. Esto resulta evidente tanto en el orden de lo artificial como en el de lo natural. Ejemplo: el constructor es causa de la casa en cuanto a la construcción de ésta. Pero no lo es directamente en cuanto al ser de la misma. Porque, como resulta evidente, el ser de la casa procede de su forma, que es la composición y el orden de los materiales, y se debe a la eficacia natural de los mismos. Así como el cocinero cuece la comida sin hacer más que aplicar una determinada virtud natural activa, el fue-

1. *Moral.* l.16 c.37: ML 75,1143.

go; así también el constructor hace la casa utilizando cemento, piedras y madera, materiales que naturalmente reciben y retienen bien la composición y el orden. Por lo tanto, el ser de la casa depende de la condición natural de estos materiales, mientras que su construcción depende de la acción del constructor. Lo mismo sucede en el orden natural. Porque cualquier agente que no sea directamente causa de la forma sustancial en sí misma, no será tampoco causa directamente del ser que se debe a tal forma, sino que será causa del efecto únicamente en cuanto al hacerse del mismo.

Es evidente que, si dos seres pertenecen a una misma especie, ninguno puede ser causa directamente de la forma del otro en cuanto tal forma, porque, al serlo, sería causa de su propia forma, ya que esta forma es la misma para ambos seres. No obstante, uno puede ser causa de la forma del otro en cuanto esta forma está en tal materia, es decir, ser causa de que esta materia adquiera tal forma. Esto es ser causa del hacerse, que es lo que sucede al engendrar el hombre al hombre y el fuego al fuego. Por eso, siempre que un efecto natural puede recibir naturalmente la forma del agente del mismo modo que está en éste, el efecto dependerá del agente en cuanto a ser hecho, pero no en cuanto a su ser. Sin embargo, algunas veces el efecto no es capaz naturalmente de recibir del agente la forma de la manera específica de que ésta está en dicho agente, como puede verse en todos aquellos agentes que producen efectos no semejantes a sí en la especie, por ejemplo, los cuerpos celestes, que son causa de la generación de cuerpos inferiores de diferentes especies. Estos tales agentes pueden ser causa de la forma en sí misma, y no sólo en cuanto ésta se origina en tal materia, por lo cual son causa no solamente del hacerse, sino también de la forma en cuanto al ser.

Así, pues, como el efecto se suspende si cesa la acción del agente que es su causa en cuanto al hacerse, así tampoco puede continuarse el ser del efecto si cesa la acción del agente que es su causa, no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Este es exactamente el porqué de que el agua cálida retiene el calor aún después de cesar la acción del fuego que la ha calentado, mientras que el aire iluminado no retiene la iluminación ni siquiera un instante cuando cesa la acción del sol. La sustancia del agua puede naturalmente recibir el calor del fuego del mismo modo específico que este calor tiene en el fuego. Por lo tanto, si llega a adquirir perfectamente la forma de fuego, retendrá siempre el calor. Pero si participa imperfectamente algo de la forma del fuego como en estado incoativo, el calor no permanecerá siempre, sino por algún tiempo, debido a la incompleta participación del calor. En cambio, el aire de ningún modo puede recibir naturalmente la luz como ésta está específicamente en el sol, es decir, no puede adquirir la forma del sol, principio de la luz. Así, la luz, al no tener principio en el aire, cesa inmediatamente al cesar la acción del sol.

Pues bien, toda criatura se relaciona con Dios como el aire con respecto al sol que lo ilumina. Como el sol es lúcido por su naturaleza, pero el aire se hace luminoso participando de la luz del sol, sin participar de la misma naturaleza del sol; del mismo modo, sólo Dios es existente por su naturaleza, porque su esencia es su existencia. Dice Agustín en IV *Super Gen. ad litt.*[2]: *Si por un instante el poder de Dios cesara de regir las cosas por Él creadas, al instante cesaría también la visión de las mismas y perecería toda naturaleza.* Y en el libro VIII del mismo libro dice[3]: *Como el aire se hace lúcido con la presencia de la luz, así es iluminado el hombre al estar Dios presente en él. Pero se vuelve tiniebla en el momento en que Dios se ausenta*[a].

2. C.12: ML 34,304. 3. C.12: ML 34,383.

---

a. Sto. Tomás distingue el agente que es causa de su efecto «secundum fieri», del agente que es causa de su efecto «secundum esse eius (del efecto)». Esta distinción aparece en Aristóteles. Así en *Metaphys.* Z 17 (BK 104a30), donde se distingue entre la causa de la generación de una cosa y la causa del ser. Otra cosa es que Aristóteles restringió la causalidad del ser a la causalidad final, relegando la causalidad eficiente a la de ser causa del origen, del devenir de la cosa producida. La interpretación que Sto. Tomás hace del pensamiento de Aristóteles ofrece alguna oscilación. Cf. Bulletin Thomiste VII,525.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El ser en cuanto tal es inseparable de la forma de la criatura supuesto el influjo divino, como la luz es inseparable de la transparencia del aire supuesto el influjo del sol. La potencia de las criaturas espirituales y de los cuerpos celestes para dejar de ser, más que en la forma o materia de tales criaturas, está en Dios, que puede retirar su influjo.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios no puede comunicar a criatura alguna el que se conserve en el ser sin la acción divina, como tampoco puede comunicarle el que Él no sea causa de ella. La criatura necesita ser conservada por Dios tanto en cuanto el ser del efecto depende de la causa de su existir. Por lo tanto, no hay paridad entre esto y el agente que no es causa del ser, sino únicamente del hacerse.

3. *A la tercera hay que decir:* Aquel argumento sería válido si se refiriera sólo a la conservación indirecta, que consiste en preservar de los factores de desintegración, y de la cual no necesitan todas las criaturas, como acabamos de decir (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* La conservación de las cosas no la hace Dios por una acción nueva, sino por continuación de la misma acción por la que les da el ser, la cual se efectúa sin movimiento ni tiempo, del modo que la conservación de la luz en el aire se efectúa por un continuado influjo del sol.

ARTÍCULO 2

Dios, ¿conserva o no conserva directamente a toda criatura en su existencia?

Objeciones por las que parece que Dios mantiene a toda criatura directamente en su existencia:

1. Por una misma acción Dios es creador y conservador de las cosas, como acabamos de decir (a.1 ad 4). Pero Dios es el creador directo de todas las cosas. Por lo tanto, también es su directo conservador.

2. Más aún. Cada ser está en mejor condición respecto a sí mismo que respecto a cualquier otro ser. Pero no puede comunicarse a la criatura el conservarse a sí misma. Por lo tanto, mucho menos podrá comunicársele que conserve a otra. Por lo tanto, Dios conserva directamente todas las cosas sin ninguna otra causa media que conserve.

3. Todavía más. El efecto es conservado en el ser por el agente que es su causa no sólo en cuanto al hacerse, sino también en cuanto al ser. Pero todas las causas creadas, al parecer, no son causa de sus efectos más que en cuanto al hacerse, pues no causan sino moviendo, como ya dijimos (q.45 a.3). Por lo tanto, no son causas conservadoras de sus efectos en el ser.

En cambio está el hecho de que las cosas se conservan por el mismo de quien reciben el ser. Pero Dios da el ser a algunas mediante otras causas medias. Por lo tanto, también las conserva por medio de algunas otras causas.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.1), de dos maneras puede conservarse una cosa en el ser. *Una,* indirecta y accidentalmente, al alejar o impedir la acción de aquello que la puede corromper. *Otra,* directa y esencialmente, por aquél de quien depende el ser de la cosa como depende de su causa el ser del efecto. De ambos modos una cosa creada puede conservar a otra. Es evidente que incluso entre las cosas corporales hay muchas que impiden la acción de agentes corruptores, por lo cual se dice que son conservativas de las cosas, como la sal, que preserva las carnes de la putrefacción. Además, se da el caso de que dependa de alguna criatura algún efecto en cuanto a su ser. Efectivamente, cuando hay muchas causas ordenadas, el efecto necesariamente depende primera y principalmente de la causa primera. Pero también depende de todas las causas medias. Por lo tanto, la causa primera es ciertamente lo que sobre todo conserva el efecto. Pero también lo conservan todas las causas medias, y tanto más cuanto cada una de ellas es más sublime y se aproxima más a la causa primera. Así, en el mismo orden de los cuerpos se atribuye a ciertas causas superiores la conservación y continuidad de las cosas materiales terrestres. Así, el Filósofo, en XII *Metaphys.*[4], dice que el primer movi-

4. ARISTÓTELES, l.11 c.6 n.10 (BK 1072a9): S. Th. l.12 lect.6 n.2510-2516.

miento, el diurno, es causa de la continuidad de la generación; mientras que el segundo movimiento, el zodiacal, es causa de la variación que resulta de la generación y corrupción. Asimismo, los astrólogos[5] atribuyen a Saturno, el planeta más elevado, lo fijo y permanente. Así, pues, hay que decir: Dios conserva algunas cosas en el ser por medio de otras causas[b].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios creó directamente todas las cosas. Pero en la misma creación ya estableció orden entre ellas. De tal modo que unas dependiesen de otras por las que fuesen secundariamente conservadas en el ser, aunque necesitándose siempre la conservación principal, que procede de Él mismo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como la causa propia es la que conserva el efecto que de ella depende, como no se puede comunicar a ningún efecto que sea causa de sí mismo, pudiéndosele comunicar que lo sea de otro, así tampoco se puede comunicar a ningún efecto que se conserve a sí mismo, aunque se le puede comunicar que sea conservativo de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Ninguna criatura puede ser causa de otra en cuanto a adquirir una nueva forma o disposición sin que medie alguna alteración, puesto que la criatura siempre obra sobre algún sujeto presupuesto. Pero después que ha causado la forma o disposición en el efecto, conserva tal forma o disposición sin nueva alteración del efecto. Ejemplo: en el aire, al ser iluminado de nuevo, se realiza una alteración. Pero la conservación de la luz se verifica sin nueva alteración del aire, sólo con la presencia del cuerpo que lo ilumina.

ARTÍCULO 3

Dios, ¿puede o no puede reducir algo a la nada?

Objeciones por las que parece que Dios no puede reducir algo a la nada:

1. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[6]: *Dios no es causa de la tendencia al no ser.* Pero sí lo sería si redujese alguna criatura a la nada. Por lo tanto, Dios no puede reducir algo a la nada.

2. Más aún. Dios, por su bondad, es la causa de que las cosas existan. Porque, como dice Agustín en el libro *De Doct. Christ.*[7]: *Porque Dios es bueno, existimos.* Pero Dios no puede dejar de ser bueno. Por lo tanto, no puede hacer que las cosas no existan. Lo haría si las redujera a nada.

3. Todavía más. En caso de que Dios redujera algo a la nada, sería necesaria alguna acción para ello. Pero esto es imposible, porque toda acción tiene por objetivo algún ser. Ejemplo: la acción del agente corruptor tiene por objetivo algo que por ella es generado, ya que la generación de una cosa conlleva corrupción de otra. Por lo tanto, Dios no puede reducir algo a la nada.

En cambio está lo que se dice en Jer 10,24: *Señor, corrígeme con suavidad, no con ira. No me conviertas en nada.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que Dios había obrado por necesidad de naturaleza al producir las cosas a la existencia. Si esto fuera verdadero, Dios no podría reducir algo a la nada, como no puede mudarse de naturaleza. Pero, como dijimos (q.19 a.4), esta opinión es falsa y completamente contraria a la fe católica, que confiesa que Dios ha sacado todas las cosas a la existencia por libre voluntad, según aquello del Salmo 134,6: *Lo que el Señor quiso, lo hizo.* Así, pues, que Dios comunique el ser a las criaturas depende de la voluntad divina. E igualmente las conserva en su existencia, causando en ellas continuamente el ser, tal como dijimos (a.1 ad 4). Por lo tanto, así como antes que existiesen las cosas Dios pudo no darles el ser y, así, no hacerlas, después de haber sido hechas puede no causar su ser, con lo cual dejarían de existir. Esto es reducirlas a la nada.

5. Cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.12 *Comm.* 44 (8.327G). 6. Q.21: ML 40,16. 7. L.1 c.32: ML 34,32.

b. Cf. nota *h* de q.103. Las causas medias ejercen la conservación de la criatura. Pero, esto no obstante, la causa primera lo hace «principaliter», lo que quiere decir, como causa primordial, no simplemente en mayor grado que las otras.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El no ser no tiene causa directa porque nada puede ser causa más que en cuanto es ser, y el ser en cuanto tal es causa de ser. De este sentido, Dios no puede ser causa de la tendencia al no ser. Pero esta tendencia al no ser la lleva consigo la criatura misma en cuanto que proviene de la nada [c]. Sin embargo, Dios puede ser causa indirecta de que las cosas vuelvan a la nada simplemente retirando su acción.

2. *A la segunda hay que decir:* La bondad de Dios es causa de las cosas, pero no por necesidad natural, puesto que la bondad divina no depende de lo creado, sino por libre voluntad. De ahí que, como pudo, sin perjuicio alguno de su bondad, no dar existencia a las cosas, de igual modo puede no conservarlas en ella, sin detrimento alguno de esta misma bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* Si Dios redujera algo a la nada, no sería por alguna acción, sino simplemente dejando de obrar.

ARTÍCULO 4

¿Es o no es algo reducido a la nada?

Supra q.65 a.1 ad 1; *De Pot.* q.5 a.4; a.9 ad 1.

Objeciones por las que parece que algo es reducido a la nada:

1. El fin responde al principio. Pero al principio nada existía, sólo Dios. Por lo tanto, se llegará a un fin en que no exista más que Dios. Así, las criaturas serán reducidas a la nada.

2. Más aún. Toda criatura tiene una potencia limitada. Pero ninguna potencia limitada abarca lo infinito. Por eso en VIII *Physic.*[8] se demuestra que una potencia finita no puede mover por tiempo infinito. Por lo tanto, ninguna criatura puede durar indefinidamente. Así, alguna vez será reducida a la nada.

3. Todavía más. La forma y los accidentes no tienen materia como parte de su ser. Pero a veces dejan de existir. Por lo tanto, volverán a la nada.

En cambio está lo que se dice en Ecl 3,14: *Supe que todo lo hecho por Dios dura para siempre.*

Solución. *Hay que decir:* Las acciones de Dios sobre las criaturas, unas se realizan según el curso natural de las cosas; otras, por el contrario, suceden milagrosamente, es decir, fuera del orden natural impuesto a las criaturas, como diremos más adelante (q.105 a.6). Lo que hará Dios según el orden natural implantado por Él en las cosas puede deducirse de la naturaleza misma de las cosas; lo que se hará milagrosamente, se ordena a la manifestación de la gracia, según aquello del Apóstol en 1 Cor 12,7: *A cada uno se le concede la manifestación del espíritu para utilidad común.* Entre otras gracias menciona el poder de hacer milagros.

La condición natural de las criaturas manifiesta que ninguna de ellas será reducida a la nada, ya que, o son inmateriales y en éstas no hay potencia para no ser, o son materiales, y entonces permanecen al menos en cuanto a la materia, que es incorruptible por ser el sujeto que se supone en toda generación y corrupción. Tampoco contribuiría a la manifestación de la gracia el que alguna cosa fuera reducida a la nada. Por el contrario, el poder y la bondad de Dios se manifiestan más claramente en el hecho de conservar las cosas en el ser. Por lo tanto, absolutamente hay que afirmar: Nada quedará reducido completamente a la nada.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la*

8. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 266a12): S. Th. lect.21 n.2.

c. En 1 q.45 a.1 ad 3 Sto. Tomás dice que crear es hacer algo «ex nihilo» y que ese «ex» debe entenderse no como causa material, sino como un orden de sucesión, es decir, como «después de». Aquí, en cambio, el «de» tiene otro matiz más próximo a una especie de causalidad intrínseca. El modo de hablar más frecuente en Sto. Tomás —como se ve en esta cuestión, artículo 4— es el de que las cosas materiales sublunares sí son corruptibles, porque su materia prima no tiene la potencialidad totalmente cubierta por la forma. Los seres inmateriales, en cambio, no están en potencia hacia su corrupción.

primera hay que decir: El hecho de que las cosas hayan sido producidas a la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería un obstáculo para esta manifestación, ya que el poder de Dios se revela sobre todo en conservar las cosas en la existencia, según aquello del Apóstol en Heb 1,3: *Con su palabra poderosa todo lo sustenta.*

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia de la criatura respecto a ser es sólo receptiva. Pero la potencia activa es del mismo Dios de quien procede la comunicación del ser. Por lo tanto, la duración infinita de las cosas supone y es efecto de la infinitud del poder divino. Sin embargo, en algunas cosas su virtud se reduce a existir en un tiempo limitado, según que pueden ser impedidas de continuar recibiendo el influjo de ser que les viene de Dios, por algún agente contrario, al que la virtud limitada de tales cosas no puede resistir por un tiempo infinito, sino sólo por un cierto tiempo. Por eso, aquellas cosas que no tienen contrarios permanecen sin fin, a pesar de tener ellas una virtualidad también limitada.

3. *A la tercera hay que decir:* Las formas y los accidentes no son seres completos, puesto que no subsisten, sino que unas y otros son algo del ser al que pertenecen. Tales formas y accidentes se dice que son en cuanto que por ellos las cosas son algo de lo que son. Sin embargo, del modo en que ésos son, tampoco se reducen totalmente a la nada. Y no porque persevera alguna parte de tales formas o accidentes, sino porque permanecen potencialmente en la materia o en el sujeto a que pertenecen.

CUESTIÓN 105

Sobre la mutación de las criaturas por Dios

Ahora hay que tratar lo referente al segundo efecto del gobierno divino en las criaturas, y que es el de la mutación de las criaturas. Primero, la mutación de las criaturas por Dios; segundo, la mutación de una criatura por otra.

La cuestión sobre la mutación de las criaturas por Dios plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. ¿Puede o no puede Dios mover directamente la materia hacia la forma?—2. ¿Puede o no puede Dios mover directamente algún cuerpo?—3. ¿Puede o no puede Dios mover directamente el entendimiento?—4. ¿Puede o no puede Dios mover directamente la voluntad?—5. ¿Opera o no opera Dios en todo el que actúa?—6. ¿Puede o no puede Dios operar fuera del orden establecido en las cosas?—7. Todo lo que Dios hace fuera del orden establecido en las cosas, ¿es o no es milagro?—8. Diversidad de milagros.

ARTÍCULO 1

¿Puede o no puede Dios mover directamente la materia hacia la forma? [a]

Objeciones por las que parece que Dios no puede mover directamente la materia hacia la forma:

1. Como lo prueba el Filósofo en VII *Metaphys.*[1], que una forma esté en determinada materia no puede hacerlo sino otra forma que esté en la materia;

1. ARISTÓTELES, l.6 c.8 n.5 (BK 1033b23): S. Th. L.7 lect.7 n.1427.

a. La potencia divina puede suplir con creces la potencia de las causas creadas materiales. Pero este poder no lo tienen las formas separadas finitas, ángeles o demonios. La forma separa-

porque lo semejante hace lo semejante a sí. Pero Dios no es una forma que esté en la materia. Por lo tanto, Dios no puede causar la forma en la materia.

2. Más aún. Si algún agente se relaciona con muchas cosas, no hará ninguna a no ser que esté determinado a ello por algún otro, pues, como se dice en III *De Anima*[2], el conocimiento universal no mueve si no es particularizándose. Pero el poder divino es la causa universal de todo. Por lo tanto, no puede producir una forma particular si no es por medio de algún agente particular.

3. Todavía más. Como el ser común depende de la primera causa universal, así el ser determinado depende de causas particulares determinadas, como dijimos (q.104 a.2). Pero el ser determinado de una cosa se debe a la forma propia.

Por lo tanto, las formas propias de las cosas no son producidas por Dios a no ser por medio de causas particulares.

En cambio está lo que se dice en Gén 2,7: *Formó Dios al hombre del barro.*

Solución. *Hay que decir:* Dios puede mover directamente la materia a la forma. En efecto, el ser que está en potencia pasiva puede ser llevado al acto por aquella potencia activa que contiene bajo su poder dicha potencia pasiva. Así, pues, como la materia está contenida bajo el poder divino, como producida por Dios, puede ser llevada a acto por el poder divino. Esto es lo que significa mover la materia hacia la forma; porque la forma no es otra cosa que el acto de la materia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El efecto puede asemejarse a su causa de dos modos. *Uno,* por la misma especie. Ejemplo: el hombre engendra al hombre, el fuego al fuego. *Otro,* por contenido virtual, es decir, en cuanto que la forma del efecto está virtualmente contenida en la causa. Ejemplo: los animales engendrados a partir de la putrefacción, las plantas y los minerales engendrados por la virtud del sol y de los astros. Así, pues, el efecto se asemeja a la causa según todo aquello a que se extiende la virtud del agente. El poder de Dios se extiende a la forma y a la materia, como se dijo (q.14 a.11; q.44 a.2). Por eso, el compuesto formado se asemeja a Dios en cuanto que Dios lo contiene virtualmente, mientras que al compuesto generador se asemeja con una semejanza específica. De ahí que, como el compuesto generador puede mover la materia a la forma originando otro compuesto semejante a sí, de igual modo puede Dios también hacerlo. No puede, sin embargo, hacer esto ninguna otra forma que no exista en la materia, porque la materia no está virtualmente contenida bajo el poder de ninguna otra sustancia separada. Por lo tanto, los demonios y los ángeles, al obrar sobre las cosas visibles, no lo hacen causando ellos directamente las formas, sino sirviéndose de gérmenes corporales.

2. *A la segunda hay que decir:* Sería válida la objeción si Dios obrase por necesidad natural. Pero como Dios obra por su voluntad y entendimiento, que conoce las naturalezas particulares de todas las formas, y no sólo las naturalezas universales, puede originar concretamente cualquier forma de la materia.

3. *A la tercera hay que decir:* La determinación misma que tienen las causas segundas para producir efectos determinados les viene de Dios. Ordenando, pues, Dios las otras causas a producir determinados efectos, puede también producirlos Él por sí mismo.

ARTÍCULO 2

¿Puede o no puede Dios mover directamente algún cuerpo?

Resp. de art. 36 a.13.

Objeciones por las que parece que Dios no puede mover directamente ningún cuerpo:

1. Siendo necesaria la unión del motor y del móvil, como se demuestra en VII *Physic.*[3], es preciso que se dé algún contacto entre ambos. Pero entre Dios y

2. ARISTÓTELES, c.11 n.4 (BK 434a16): S. Th. lect.16 n.854. 3. ARISTÓTELES, c.2 n.1 (BK 243a4): S. Th. lect.3.4.

da no tiene poder sobre la materia. El neoplatonismo concedía, en cambio, un poder activo a las formas e ideas. Cf. KREMER, o.c., 72ss.

los cuerpos no puede haber tal contacto, pues dice Dionisio en c.1 *De Div. Nom.*[4]: *No hay tacto alguno de Dios.* Por lo tanto, Dios no puede mover directamente ningún cuerpo.

2. Más aún. Dios es motor inmóvil. Pero tal motor es el bien apetecible en cuanto percibido. Luego Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Pero Dios no es percibido más que por el entendimiento, que ni es cuerpo ni virtud corporal. Por lo tanto, Dios no puede mover ningún cuerpo directamente.

3. Todavía más. El Filósofo en VIII *Physic.*[5] demuestra que la potencia infinita mueve instantáneamente. Pero es imposible que algún cuerpo sea movido instantáneamente, porque, verificándose el movimiento entre términos opuestos, se seguiría que dos cosas opuestas pertenecerían a tal cuerpo simultáneamente. Esto es imposible. Por lo tanto, el cuerpo no puede ser movido directamente por una potencia infinita. Ahora bien, la potencia de Dios es infinita, como quedó establecido (q.25 a.2). Por lo tanto, Dios no puede mover ningún cuerpo directamente.

En cambio, Dios realizó directamente la obra de los seis días, en la que está incluido el movimiento de cuerpos, como consta por lo que se dice en Gén 1,9: *Acumúlense en un lugar las aguas.* Por lo tanto, Dios puede mover un cuerpo directamente.

Solución. *Hay que decir:* Es un error decir que Dios no pueda hacer por sí mismo todos los efectos particulares que son hechos por cualquiera de las causas creadas. Por tanto, siendo movidos los cuerpos directamente por causas creadas, nadie debe llegar a dudar que Dios pueda mover directamente cualquier cuerpo.

Esto es deducible de lo dicho anteriormente (a.1). Porque todo movimiento de cualquier cuerpo, o procede de su forma, como el movimiento local de los cuerpos graves y ligeros, que les viene de la forma dada por el generante, que por esto es llamado motor; o es una tendencia a alguna forma, como la calefacción es vía para la forma de fuego. Ahora bien, a uno mismo pertenece imprimir la forma, disponer de ella y dar el movimiento que le sigue. Así, el fuego no sólo engendra otro fuego, sino que a la vez calienta y mueve hacia arriba. Así, pues, pudiendo Dios imprimir directamente la forma en la materia, se sigue de aquí que pueda mover cualquier clase de cuerpo en cualquier clase de movimiento.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay dos clases de contacto físico: el corporal, que existe entre dos cuerpos que se tocan; y el virtual, como al decir, por ejemplo, que el que entristece toca al entristecido. Por ser Dios incorpóreo, no puede ni tocar ni ser tocado del primer modo. Según el contacto virtual, toca al mover a las criaturas, aunque no puede ser tocado, porque está fuera del alcance de toda virtud natural de las criaturas. En este sentido entendió Dionisio que *no hay tacto de Dios,* esto es, que Dios sea tocado.

2. *A la segunda hay que decir:* Dios mueve en cuanto deseado y percibido. Pero no es necesario que en todo caso mueva como deseado y percibido por aquel que es movido, bastando que sea deseado y conocido por Sí mismo, porque Dios lo hace todo por su bondad.

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo en VIII *Physic.*[6] intenta probar que la virtud del primer motor es una virtud no cuantitativa, del siguiente modo: La virtud del primer motor es infinita; y lo prueba[7] por el hecho de que puede mover por tiempo infinito, pero una virtud infinita, si fuese cuantitativa, movería sin tiempo. Esto es imposible. Por lo tanto, es necesario que la virtud infinita del primer motor no sea cuantitativa. Lo que de aquí se deduce es que el moverse un cuerpo sin tiempo no se debe más que a una virtud cuantitativamente infinita. El porqué de esto radica en que la virtud cuantitativa mueve siempre con toda su intensidad, puesto que obra por necesidad de naturaleza. Pero la potencia infinita excede sin proporción a toda potencia finita, y, por otra parte, cuanto mayor es la potencia del motor, tanto mayor es la velocidad del movimiento. Por lo tanto, si toda potencia finita mue-

4. § 5: MG 3.593. 5. ARISTÓTELES, c.10 n.2 (BK 266a31): S. Th. lect.21 n.6. 6. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 266a10): S. Th. lect.21 n.6. 7. ARISTÓTELES, c.10 n.9 (BK 267b10): S. Th. lect.23 n.8.

ve en un tiempo determinado, se sigue que la potencia infinita ha de mover sin tiempo alguno. Porque entre dos tiempos hay siempre alguna proporción. Pero la virtud que no es cuantitativa es virtud de algún ser inteligente, el cual obra en sus efectos según lo que les conviene. Así, pues, aunque no competa al cuerpo ser movido sin tiempo, no se sigue que la virtud divina le mueva sin tiempo.

ARTÍCULO 3

¿Mueve o no mueve Dios directamente el entendimiento creado?

1-2 q.109 a.1; *Compend. Theol.* c.129.

Objeciones por las que parece que Dios no mueve directamente el entendimiento creado:

1. La acción del entendimiento procede del mismo entendimiento en que se realiza, ya que es una acción que no pasa a algo exterior, como se dice en IX *Metaphys.* [8] Pero la acción del que es movido por otro no procede de aquel en quien está, sino de aquel que mueve. Por lo tanto, el entendimiento no es movido por otro, y, así, parece que Dios no puede mover al entendimiento.

2. Más aún. Lo que tiene en sí principio suficiente de su movimiento no es movido por otro. Pero el movimiento del entendimiento es su propio entender. Por eso se dice que el entender o sentir es cierto movimiento, según el Filósofo en III *De Anima* [9]. El principio suficiente del entender es la luz intelectual impresa en el entendimiento. Por lo tanto, no es movido por otro.

3. Todavía más. Como el sentido es movido por lo sensible, lo es el entendimiento por lo inteligible. Pero Dios no es inteligible para nosotros, sino que excede nuestro entendimiento. Por lo tanto, Dios no puede mover nuestro entendimiento.

En cambio, el que enseña mueve el entendimiento del que es enseñado. Pero Dios *enseña al hombre la ciencia,* como se dice en el salmo 93,10. Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento del hombre.

Solución. *Hay que decir:* Como en el movimiento corporal se llama motor a lo que da la forma que es principio del movimiento, así se dice que mueve al entendimiento lo que causa en él la forma que es principio de la operación intelectual, llamada movimiento del entendimiento. Este principio de la operación intelectiva es doble en el que entiende: *Uno,* la misma virtud intelectiva, que se encuentra incluso en aquel que sólo está en potencia para entender. *Otro,* el principio del entender en acto, que es la especie de lo conocido. Así, pues, se dice, por tanto, que se mueve al entendimiento, ya sea porque se le da la facultad de entender, o también porque se le infunda la especie de la cosa entendida.

De ambos modos mueve Dios al entendimiento creado. Dios es, en efecto, el primer ser inmaterial, y como la inmaterialidad es la raíz del entender, se sigue que Dios es el primer inteligente. Ahora bien, al ser lo primero en cada orden la causa de todo lo que en dicho orden viene después, se sigue que toda otra facultad de entender procede de Dios. Asimismo, al ser Dios el ser primero y al preexistir en Él todas las cosas como en la primera causa, por necesidad han de estar todas en Él en cuanto inteligibles, como lo exige la condición de la naturaleza divina. Pues así como las razones inteligibles de todas las cosas existen primero en Dios, y de Él se derivan a los demás entendimientos para que éstos entiendan en acto; así también las mismas razones se derivan a las criaturas para que éstas subsistan [b]. Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento en cuanto

8. ARISTÓTELES, l.8 c.8 n.9 (BK 1050a36): S. Th. l.9 lect.8 n.1862. 9. ARISTÓTELES, c.7 n.1 (BK 431a6): S. Th. lect.12 n.765.

b. «Derivatio» es un término que se halla dentro del cuadro semántico de la filosofía emanatista. De Dios emanan las formas que subsisten en las criaturas y, por otro lado, esas mismas formas derivan hacia los entendimientos para allí ser inteligidos en acto. Hay un proceso descendente en ambos casos que mantiene la unidad de Dios y la pluralidad de los seres. Cf. KREMER, art. *Emanation. Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWP) 2 col.445-448.

le da la facultad para entender, sea ésta natural o sobrenatural, y en cuanto imprime en él las especies inteligibles, y ambas cosas las sustenta y conserva en el ser.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación intelectiva procede, como de la causa segunda, del entendimiento en que se verifica, pero procede de Dios como de la causa primera, porque Dios es quien da el poder entender a todo el que entiende.

2. *A la segunda hay que decir:* La luz intelectual, juntamente con la especie de lo entendido, es principio suficiente del entender, pero es principio secundario y dependiente del principio primero.

3. *A la tercera hay que decir:* Lo inteligible mueve a nuestro entendimiento en cuanto imprime en él en cierto modo una semejanza suya, que es lo que hace posible que lo inteligible sea entendido. Pero las semejanzas que Dios imprime en el entendimiento creado no bastan para conocer a Dios por esencia, como se dijo (q.12 a.2). Por lo tanto, Dios mueve el entendimiento creado, aun cuando no sea para él inteligible, como se dijo (q.12 a.4).

ARTÍCULO 4

¿Puede o no puede Dios mover la voluntad creada? [c]

Infra q.106 a.2; q.111 a.2; 1-2 q.9 a.6; *De Verit.* q.22 a.8; *Cont. Gentes* 3,88.89.91; *De Malo* q.3 a.3; *Compend. Theol.* c.129.

Objeciones por las que parece que Dios no puede mover la voluntad creada:

1. Todo lo que es movido por algún agente extrínseco es coaccionado. Pero la voluntad no puede ser coaccionada. Luego no es movida por agente alguno extrínseco. Por lo tanto, no puede ser movida por Dios.

2. Más aún. Dios no puede hacer que cosas contradictorias sean a un mismo tiempo verdaderas. Esto se seguiría si Dios moviese a la voluntad, puesto que moverse voluntariamente es moverse por sí mismo y no por otro. Por lo tanto, Dios no puede mover la voluntad.

3. Todavía más. El movimiento es más del motor que del móvil; por eso el homicidio no se atribuye a la piedra, sino al que la arroja. Así, pues, si Dios, moviese la voluntad, se seguiría que las obras voluntarias no se le imputarían al hombre ni para el mérito ni para el demérito. Esto es falso. Por lo tanto, Dios no mueve la voluntad.

En cambio está lo que dice Pablo en Flp. 2,13: *Dios es el que obra en nosotros el querer y el obrar, según su beneplácito.*

Solución. *Hay que decir:* Así como el entendimiento es movido por su objeto y, a la vez, por aquel que le ha dado la facultad de entender, así también la voluntad es movida por el objeto, que es el bien, y por aquel que es autor de la virtud de querer. La voluntad puede ser movida, como objeto, por cualquier bien; sin embargo, de un modo suficiente y eficaz, sólo puede ser movida por Dios. El porqué de esto radica en que nada puede mover suficientemente a no ser que la virtud activa del motor exceda o, al menos, iguale la virtud pasiva del móvil. Pero la virtud pasiva de la voluntad se extiende a todo el bien, por ser su objeto el bien universal, como es también objeto del entendimiento el ser universal. Ahora bien, todo bien creado es algún bien particular, pues sólo Dios es bien universal. Por lo tanto, sólo Dios llena la voluntad y la mueve suficientemente como objeto. Sólo Dios es, asimismo, el que causa la virtud de querer; pues querer no es otra cosa que una inclinación al objeto de la voluntad, que es el bien universal. Pero inclinar al bien universal es exclusivo del primer motor, al que le corresponde también, por lo mismo, ser el último fin; de igual modo que, en el orden humano, dirigir al bien común le corresponde al que gobierna la multitud. Por lo tanto, es propio de Dios mover la voluntad de uno y de otro modo, pero singularmente del segundo modo, es decir, inclinándola interiormente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se entiende que es coaccionado lo que es movido por otro cuando es movido contra su propia tendencia. Pero si es movido por otro que

c. Tanto en el caso del entendimiento como en el de la voluntad, Dios no suple la causalidad creada, sino que la mantiene y le da un contenido.

le da la propia tendencia, no se dice que haya coacción, como no es violentado un cuerpo pesado al ser movido hacia abajo por el que le empuja. Así, pues, Dios, al mover la voluntad, no ejerce sobre ella coacción alguna, ya que es Él quien le da su propia inclinación.

2. *A la segunda hay que decir:* Ser movido voluntariamente es ser movido por sí, esto es, por principio intrínseco. Pero esto no excluye que dicho principio intrínseco sea movido por otro principio extrínseco. De este modo, moverse por sí mismo no está en contradicción con ser movido por otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Si la voluntad de tal modo fuese movida por otro que bajo ningún concepto se moviese ella por sí misma, sus obras no se le imputarían para mérito ni para demérito. Pero como el ser movido por otro no excluye el que la voluntad se mueva por sí misma, como acabamos de decir (ad 2), de aquí se sigue que no desaparezca en ella la razón de mérito o demérito.

ARTÍCULO 5

¿Opera o no opera Dios en todo el que actúa?

In Sent. l.2 d.l q.1 a.4; *Cont. Gentes* 3, 67; *De Pot.* q.3 a.7; *Compend. Theol.* c.135.

Objeciones por las que parece que Dios no opera en todo el que actúa:

1. En Dios no puede suponerse ninguna insuficiencia. Así, pues, si Dios obra en todo el que actúa, lo hace Él suficientemente en cada uno. Por lo tanto, sería superfluo que obrasen algo los agentes creados.

2. Más aún. Una misma operación no puede proceder al mismo tiempo de dos agentes. Tampoco un movimiento numéricamente idéntico puede pertenecer a dos móviles. Así, pues, si la operación de la criatura procede de Dios, que obra en la criatura, no puede tal acción proceder al mismo tiempo de la criatura. Por lo tanto, ninguna criatura obra algo.

3. Todavía más. Se dice que el agente es causa de la acción de su efecto en cuanto el agente da al efecto la forma por la que éste obra. Al decir, que Dios es causa de las acciones de las criaturas, se habrá de entender esto en cuanto que les da la virtud por la que obran. Pero esto lo hizo Dios todo al principio, al hacer las cosas. Por lo tanto, parece que después ya no obra en las criaturas al actuar éstas.

En cambio se dice en Isaías 26,12: *¡Señor! Cuanto hacemos, eres Tú quien lo hace en nosotros.*

Solución. *Hay que decir:* Obrar Dios en todo el que obra, lo entendieron algunos[d] en el sentido de que ninguna virtud creada obra algo en las cosas, sino que Dios todo lo hace todo directamente. Ejemplo: No calienta el fuego, sino Dios en el fuego; y, así, todos los demás casos. Esto es inadmisible. 1) *En primer lugar,* porque con esto se eliminaría de las cosas creadas el orden de causa y efecto, lo cual podría suponer falta de poder en el Creador, pues del poder del agente depende el que éste comunique a su efecto la virtud de obrar. 2) *En segundo lugar,* porque en vano se les habría dado a las cosas las potencias operativas que en ellas vemos, si no obrasen nada por medio de tales potencias. Más aún: De algún modo, las mismas cosas creadas parecerían existir todas inútilmente, al carecer de operaciones propias, que es para lo que existen todos los seres. Efectivamente, lo menos perfecto existe siempre por razón de lo más perfecto. Por eso, como la materia existe por razón de la forma, así la forma, que es el acto primero, tiene su razón de ser en la operación, que es el acto segundo, y, de este modo, la operación es el fin de las cosas creadas. Por lo tanto, el obrar de Dios en las cosas se ha de entender de tal modo, que, no obstante, las mismas cosas tengan sus propias operaciones.

Para demostrarlo hay que tener presente que, de los cuatro géneros de causas, la materia no es principio de acción, sino sujeto que recibe el efecto de la acción. En cambio, el fin, el agente y la forma son principios de acción, pero con cierto orden y distinción. Porque el primer principio de la acción es el fin, que mueve al agente; el segundo es el agente; y el tercero es la forma de aque-

d. Sto. Tomás debe referirse a Algazel, a quien Averroes criticó su teoría de la reducción de toda causalidad a la divina.

llo que el agente aplica a obrar, sin que esto quiera decir que el agente no obre también por su forma propia, como se ve claro, en las obras artesanales. El artesano se mueve a obrar por el fin, que es la obra misma, por ejemplo, un arca o una cama, y aplica a la operación la sierra, que corta por su filo.

De estos tres modos obra Dios en todo el que actúa. En primer lugar, a modo de fin. Porque, como toda operación es por algún bien, real o aparente, y nada es o aparece bueno sino en cuanto participa alguna semejanza del sumo Bien, que es Dios, se sigue que Dios mismo es causa de toda operación en razón de fin. Asimismo, cuando hay muchos agentes ordenados, siempre el segundo obra en virtud del primero, puesto que el primer agente mueve al segundo a obrar. Y, según esto, todas las cosas obran en virtud de Dios mismo, resultando que Dios es causa de las acciones de todos los agentes. En tercer lugar, hay que tener presente que Dios no sólo mueve las cosas a obrar aplicando sus formas y potencias a la operación, algo así como el artesano aplica la sierra para cortar, y que, a veces, el artesano no le ha dado la forma, sino que Dios da, además, la forma a las criaturas que obran y las conserva en el ser. Por lo tanto, Dios es causa de las acciones no sólo en cuanto da la forma que es principio de la acción, como se dice que es causa del movimiento de los cuerpos pesados y ligeros el que los produce, sino también en cuanto que conserva las formas y las potencias de las cosas, como se dice que el sol es causa de la presencia de los colores en cuanto da y conserva la luz por la que éstos se avivan. Como las formas de las cosas están dentro de ellas, tanto más cuanto estas formas son superiores y más universales, y, por otra parte, en todas las cosas Dios es propiamente la causa del ser mismo en cuanto tal[e], que es lo más íntimo de todo, se concluye que Dios obra en lo más íntimo de todas las cosas. Por eso, en la Sagrada Escritura, las operaciones naturales se atribuyen a Dios como a quien obra en la naturaleza, según aquello de Job 10,11: *Me revestiste de piel y carne, y con huesos y músculos me consolidaste.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios *obra suficientemente* en las cosas como causa primera, sin que por eso resulte superflua la operación de las criaturas como causas segundas.

2. *A la segunda hay que decir:* La misma acción no puede proceder de dos agentes de un mismo orden, pero no hay inconveniente en que una sola y misma acción proceda de dos agentes como primero y segundo.

3. *A la tercera hay que decir:* Dios no sólo da las formas a las cosas, sino que también las conserva en el ser, y las aplica a obrar, y es fin de todas las acciones, como dijimos (sol.).

ARTÍCULO 6

¿Puede o no puede Dios hacer algo fuera del orden establecido en las cosas?

Infra q.106 a.3; *Cont. Gentes* 3,98.99; *De Pot.* q.6 a.1; *Compend. Theol.* c.136.

Objeciones por las que parece que Dios no puede hacer algo fuera del orden establecido en las cosas:

1. Dice Agustín en XXVI *Contra Faustum*[10]: *Dios, autor y creador de todas las naturalezas, nada hace en contra de la naturaleza.* Pero parece estar contra la naturaleza aquello que se sale del orden natural establecido. Por lo tanto, Dios no puede hacer algo fuera del orden impuesto a las cosas.

2. Más aún. Como emana de Dios el orden de la justicia, así también el de la naturaleza. Pero Dios no puede hacer nada fuera del orden de la justicia, pues haría algo injusto. Por lo tanto, no puede hacer nada fuera del orden de la naturaleza.

3. Todavía más. Dios instituyó el

10. C.3: ML 42,480.

e. No es el concepto universal de ser, sino el *esse* real, que, por un lado, se da en todos los seres reales y, por otro, es el principio constitutivo de cada cosa real en cuanto real. La causalidad divina respecto del «esse» y la causalidad creada respecto del efecto producido no son dos causalidades separadas; la segunda se da en el seno de la primera.

orden de la naturaleza. Si fuera de este orden hiciese algo, parecería ser mutable. Esto es inadmisible.

En cambio, está lo que dice Agustín en XXVI *Contra Faustum* [11]: *Dios obra, algunas veces, contra el curso ordinario de la naturaleza.*

Solución. *Hay que decir:* De toda causa se deriva algún orden a sus efectos [f], puesto que toda causa tiene razón de principio. De ahí que sean varios los órdenes según sean varias las causas; y que unos órdenes se contengan bajo otros, como unas causas se contienen en otras. Por otra parte, es evidente que no se contiene la causa superior bajo el orden de la inferior, sino al revés. Ejemplo: la sociedad humana. El orden familiar, que depende del padre, está dentro del orden de la ciudad, que depende de la autoridad correspondiente, el cual, a su vez, está sometido al orden del rey, por el que se ordena todo el reino.

Si se considera el orden de las cosas en cuanto dependiente de la primera causa, Dios no puede hacer nada fuera del orden de las cosas; si lo hiciera obraría contra su presciencia, o voluntad, o bondad. Pero si se considera el mismo orden de las cosas en cuanto dependiente de cualquiera de las causas segundas, de este modo Dios sí puede obrar fuera del orden natural. El porqué de esto radica en que Él no está sujeto al orden de tales causas, antes, al contrario, este orden está sujeto a Él, como proveniente de Él, no por alguna necesidad natural, sino por arbitrio de su voluntad, pues pudo Dios haber establecido cualquier otro orden en las cosas, y, por tanto, puede obrar contra este orden establecido siempre que quiera, por ejemplo, produciendo los efectos propios de las causas segundas sin necesidad de ellas, o produciendo otros efectos a los que no alcanza la virtud de las causas naturales. Confirmando esto, dice Agustín, en XXVI *Contra Faustum* [12], que *Dios obra contra el curso ordinario de la naturaleza, pero de ningún modo contra la ley suprema, porque no puede obrar contra sí mismo.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cuando en las cosas naturales sucede algo fuera del curso ordinario de su propia naturaleza, puede ser de dos modos. *Uno,* por la acción de algún agente que no dé a tales cosas su tendencia natural, como si el hombre mueve un cuerpo pesado hacia arriba, dirección hacia la que no tiende; esto va contra la naturaleza. *Otro,* por la acción de aquel agente del que depende la acción natural; esto no va contra la naturaleza, como en el caso del flujo y reflujo del mar, que no va contra la naturaleza, aunque no sea según la condición natural del agua, que tiende a descender, pues esto proviene de la influencia de los cuerpos celestes, de los cuales depende la tendencia natural de los cuerpos de aquí abajo. Así, pues, al provenir de Dios el orden existente en la naturaleza, si Él hace algo fuera de este orden, no va contra la naturaleza. A este propósito dice Agustín en XXVI *Contra Faustum* [13]: *Le es natural a cada ser todo lo que hiciere en él aquel de quien procede todo modo, número y orden de la naturaleza.*

2. *A la segunda hay que decir:* El orden de la justicia se toma de la relación con la causa primera, que es la regla de toda justicia. Por lo tanto, Dios no puede hacer nada fuera de este orden.

3. *A la tercera hay que decir:* Al fijar Dios el orden natural de las cosas, se reservó el poder obrar, a veces, de otro modo con causa. No hay, pues, cambio en Él al obrar fuera de dicho orden.

ARTÍCULO 7

Todo lo que Dios hace fuera del orden establecido, ¿es o no es milagro?

In Sent. 1.2 d.18 q.1 a.3; *Cont. Gentes* 3,101; *De Pot.* q.6 a.2.

Objeciones por las que parece que

11. Ib. 12. Ib. 13. Ib.

f. Para Sto. Tomás la causalidad tiene una estructura jerárquica porque ninguna causa puede llegar a ejercerse si no es movida por causa superior. Pero la causa primera no está sujeta a ninguna de las que le siguen: sólo depende de su propio ser. Ahora bien, Dios es la primera causa, que está dotada de inteligencia y libertad y, por ello no está sujeto a ninguna necesidad natural procedente de las criaturas.

no todo lo que Dios hace fuera del orden establecido en las cosas es milagro:

1. La creación del mundo, e incluso la de las almas, y la justificación del pecador las hace Dios fuera del orden natural, puesto que no las hace mediante la acción de causa natural alguna. Sin embargo, estas cosas no son llamadas *milagros.* Por lo tanto, no todas las cosas que hace Dios fuera del orden natural de las cosas son milagros.

2. Más aún. Milagro: *Hecho difícil e insólito que rebasa las fuerzas de la naturaleza y la expectación del que lo contempla*[14]. Pero hay hechos fuera del orden natural que no son, sin embargo, difíciles, pues se verifican en cosas mínimas. Ejemplo: encontrar una joya perdida o ciertas curaciones de enfermos. Ni son tampoco insólitos, pues acontecen con frecuencia. Ejemplo: cuando se ponían los enfermos en las plazas para ser curados al contacto con la sombra de Pedro (Act 5,15). Tampoco rebasan la facultad de la naturaleza. Ejemplo: al ser sanados algunos de la fiebre. Ni sobrepasan la expectación, puesto que esperamos la resurrección de los muertos, que se hará, sin embargo, fuera del orden de la naturaleza. Por lo tanto, no todas las cosas que acontecen fuera del orden de la naturaleza son milagros.

3. Todavía más. *Milagro* viene de *admiración*[15]. Pero la admiración se refiere a cosas patentes a los sentidos. No obstante, a veces suceden cosas fuera del orden natural en materias que no son patentes a los sentidos. Ejemplo: cuando los apóstoles adquirieron la ciencia sin estudio ni aprendizaje (Act 2,4). Por lo tanto, no todas las cosas que acontecen fuera del orden natural son milagros.

En cambio está lo que dice Agustín en XXVI *Contra Faustum*[16]*: Cuando Dios hace algo fuera del curso de la naturaleza ordinario y conocido para nosotros, tales obras son llamadas sorprendentes o maravillosas.*

Solución. *Hay que decir: Milagro* viene de *admiración,* la cual surge ante la presencia de efectos cuya causa se desconoce. Ejemplo: alguien se admira al ver el eclipse de sol ignorando su causa, como se dice al comienzo de *Metaphys.*[17] Sin embargo, la causa de un fenómeno es conocida para unos y desconocida para otros, en cuyo caso cabe la admiración para unos, y no para otros. Ejemplo: se admira el vulgo ante el eclipse de sol, y, en cambio, no se admira el astrónomo. Pero *milagro* viene a equivaler a *lleno de admiración,* es decir, lo que tiene una causa oculta en absoluto y para todos. Esta causa es Dios. Por lo tanto, se llaman *milagros* aquellas cosas que son hechas por Dios fuera del orden de las causas conocidas para nosotros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La creación y la justificación del impío, aunque son obras exclusivas de Dios, sin embargo, no se llaman propiamente milagros, porque no son cosas que puedan producirse naturalmente por otras causas, y, por lo tanto, no acontecen insólitamente fuera del orden de la naturaleza, puesto que no caen dentro del poder de la misma.

2. *A la segunda hay que decir:* El milagro se dice que es una obra difícil, no precisamente por la condición del sujeto o materia en que se realiza, sino porque excede el poder de la naturaleza. Asimismo se dice insólito, no precisamente porque acontezca raras veces, sino porque acontece fuera del orden naturalmente acostumbrado. Y respecto a exceder el poder de la naturaleza, se ha de entender esto no sólo en cuanto a la sustancia de lo hecho, sino también en cuanto al orden con que se hace. Se dice que sobrepasa la expectación de la naturaleza, pero no que sobrepase la esperanza de la gracia, que se fundamenta en la fe, por la que creemos en la resurrección futura.

3. *A la tercera hay que decir:* La ciencia de los apóstoles, aunque en sí misma no era sensiblemente evidente, lo era, no obstante, en sus efectos, en los cuales se mostraba sensiblemente admirable.

14. Cf. S. AGUSTÍN, *De util. cred.* c.16: ML 42,90. 15. Orig. lat.: *miraculi nomen ab admiratione sumitur.* Es el sentido original de *milagro.* Maravillarse o admirarse ante algo portentoso. Posteriormente, se identificó el *milagro* (reacción ante un hecho) con el hecho mismo portentoso. La raíz latina originó el hoy ya anticuado *miraglo.* 16. C.3: ML 42,481. 17. ARISTÓTELES, l.1 c.2 n.8 (BK 982b16): S. Th. lect.3 n.52.

ARTÍCULO 8

¿Es o no es un milagro mayor que otro?

1-2 q.113 a.10; *Cont. Gentes* 3,101.

Objeciones por las que parece que un milagro no es mayor que otro:

1. Dice Agustín en la carta *Ad Volusianum*[18]: *En las cosas hechas milagrosamente, toda la razón de lo hecho es el poder del que lo hace.* Pero todos los milagros se hacen con un mismo poder, a saber: el de Dios. Por lo tanto, un milagro no es mayor que otro.

2. Más aún. El poder de Dios es infinito. Pero lo infinito sobrepasa sin ninguna proporción todo lo finito. Luego no hay razón para admirar más que haga Dios esto o que haga lo otro. Por lo tanto, un milagro no es mayor que otro.

En cambio, hablando el Señor de las obras milagrosas, dice (Jn 14,12): *Hará también las obras que yo hago, y las hará mayores.*

Solución. *Hay que decir:* Nada puede llamarse milagro por comparación a la potencia divina, porque cualquier hecho, comparado a la potencia divina, es insignificante, según aquello de Isaías 40,15: *Son las naciones como gota de agua en el caldero, como un grano de polvo en la balanza.* Sino que llamar a algo milagro se entiende por comparación al poder de la naturaleza al que rebasa. Así, cuanto más rebasa este poder, se dice que hay mayor milagro.

Ahora bien, un hecho puede exceder el poder de la naturaleza de tres modos: Primero, en cuanto a la sustancia de lo hecho. Ejemplo: que dos cuerpos coexistan simultáneamente en un mismo lugar, o que el sol retroceda, o que el cuerpo humano sea glorificado; lo cual de ningún modo puede hacerse por la naturaleza. Y entre todos los milagros éstos son los mayores. El segundo modo es exceder el poder de la naturaleza, no por lo que es hecho, sino por el sujeto en que se hace. Ejemplo: la resurrección de los muertos, el recobrar la vista los ciegos, y otros hechos parecidos. Puede, en efecto, la naturaleza producir la vida, pero no en un cuerpo muerto; puede dar la vista, pero no a un ciego. Estos hechos ocupan el segundo lugar entre los milagros. Por último, puede rebasarse el poder de la naturaleza en cuanto al modo y el orden de obrar, al curarse repentinamente la fiebre por virtud divina, sin el uso y proceso de los remedios naturales usados en tales casos, o al deshacerse súbitamente en lluvia la atmósfera por virtud divina sin causas naturales, como sucedió por las oraciones de Samuel (1 Re 12,18) y de Elías (3 Re 18,44). Estos hechos ocupan el ínfimo lugar entre los milagros. Hay, además, dentro de cada uno de estos tres géneros, diversos grados, según que en cada caso se sobrepase más o menos el poder de la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 106

Sobre cómo una criatura mueve a otra

Ahora hay que tratar lo referente a cómo una criatura mueve a otra. El análisis abarcará un triple aspecto. En primer lugar trataremos cómo mueven los ángeles, que son criaturas puramente espirituales. En segundo lugar, cómo mueven los cuerpos. En tercer lugar, cómo mueven los hombres, que son compuestos a partir de la naturaleza espiritual y la corporal.

Sobre el primer aspecto hay que estudiar lo siguiente: Primero, cómo actúa un ángel sobre otro; segundo, cómo lo hace sobre la criatura corporal; tercero, cómo lo hace sobre los hombres.

Lo indicado en primer lugar implica estudiar lo referente a la ilumina-

18. Epist. 137 c.2: ML 33,519.

ción y locución de los ángeles; también, la relación entre ellos, tanto la de los buenos como la de los malos.

La cuestión referente a la iluminación plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Un ángel ¿mueve o no mueve el entendimiento de otro iluminándolo?—2. ¿Mueve o no mueve uno la voluntad del otro?—3. ¿Puede o no puede el inferior iluminar al superior?—4. El superior, ¿ilumina o no ilumina al inferior con todo lo que conoce?

ARTÍCULO 1

¿Ilumina o no ilumina un ángel a otro?

Infra q.111 a.1; *In Sent.* l.2 d.9 a.2; d.11 p.2.ª q.1 a.2; *De Verit.* q.9 a.1.5; *Compend. Theol.* c.126.

Objeciones por las que parece que un ángel no ilumina a otro:

1. Los ángeles poseen ya la bienaventuranza que esperamos nosotros. Pero cuando nosotros la poseamos, no seremos iluminados unos por otros, según aquello de Jeremías 31,34: *No tendrán ya que enseñarse unos a otros.* Por lo tanto, tampoco ahora ilumina un ángel a otro.

2. Más aún. Tres clases de luz hay en los ángeles: de naturaleza, de gracia y de gloria. Con la luz de naturaleza, el ángel es iluminado por el Creador; con la luz de la gracia, por el justificador; con la luz de la gloria, por el santificador. Todo esto es propio de Dios. Por lo tanto, un ángel no ilumina a otro.

3. Todavía más. La luz es cierta forma de la mente. Pero la mente racional *es informada solamente por Dios, sin intervención de criatura alguna,* según dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[1] Por lo tanto, un ángel no ilumina la mente de otro.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.8 *De cael, hier.*[2]*: Los ángeles de la segunda jerarquía son purificados, iluminados y perfeccionados por los ángeles de la primera.*

Solución. *Hay que decir:* Unos ángeles iluminan a otros [a]. Para demostrarlo hay que tener presente que la luz, por lo que se refiere al entendimiento, no es más que cierta manifestación de la verdad, según Ef 5,13: *Todo lo descubierto es luz.* Iluminar, pues, no es más que dar a otro la manifestación de una verdad conocida, y en tal sentido dice el Apóstol en Ef 3,8-9: *A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia: dar luz a los gentiles sobre la manifestación del misterio oculto desde los siglos en Dios.* Así, pues, se dice que un ángel ilumina a otro en cuanto que le manifiesta la verdad que él conoce. Dice Dionisio en c.7 *De cael, hier.* [3]*: Los teólogos claramente enseñan que los órdenes de las sustancias celestes son instruidos en las ciencias divinas por los espíritus supremos.*

Al darse cita en el acto de entender, y, tal como dijimos (q.105 a.3), la virtud intelectiva y la especie de la cosa entendida, en razón de ambas puede un ángel notificar a otro la verdad conocida. Primero, fortaleciendo su virtud intelectiva; porque, así como la virtud de un cuerpo menos perfecto se robustece con la proximidad local de otro cuerpo más perfecto, por ejemplo, uno menos cálido aumenta

1. Q.51: ML 40,33. 2. § 1: MG 3,240. 3. § 3: MG 3,209.

a. La metáfora de la luz para explicar los fenómenos cognoscitivos intelectuales es un lugar común de la filosofía antigua y también lo es de la Escritura (cf. BLUMENBERG, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie:* Archiv für Begriffgeschichte 6 [1960] 7-142; ID., *Licht als Metapher der Wahrheit:* Studium Generale 10 [1957] 432-447). Aquí Sto. Tomás entiende que el «lumen» es cierta manifestación de la verdad. La iluminación resulta entonces la operación por la que la verdad se difunde al modo como el «lumen» difunde el color en diversos medios más o menos puros. De ahí la vinculación entre teoría de la participación y doctrina de la iluminación. Cf. MUNDHENK, *Die Begriffe der Teilhabe und des «Lichts» in Psychologie und Erkenntnislehre der Thomas von Aquin* (Würzburg 1935). Una bibliografía general sobre el tema de la luz puede verse en BREMER, D., *Licht als universales Darstellungsmedium:* Archiv für Begriffsgeschichte 18 (1974) 185-206.

en calor con la presencia de otro más cálido, así la virtud intelectiva de un ángel inferior es confortada por la conversión[b] hacia él de un ángel superior. El hecho de esta conversión hace en las cosas espirituales lo que el de la proximidad local en las corporales. Manifiesta también un ángel a otro la verdad por parte de la especie intelectiva; porque el ángel superior recibe el conocimiento de la verdad bajo una forma de concepción universal que sobrepasa la capacidad intelectual del ángel inferior, al cual es connatural conocer la verdad de un modo más particular. El ángel superior divide en cierto modo la verdad que él conoce universalmente, a fin de que la pueda recibir el inferior, y así, se la propone para que la conozca, a la manera como, incluso entre nosotros, los maestros hacen muchas distinciones sobre lo que ellos conciben en síntesis, acomodándose así a la capacidad de los demás. Confirma esto Dionisio, en c.15 *De cael. hier.*[4], diciendo: *Cada sustancia espiritual divide y multiplica con asombrosa destreza la inteligencia uniforme que ella misma recibe de otra más divina, con miras a una acomodación que ayude a la sustancia inferior.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los ángeles, tanto los inferiores como los superiores, ven directamente la esencia divina; en esto no enseñan unos a otros. A esta enseñanza se refiere el profeta, y por eso dice: *No tendrán que enseñarse unos a otros diciendo: Conoced al Señor, sino que todos me conocerán, desde los pequeños a los grandes.* Pero las razones de las obras divinas, que se conocen en Dios como en su causa, Dios las conoce todas en sí mismo, porque se comprehende, pero, de los demás que ven a Dios, cada uno tanto más le conoce cuanto más perfectamente le ve. Por lo tanto, los ángeles superiores conocen en Dios, en lo que se refiere a las razones de las obras divinas, más que los inferiores, y sobre esto los iluminan. Por eso dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[5]: *Los ángeles son iluminados con las razones de lo existente.*

2. *A la segunda hay que decir:* Un ángel no ilumina a otro dándole la luz natural ni la luz de la gracia o de la gloria, sino fortaleciendo su luz natural y manifestándole la verdad sobre lo que pertenece al estado de la naturaleza, de gracia y de gloria, como dijimos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La mente racional es informada directamente por Dios, tanto al modo como la imagen lo es por su modelo, puesto que no está formada a imagen de otro que de Dios, cuanto al modo en que es informado el sujeto por su última forma completiva, puesto que la mente creada se considera informe hasta estar unida a la misma verdad primera. En cambio, todas las otras iluminaciones, recibidas del hombre o del ángel, son a modo de disposición para esta última forma.

ARTÍCULO 2

¿Puede o no puede un ángel mover la voluntad de otro?

Infra q.111 a.2; 1-2 q.9 a.6; *De Verit.* q.22 a.9; *Cont. Gentes* 3,88; *De Malo* q.3 a.3.

Objeciones por las que parece que un ángel puede mover la voluntad de otro:

1. Según la autoridad de Dionisio citada anteriormente[6], como unos ángeles iluminan a otros, así los purifican y perfeccionan. Pero la purificación y perfeccionamiento parecen pertenecer a la voluntad, porque la purificación parece

4. § 3: MG 3,332. 5. § 1: MG 3,693. 6. L.c. nota 2.

b. Es un término técnico, ya usado por los pensadores griegos, con la raíz στρεφειν para designar el movimiento intelectual (cf. ARISTÓTELES, *De coelo* 1,2 [BK 269a2]; 1,5 [BK 272a5]). En la tradición latina, los términos de la raíz «vertere» traducen a los griegos y tienen un sentido gnoseológico y moral. Así en S. AGUSTÍN, *De div. quaes.* 83,9; *Confess.* V, 2,2. *De magistro* 14.46. Sto. Tomás compara la cercanía local entre los cuerpos a la «conversio» de los agentes espirituales. La primera permite la actividad de un cuerpo sobre otro; la segunda pone en relación un espíritu con otro. Un espíritu se dirige hacia otro gracias a su libertad y a su poder. En *De verit,* q.9 a.1 y ad 4, Sto. Tomás dice que los ángeles inferiores tienen una «continuatio» con los superiores sin que por ello queden absorbidos. Nótese que en el contexto neoplatónico la «conversio» es un movimiento que el efecto, lo emanado, realiza hacia la causa y la fuente. Aquí, en cambio, lo superior se vuelve hacia lo inferior.

ser de las manchas de culpa, lo cual se refiere a la voluntad; y el perfeccionamiento parece efectuarse por la consecución del fin, que es objeto de la voluntad. Por lo tanto, un ángel puede mover la voluntad de otro.

2. Más aún. Como dice Dionisio en c.7 *De cael, hier.* [7], *los nombres de los ángeles designan sus propiedades.* Pero el nombre de *Serafín* significa así como *abrasantes o inflamantes,* lo cual se entiende del amor, que pertenece a la voluntad. Por lo tanto, un ángel mueve la voluntad de otro.

3. Todavía más. El Filósofo en III *De anima* [8] dice que el apetito superior mueve al inferior. Pero como es superior el entendimiento del ángel superior, así lo es también su apetito. Por lo tanto, parece que el ángel superior puede mover la voluntad de otro.

En cambio, mover la voluntad es propio de aquel a quien pertenece justificar, puesto que la justicia es la rectitud de la voluntad. Pero sólo Dios es quien justifica. Por lo tanto, un ángel no puede mover la voluntad de otro.

Solución. *Hay que decir:* Hemos dicho (q.105 a.4) que la voluntad se mueve de dos maneras: por parte del objeto y por parte de la potencia misma. Por parte del objeto, la voluntad es movida por el bien mismo, que es su objeto, como el apetito es movido por lo apetecible, y también por aquel que le presente este objeto. Ejemplo: al hacerle ver que algo es bueno. Pero, como ya se ha dicho, algunos bienes inclinan más o menos la voluntad; pero nada, a no ser el bien universal, que es Dios, es capaz de moverla lo suficiente. Y este bien no puede ser manifestado de tal modo que pueda ser visto en su esencia por los bienaventurados, sino sólo por Dios, quien, al decirle Moisés: *Manifiéstame tu gloria,* respondió: *Yo te mostraré todo bien,* según se relata en Ex 33,18-19. El ángel, pues, no puede mover suficientemente la voluntad, ni como objeto ni como manifestador del objeto. Sin embargo, puede inclinarla en cuanto manifiesta a la voluntad algunos bienes creados que se ordenan a la bondad de Dios. Por eso puede despertar en ella amor de la criatura o de Dios, persuadiéndola.

Pero, por parte de la potencia misma, de ningún modo puede la voluntad ser movida si no es por Dios. Porque la operación de la voluntad es como una inclinación del que quiere hacia lo querido; y esta inclinación solamente la puede mover aquel que confirió a la criatura la virtud de querer, del mismo modo que la tendencia natural sólo puede cambiarla el agente que puede dar la virtud de la que proviene dicha tendencia. Pero sólo Dios da a la criatura la potencia de querer, porque sólo Él es autor de la naturaleza intelectual. Por lo tanto, un ángel no puede mover la voluntad de otro.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La purificación y perfeccionamiento dependen de la iluminación. Así, Dios, que ilumina moviendo el entendimiento y la voluntad, purifica ambas potencias y las conduce a su meta de perfección. Pero la iluminación del ángel se refiere al entendimiento, como dijimos (a.1) y, por lo tanto, el ángel purifica únicamente en cuanto al defecto del entendimiento, que es la carencia de ciencia, consistiendo la perfección en la consecución del fin del entender, que es la verdad conocida. Así lo expresa Dionisio en c.6 *De eccl. hier.* [9] al decir: *En la jerarquía celeste la purificación de las sustancias inferiores es a modo de iluminación sobre cosas desconocidas, conduciéndolas a una ciencia más perfecta.* Como si dijéramos que la vista corporal se purifica al desvanecerse las tinieblas, y se ilumina al ser iluminada de luz, y se perfecciona al llegar a percibir el objeto visible.

2. *A la segunda hay que decir:* Un ángel puede inducir a otros al amor de Dios persuadiéndoles, conforme acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* El Filósofo habla del apetito inferior sensitivo, que puede ser movido por el apetito superior intelectivo, por pertenecer a una misma naturaleza del alma y por ser el apetito inferior una potencia orgánica corporal. Esto no se da en los ángeles.

7. § 1: MG 3,205. 8. ARISTÓTELES, c.11 n.3 (BK 434a13): S. Th. lect.16 n.843. 9. P.3.ª § 6: MG 3,573.

ARTÍCULO 3

¿Puede o no puede un ángel inferior iluminar a uno superior?

Infra q.107.a.2; *De Verit.* q.9 a.2.

Objeciones por las que parece que el ángel inferior puede iluminar al superior:

1. La jerarquía eclesiástica se deriva de la celeste y la representa, por lo cual la Jerusalén celestial se llama *madre nuestra* (Gál 4,26). Pero en la Iglesia los superiores son a veces iluminados y enseñados por los súbditos, según aquello del Apóstol en 1 Cor 14,31: *Uno a uno podéis profetizar todos, a fin de que todos aprendan y todos sean exhortados.* Por lo tanto, igualmente pueden en la jerarquía celeste ser iluminados los ángeles superiores por los inferiores.

2. Más aún. Del mismo modo dependen de la voluntad de Dios el orden de las cosas corporales y el de las espirituales. Pero, como dijimos (q.105 a.6), Dios prescinde a veces del orden de las sustancias corporales. Por lo tanto, puede también obrar prescindiendo del orden de las espirituales, iluminando a los ángeles inferiores sin mediación de los superiores; e iluminados por Dios de este modo los inferiores, pueden éstos iluminar a los superiores.

3. Todavía más. Un ángel ilumina a otro convirtiéndose a él, como dijimos (a.1). Pero como esta conversión es voluntaria, el ángel supremo puede volverse al ínfimo sin los intermedios. Por lo tanto, puede iluminarle directamente, en cuyo caso puede éste iluminar después a los superiores.

En cambio está lo que dice Dionisio [10]: *La divinidad ha establecido como ley inmutable que las cosas inferiores sean conducidas a Dios por las superiores.*

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles inferiores nunca iluminan a los superiores, sino que siempre son iluminados por ellos. El porqué de esto radica en que, según lo dicho (q.105 a.6), un orden se contiene bajo otro como una causa bajo otra. Así, pues, al igual que se ordena una causa a otra, así se ordena un orden a otro. Por eso, nada impide que alguna vez se realice algo fuera del orden de una causa inferior para ordenarlo a una causa superior, como en las cosas humanas se prescinde a veces del mandato del regente para obedecer al príncipe. Así sucede cuando Dios hace milagros fuera del orden de la naturaleza corporal, para dirigir a los hombres a su conocimiento. Pero prescindir del orden establecido para las sustancias espirituales, en nada contribuye a ordenar a los hombres a Dios, porque las operaciones de los ángeles no son evidentes para nosotros, como lo son las de los cuerpos visibles. Por lo tanto, el orden establecido en las sustancias espirituales nunca es derogado por Dios, siendo siempre las inferiores movidas por las superiores, y no al revés.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La jerarquía eclesiástica imita, hasta cierto punto, la celeste, pero no llega a una perfecta semejanza con ella. Porque todo el porqué del orden en la jerarquía celeste está en la proximidad a Dios; por eso, aquellos que están más cerca de Dios son a la vez superiores en grado y más brillantes en ciencia, por lo cual nunca los superiores son enseñados por los inferiores. Pero, en la jerarquía eclesiástica, los que están más cerca de Dios por su santidad pertenecen algunas veces a un rango ínfimo y no descuellan por su ciencia; los hay, además, que sobresalen en unas materias siendo deficientes en otras. Esta es la razón de que puedan ser enseñados los superiores por los inferiores.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos (sol.), no hay razón para que Dios obre fuera del orden espiritual, como la hay para que obre fuera del orden de la naturaleza corporal. Por lo tanto, el argumento no es válido.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel se vuelve voluntariamente hacia otro ángel para iluminarle, pero la voluntad del ángel siempre está regulada por la ley divina, que ha establecido orden en los ángeles.

ARTÍCULO 4

¿Ilumina o no ilumina el ángel superior al inferior con todo lo que conoce?

Objeciones por las que parece que el

10. C.5 § 4: MG 3,504.

ángel superior no ilumina al inferior con todo lo que conoce:

1. Dice Dionisio, en c.12 *De cael. hier.* [11], que la ciencia de los ángeles superiores es más universal, en tanto que la de los inferiores es más particular y restringida. Pero bajo la ciencia universal se contiene más que bajo la particular. Por lo tanto, los ángeles inferiores no conocen por la iluminación de los superiores todas las cosas que éstos saben.

2. Más aún. Dice el Maestro en II *Sent.* d.11 [12] que los ángeles superiores conocieron desde los siglos el misterio de la Encarnación, desconocido para los inferiores hasta el momento de su realización, a lo cual parece referirse el que, preguntando algunos ángeles: *¿Quién es ese rey de la gloria?,* como ignorándolo, respondieron otros, como conociéndolo: *El Señor poderoso; Él es el rey de la gloria* (Sal 23,10), como lo expone Dionisio en c.7 *De cael. hier.* [13] Pero esto no sucedería si los ángeles superiores iluminasen a los inferiores sobre todas las cosas que ellos conocen. Por lo tanto, no los iluminan sobre todo lo que ellos saben.

3. Todavía más. Si los ángeles superiores comunican a los inferiores todo lo que ellos conocen, nada de cuanto conocen los superiores es ignorado por los inferiores. Luego no podrán ya iluminar más los superiores a los inferiores. Esto parece inadmisible. Por lo tanto, los superiores no iluminan a los inferiores sobre todas las cosas.

En cambio está lo que dice Gregorio [14]: *En la patria celestial, aunque ciertos dones se otorgan con largueza, nada, sin embargo, se posee individualmente.* Y Dionisio en c.15 *De cael. hier.* [15] afirma: *Cada sustancia celeste comunica a la inferior la inteligencia que recibe de la superior,* como consta por la autoridad aducida anteriormente (a.1).

Solución. *Hay que decir:* Todas las criaturas se asemejan a la bondad divina en difundir a otras el bien que poseen; pues comunicarse es propio del bien. Vemos que incluso los agentes corporales comunican a otros su semejanza en la medida de lo posible. Por lo tanto, cuanto más participan las causas de la bondad divina, tanto más aspiran a transmitir a otros sus perfecciones. Por eso, San Pedro amonesta a los que participan por la gracia la bondad divina, diciéndoles (1 Pe 4,10): *El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios.* Con mayor razón, pues, los santos ángeles, que participan plenamente de la bondad divina, comunican a los inferiores todo lo que ellos perciben de Dios. Sin embargo, esto no es recibido por los inferiores de manera tan plena como está en los superiores, por lo cual los superiores permanecen siempre en un orden más elevado y son poseedores de ciencia más perfecta, así como una misma cosa es entendida por el maestro más plenamente que por el discípulo que aprende de él [c].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ciencia de los ángeles superiores se dice que es más universal por razón de su modo de entender, que es más eminente.

2. *A la segunda hay que decir:* Las palabras del Maestro no se han de entender en el sentido de que los ángeles inferiores ignorasen completamente el misterio de la Encarnación, sino en cuanto que no le conocieron tan plenamente como los superiores, perfeccionándose este conocimiento al realizarse el misterio.

3. *A la tercera hay que decir:* Hasta el día del juicio, constantemente serán revelados por Dios a los ángeles supremos nuevas cosas sobre la disposición del mundo, y principalmente sobre la salvación de los elegidos. Así los ángeles superiores siempre tendrán sobre qué iluminar a los inferiores.

11. §2: MG 3,293. 12. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2,* d.11 c.2 (QR I,356). 13. §3: MG 3,209. 14. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1255. 15. § 3: MG 3,332.

---

c. Sto. Tomás aplica el principio dionisiano de que el bien se difunde a sí mismo (cf. *De Div. Nom.* 4, 700 A-B) pero aquí entiende esta difusión como acción del agente que posee un bien. En otras ocasiones (cf. 1 q.5 a.4 ad 2) subraya más bien el carácter final.

CUESTIÓN 107

Sobre el lenguaje de los ángeles

Ahora hay que tratar lo referente al lenguaje de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. ¿Habla o no habla un ángel a otro?—2. ¿Y el inferior al superior?—3. ¿Y un ángel a Dios?—4. Cuando un ángel habla a otro, ¿hay o no hay distancia entre ellos?—5. Lo que un ángel dice a otro, ¿lo conocen o no lo conocen los demás?

ARTÍCULO 1

¿Habla o no habla un ángel a otro?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.3; *De Verit.* q.9 a.4; *In 1 Cor.* c.13 lect.1.

Objeciones por las que parece que un ángel no habla a otro:

1. Dice Gregorio en XVIII *Moral.*[1]: *En el estado de resurrección, la corpulencia de los miembros de cada uno no oculta la mente a los ojos de los demás.* Mucho menos se esconde, pues, la mente de un ángel a otro. Pero el lenguaje es para manifestar a otros lo que está oculto en la mente. Por lo tanto, no es necesario que un ángel hable a otro.

2. Más aún. Hay dos clases de lenguaje: *el interior,* por el que habla uno consigo mismo; y *el exterior,* por el que habla con otro. Pero el exterior se realiza por medio de signos sensibles, como la voz, el gesto o algún miembro del cuerpo, como la lengua o los dedos, nada de lo cual compete a los ángeles. Por lo tanto, un ángel no habla con otro.

3. Todavía más. El que habla llama la atención al oyente para que le escuche. Pero no parece que un ángel pueda hacer esto, pues esto se hace entre nosotros por medio de signos sensibles. Por lo tanto, un ángel no habla a otro.

En cambio está lo que se dice en 1 Cor 13,1: *Si hablando lenguas de hombres y de ángeles.*

Solución. *Hay que decir:* Hay entre los ángeles algún modo de lenguaje. Pero, como dice Gregorio en II *Moral.*[2], *es justo que nuestra mente, superior a la cualidad del lenguaje corpóreo, quede en suspenso ante los sublimes y desconocidos modos de una locución íntima.* Tratando de entender cómo un ángel puede hablar a otro, es preciso tener presente que, como dijimos al tratar de los actos y potencias del alma (q.82 a.4), la voluntad mueve a obrar al entendimiento. Pero lo inteligible está en el entendimiento de tres maneras: 1) o habitualmente, es decir, en la memoria, según dice Agustín[3]; 2) o considerado y concebido en acto; 3) o como referido a otro. Es evidente que lo inteligible pasa del primer modo al segundo por el imperio de la voluntad, que por eso se dice en la definición del hábito: *Del que usa uno cuando quiere*[4]. Del mismo modo se pasa también del segundo grado al tercero, puesto que por la voluntad se ordena a algo el concepto mental, por ejemplo, a obrar algo o a manifestarlo a los demás. Cuanto al volverse la mente a considerar en acto lo que posee en hábito, se habla uno a sí mismo; pues el mismo concepto mental se llama realmente *palabra interior.* Y por el hecho mismo de que el concepto de la mente angélica se ordena por la voluntad del propio ángel a ser manifestado a otro ángel, se le descubre a éste el concepto de la mente del que a él se convierte; y esto es a lo que se dice hablar un ángel a otro. Pues hablar a otro no es más que manifestarle algún concepto de la mente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestro concepto mental interior está como incomunicado por un doble obstáculo. 1) *Primero* por la voluntad misma, que es capaz de retener oculto o de manifestar el concepto del entendimiento. Por encima de este

1. C.48: ML 76,84. 2. C.7: ML 75,559. 3. *De Trin.* l.14 c.6: ML 42,1042. 4. Cf. AVERROES, *In De An.* l.2 *Comm.* 18 (6,2,161E).

obstáculo, nadie, sino Dios, puede ver la mente ajena, según aquello de 1 Cor 2,11: *Las cosas del hombre no las conoce sino el espíritu del hombre,* que está en él. 2) *En segundo lugar* se oculta el pensamiento del hombre a los demás por el espesor del cuerpo. Así vemos que, aun cuando la voluntad decide manifestar a otros el concepto de la mente, no es conocido inmediatamente, sino que es necesario hacer uso de algún signo sensible. Dice sobre esto Gregorio en II *Moral.*[5]: *En el secreto interior de la mente, estamos ocultos a las miradas extrañas, como tras el muro del cuerpo; pero cuando deseamos manifestarnos a nosotros mismos, parece que salimos, a través de la lengua, para mostrarnos tal como somos interiormente.* Pero este obstáculo no lo tiene el ángel, y, por eso, en el momento que quiere manifestar su pensamiento, al instante lo conoce otro.

2. *A la segunda hay que decir:* El lenguaje exterior por medio de la voz nos es necesario a nosotros debido al obstáculo del cuerpo. No es, pues, necesario al ángel, al que le es suficiente con el lenguaje interior, por el que no sólo habla consigo mismo al concebir interiormente, sino también se manifiesta a los demás ángeles al dirigirse a ellos voluntariamente. Por lo tanto, se llama metafóricamente *lengua de los ángeles* a la virtud misma del ángel para manifestar sus conceptos.

3. *A la tercera hay que decir:* Por lo que se refiere a los ángeles buenos, que siempre se ven mutuamente en la Palabra, no sería necesario ningún estímulo, porque así como siempre se ven unos a otros, así también ven siempre unos en otros lo que cada uno voluntariamente destina a ser conocido por los demás. Sin embargo, como también en el estado de la naturaleza primitiva se comunicaban mutuamente, e incluso ahora se comunican así los ángeles malos, debe decirse que, como el sentido es movido por lo sensible, así lo es el entendimiento por lo inteligible. Así como por los signos sensibles se excitan los sentidos, así también por cierta virtud inteligible puede ser excitada la mente del ángel para atender.

ARTÍCULO 2

¿Habla o no habla el ángel inferior al superior?

De Verit. q.9 a.5; *In 1 Cor.* c.13 lect.1.

Objeciones por las que parece que el ángel inferior no habla al superior:

1. Sobre aquello de 1 Cor 13,1: *Si hablase lenguas de hombres y de ángeles,* dice la *Glosa*[6] que las lenguas de los ángeles son ilustraciones, por medio de las que los superiores iluminan a los inferiores. Pero los inferiores nunca iluminan a los superiores, como dijimos (q.106 a.3). Por lo tanto, tampoco hablan los inferiores a los superiores.

2. Más aún. Ya dijimos (q.106 a.1) que iluminar no es otra cosa que manifestar a otro lo que es patente a uno. Pues esto mismo es hablar. Por lo tanto, es una misma cosa hablar e iluminar; y así tenemos lo de antes.

3. Todavía más. Dice Gregorio en II *Moral.*[7]*: Dios habla a los ángeles en cuanto que les revela sus cosas ocultas invisibles.* Pero esto mismo es iluminar. Luego toda locución de Dios es iluminación, y, por lo mismo, toda locución de un ángel es iluminación. Por lo tanto, de ningún modo puede hablar un ángel inferior a otro superior.

En cambio está el hecho de que, según la exposición de Dionisio en c.7 *Cael, hier.*[8], los ángeles inferiores preguntaron a los superiores: *¿Quién es ese rey de la gloria?* (Sal 23,10).

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores. Para demostrarlo, hay que tener presente que toda iluminación es en los ángeles locución, pero no toda locución es iluminación. Efectivamente, como dijimos (a.1), hablar un ángel a otro no es más que destinar por propia voluntad algún concepto a ser conocido por él. Ahora bien, los conceptos pueden relacionarse como un doble principio, a saber: con Dios mismo, que es la primera verdad, o con la voluntad del que entiende, de la cual depende que se haga actual el concepto. Pero como la verdad es luz del entendimiento, y Dios es, además, la regla de toda verdad, la manifes-

5. C.7: ML 75,559. 6. *Glossa ordin.* (6,53E). 7. C.7: ML 75,559. 8. § 3: MG 3,209.

tación de los conceptos, en cuanto se relacionan con la primera verdad, es locución y a la vez es iluminación. Ejemplo: al decir un hombre a otro: *El cielo ha sido creado por Dios;* o *el hombre es animal.* Pero la manifestación de los conceptos por exclusiva referencia a la voluntad del que entiende, no puede llamarse iluminación, sino solamente locución, como si uno dice a otro: *Quiero aprender esto; quiero hacer esto o lo otro.* El porqué de esta diversidad radica en que la voluntad creada no es luz del entendimiento ni regla de verdad, sino participante de luz, y, por lo tanto, manifestar las cosas que, en cuanto tales, dependen de la voluntad creada, no es iluminar, pues no es de la perfección de mi entendimiento saber qué deseas o qué piensas tú, sino únicamente saber lo que pertenece a la verdad de las cosas,

Es evidente que los ángeles son llamados superiores o inferiores en relación al principio que es Dios, y, por lo tanto, la iluminación que depende del principio que es Dios sólo por los ángeles superiores desciende a los inferiores. Pero en relación al otro principio, es decir, a la voluntad creada, el mismo que quiere es primero y supremo, y, por lo tanto, la manifestación de aquellas cosas que pertenecen a su voluntad puede ser hecha por él mismo, indeterminadamente, a otros cualesquiera. Respecto a esto, lo mismo pueden hablar los ángeles superiores a los inferiores que los inferiores a los superiores.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Toda locución de Dios a los ángeles es iluminación, porque, al ser la voluntad de Dios regla de verdad, incluso el saber qué es lo que Dios quiere pertenece a la perfección e iluminación de la mente creada. Pero no sucede lo mismo respecto de la voluntad del ángel, como acabamos de decir (sol.).

ARTÍCULO 3

¿Habla o no habla el ángel a Dios?

In Iob c.1 lect.2.

Objeciones por las que parece que el ángel no habla a Dios:

1. Se habla para manifestar algo a otro. Pero el ángel no puede manifestar nada a Dios, que lo sabe todo. Por lo tanto, el ángel no habla a Dios.

2. Más aún. Hablar es referir a otro algún concepto mental, como dijimos (a.1). Pero el ángel constantemente tiene fijos en Dios todos los conceptos de su mente. Si, pues, habla a Dios alguna vez, le habla constantemente, lo cual pudiera parecer imposible, habida cuenta de que un ángel habla también a veces a otro. Por lo tanto, parece que el ángel no habla a Dios nunca.

En cambio está lo que se dice en Zach 1,12: *Respondió el ángel del Señor, y dijo: ¡Señor de los ejércitos! ¿Hasta cuándo no vas a tener piedad de Jerusalén?* Por lo tanto, el ángel habla a Dios.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a. 1.2), la locución del ángel consiste en destinar su concepción mental a otro. Pero destinar puede hacerse de dos modos. 1) *El primero,* para comunicar algo a otro, como en la naturaleza se ordena el agente al paciente; y en la locución humana, el maestro al discípulo. En este sentido, de ningún modo habla el ángel a Dios, ni sobre lo que pertenece a la verdad de las cosas ni sobre aquello que depende de la voluntad creada, puesto que Dios es principio y autor de toda verdad y de toda voluntad creada. 2) *El segundo* modo de referir algo a otro es para recibir algo de aquél a quien se refiere; así se debe en la naturaleza el paciente al agente; y, en lo humano, el discípulo al maestro. De este segundo modo habla el ángel a Dios, bien sea para consultar la divina voluntad sobre lo que se ha de hacer, o para admirar la grandeza divina, que nunca ha de llegar a comprender, porque, como dice Gregorio en II *Moral.* [9]: *Al contemplar lo que les sobrepasa, los ángeles, en éxtasis de admiración, hablan a Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hablar no siempre es para manifestar algo a quien se habla, sino que, a veces, tiene por fin que se manifieste algo a quien habla, como sucede en las preguntas que el discípulo hace al maestro.

2. *A la segunda hay que decir:* La locución con que los ángeles hablan a Dios,

9. C.7: ML 75,560.

alabándole y admirándole, es ininterrumpida. Pero con la locución por medio de la que le consultan sobre lo que se ha de hacer, le hablan solamente cuando les ocurre hacer algo nuevo, sobre lo cual desean ser iluminados.

ARTÍCULO 4

Cuando un ángel habla a otro, ¿hay o no hay distancia local entre ellos?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.3 ad 3; *De Verit.* q.9 a.6.

Objeciones por las que parece que hay alguna distancia local cuando un ángel habla a otro:

1. Dice el Damasceno[10]: *El ángel obra donde está.* Pero el hablar es un obrar del ángel. Por lo tanto, al estar el ángel en un lugar determinado, parece que sólo puede hablar a determinada distancia local.

2. Más aún. El gritar depende de la distancia del que oye. Pero en Is 6,3 se dice que los serafines *se gritan unos a otros.* Por lo tanto, parece que la distancia local influye algo en la locución de los ángeles,

En cambio está lo que se dice en Lc 16,24, sobre aquel rico que hablaba desde el infierno a Abrahán, sin impedirlo la distancia local. Así, pues, mucho menos impedirá la distancia local que se hablen unos ángeles a otros.

Solución. *Hay que decir:* El hablar del ángel es una operación intelectual, como dijimos (a.1.2.3). Ahora bien, la operación intelectual del ángel es independiente por completo del lugar y del tiempo. Esto sucede también en nuestra misma operación intelectual, a no ser accidentalmente por parte de las imágenes sensibles, que no se dan en los ángeles. Pero, en aquello que es independiente por completo del lugar y del tiempo, nada influyen ni la diversidad de tiempo ni la distancia del lugar. Por lo tanto, para el habla del ángel no es impedimento alguno la distancia local.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El hablar del ángel es, como se ha dicho (a.1 ad 2), una locución interior, percibida, no obstante, por otros; y, por lo tanto, está en el ángel que habla, y, en consecuencia, donde éste está hablando. Pero así como la distancia local no impide que un ángel pueda ver a otro, así tampoco impide el que perciba en aquél lo que se le destina: la locución.

2. *A la segunda hay que decir:* Aquel gritar no es de voz corpórea, que se debe a la excesiva distancia local, sino que expresa la importancia del pensamiento emitido o la intensidad del afecto, según dice Gregorio en II *Moral.*[11]*: A menos interés, menos gritos.*

ARTÍCULO 5

Lo que un ángel dice a otro, ¿lo conocen o no lo conocen todos?

De Verit. q.9 a.7.

Objeciones por las que parece que lo que un ángel dice a otro lo conocen todos:

1. De la distancia local depende que, al hablar un hombre, no le oigan todos. Pero en la locución del ángel no influye la distancia local, como acabamos de decir (a.4). Por lo tanto, al hablar un ángel a otro, se enteran todos.

2. Más aún. Todo los ángeles tienen la misma facultad de entender. Por lo tanto, si el concepto de la mente de uno dirigido a otro es conocido por éste, por la misma razón puede ser conocido por los demás.

3. Todavía más. La iluminación es una locución. Pero la iluminación de un ángel a otro llega a todos los ángeles; porque, como dice Dionisio en c.15 *De cael. hier.*[12]*, cada una de las sustancias celestes comunica a las demás la inteligencia que ella recibe.* Por lo tanto, también la locución de un ángel a otro llega a todos.

En cambio está el hecho de que un hombre puede hablar privadamente a otro. Por lo tanto, con mayor razón lo podrán hacer los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a. 1.2), el concepto mental de un ángel se hace perceptible para otro ángel por el hecho de que aquél a quien pertenece el concepto, por propia voluntad lo

10. *De Fide Orth.* l.1 c.13: MG 74,853. 11. C.7: ML 75,560. 12. § 3: MG 3,332.

destina a ser recibido por otro ángel. Pero por cualquier motivo puede un ángel hacer particularmente dicho destino a uno y no a otro. En este caso dicho concepto será perceptible para él y no lo será para los demás. Así, la locución de un ángel a otro puede ser percibida por uno sin que la perciban los demás, no porque lo impida la distancia local, sino debido al destino que voluntariamente hace el que habla, como dijimos (a. 1.2).

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* La iluminación traía sobre aquello que procede de la regla primera de verdad, que es principio común de todos los ángeles, y, por tanto, las iluminaciones son comunes a todos. Pero el hablarse puede ser sobre aquello que se refiere al principio de la voluntad creada, y que es particular en cada uno de los ángeles. Por eso no es necesario que estas locuciones sean comunes a todos.

CUESTIÓN 108

Los ángeles: jerarquías y órdenes

Ahora hay que tratar lo referente a la distribución de los ángeles en jerarquías y órdenes; pues hemos dicho que los superiores iluminan a los inferiores, y no al revés.

Esta cuestión plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. Todos los ángeles, ¿son o no son una sola jerarquía?—2. En la jerarquía, ¿hay o no hay un solo orden?—3. En un orden, ¿hay o no hay muchos ángeles?—4. La distinción de jerarquías y órdenes, ¿es o no es por naturaleza?—5. Nombres y propiedades de cada orden.—6. Relación de los órdenes entre sí.—7. Los órdenes angélicos, ¿durarán o no durarán hasta después del juicio?—8. Los hombres, ¿pertenecerán o no pertenecerán a los órdenes angélicos?

ARTÍCULO 1

Todos los ángeles, ¿son o no son de una sola jerarquía?

3 q.8 a.4; *In Sent.* l.2 d.9 a.3; l.4 d.24 q.2 a.1 q.ª2 ad 4; *In Ephes.* c.1 lect.7.

Objeciones por las que parece que todos los ángeles son de una sola jerarquía:

1. Siendo los ángeles las criaturas supremas, debe suponerse que tienen la mejor disposición posible. Pero, según el Filósofo en XII *Metaphys.*[1] y en III *Politic.*[2], la mejor disposición de la multitud es aquella en la que están todos bajo un régimen. Por lo tanto, al no ser la jerarquía más que un principado sagrado, parece que todos los ángeles deben pertenecer a una sola jerarquía.

2. Más aún. Dice Dionisio en c.3 *De cael. hier.*[3]: *La jerarquía es orden, ciencia y acción.* Pero todos los ángeles tienen un mismo orden a Dios, a quien conocen todos y por quien son todos regidos en sus acciones. Por lo tanto, todos los ángeles son de una misma jerarquía.

3. Todavía más. El principado sagrado, que es lo que se llama jerarquía, se da entre los hombres y entre los ángeles. Pero todos los hombres pertenecen a una jerarquía. Por lo tanto, también los ángeles son todos de una misma jerarquía.

En cambio está el hecho de que Dionisio distingue tres jerarquías de ángeles, según indica en c.6 *De cael. hier.*[4]

Solución. *Hay que decir:* Jerarquía es lo mismo que *principado sagrado.* Pero el

1. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.14 (BK 1076a4): S. Th. lect.12 n.2661. 2. ARISTÓTELES, l.4 c.2 n.2 (BK 1289a40): S. Th. lect.1. 3. § 1: MG 3,164. 4. § 2: MG 3,200.

principado es el resultado de dos elementos: del príncipe y de la multitud puesta a sus órdenes. Así, pues, porque Dios es Señor, no sólo de todos los ángeles, sino también de todos los hombres y de todas las criaturas, ha de ser una sola, en consecuencia, la jerarquía, no sólo de todos los ángeles, sino también de todas las criaturas racionales capaces de participar de las cosas sagradas, conforme con lo que dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[5]*: Dos son las ciudades, es decir, las sociedades: una de los buenos ángeles y hombres, y otra de los malos.* Pero si se considera el principado por parte de la multitud puesta a las órdenes del príncipe, habrá un solo principado si la multitud puede recibir la gobernación del príncipe de un modo único y uniforme; mas las cosas que no pueden ser regidas del mismo modo por el príncipe, pertenecerán a diversos principados, como bajo un mismo príncipe están, por ejemplo, las diversas ciudades regidas por diversas leyes y diversos ministros.

Es evidente que las iluminaciones divinas son recibidas de diverso modo por los hombres y los ángeles, pues éstos las reciben en su pureza inteligible, mientras que los hombres las perciben bajo sus semejanzas de cosas sensibles, como dice Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[6] Por lo tanto, es necesario que se distingan la jerarquía humana y la angélica.

Por lo mismo, han de distinguirse en los ángeles tres jerarquías. Al tratar sobre el conocimiento de los ángeles, dijimos (q.55 a.3) que los ángeles superiores conocen la verdad de modo más universal que los inferiores. Esta acepción universal del conocimiento admite tres grados en los ángeles, puesto que pueden considerarse bajo tres aspectos las razones de las cosas[a] sobre las que son iluminados los ángeles. 1) *El primer aspecto* es, en cuanto que tales razones proceden del primer principio universal, que es Dios, y este modo compete a la primera jerarquía, que se extiende hasta Dios directamente, y que está situada *como en la antecámara de Dios,* según la expresión de Dionisio, en c.7 *De cael. hier.*[7] 2) *El segundo aspecto* es, en cuanto que tales razones dependen de las causas universales creadas, que en alguna manera ya son múltiples; y este modo de iluminación compete a la segunda jerarquía. 3) *El tercer aspecto,* según que estas razones son aplicadas a las cosas singulares por cuanto cada una depende de sus propias causas; y este modo es propio de la ínfima jerarquía. Esto se aclarará más plenamente cuando tratemos en particular de cada uno de los órdenes (a.6). Así, pues, la distinción de jerarquías se toma por parte de la multitud regida.

De donde resulta claramente que yerran e interpretan falsamente a Dionisio aquellos[8] que extienden hasta las divinas personas cierto modo de jerarquía, que llaman *supraceleste.* En las personas divinas hay un cierto orden natural, pero no jerárquico. Pues, como dice Dionisio en c.3 *De cael. hier.*[9], *el orden de jerarquía consiste en que unos sean purificados e iluminados y perfeccionados, y otros purifiquen e iluminen y perfeccionen.* Esto es inaplicable a las personas divinas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En el argumento se toma principado por parte del príncipe en cuanto que lo mejor es que la multitud esté gobernada por uno solo, como dice el Filósofo[10].

5. C.1: ML 41,349. 6. § 2: MG 3,140. 7. § 3: MG 3,208. 8. Cf. GUILLERMO DE PARÍS, *De Univ. 2-2* c.140 (11,932); S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.9 praenot. (QR II,240). 9. § 2: MG 3,165. 10. ARISTÓTELES, l.c. notas 1 y 2.

a. «Rationes rerum» son los conceptos de la mente que dan a conocer las esencias de las cosas. Estas «rationes» pueden llegar a la mente por una triple vía: procedentes de Dios, primer principio universal; procedentes de causas creadas universales; o bien, procedentes de las causas propias de las cosas singulares. Nótese que las nociones no proceden por abstracción, sino que su universalidad se basa en la universalidad de las causas; a la inversa de la universalidad por abstracción. El conocimiento por causas propias es el más perfecto para el aristotelismo, pero para el platonismo la mayor perfección procede de una mayor universalidad causal. Esta universalidad no es generalización empobrecedora, sino el acceso a la plenitud de la eficacia. La oposición entre el conocimiento por abstracción y el conocimiento por participación del entendimiento divino puede verse, por ejemplo, en el *Comentario al De divinis nominibus* de Ps. DION. c.2 lect.4 (ed. Pera, n.177) y c.7 lect.4 (ed. cit. 729 y ss).

2. *A la segunda hay que decir:* No se distinguen jerarquías en los ángeles en cuanto al conocimiento de Dios mismo, a quien ven todos de una misma manera, esencial, sino que se distinguen en cuanto a las razones de las cosas creadas, como dijimos (*sol.).*

3. *A la tercera hay que decir:* Todos los hombres pertenecen a una misma especie y todos tienen el mismo modo connatural de entender, lo cual no sucede en los ángeles. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTÍCULO 2

En la jerarquía, ¿hay o no hay un solo orden?

In Sent. l.2 d.9 a.3; l.4 d.24 q.2 a.1 q.[a]2 ad 4.

Objeciones por las que parece que en la jerarquía no hay muchos órdenes:

1. A definición multiplicada, multiplicación de lo definido. Pero la jerarquía es orden, como dice Dionisio[11]. Por lo tanto, si hay varios órdenes, no habrá una sola jerarquía, sino muchas.

2. Más aún. Los diversos órdenes son diversos grados, y en las cosas espirituales los grados corresponden a diversos dones espirituales. Pero, entre los ángeles, todos los dones espirituales son comunes, puesto que *nada se posee allí individualmente*[11 bis]. Por lo tanto, no hay diversos órdenes de ángeles.

3. Todavía más. En la jerarquía eclesiástica se distinguen los órdenes según los oficios de purificar, iluminar y de perfeccionar. Pues el orden de los diáconos es purificativo, el de los sacerdotes es iluminativo y el de los obispos es perfectivo, según dice Dionisio en c.5 *De cael. hier.*[12] Pero cada uno de los ángeles purifica, ilumina y perfecciona. Por lo tanto, no hay distinción de órdenes en los ángeles.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 1,21: *Dios constituyó a Cristo en cuanto hombre sobre todo principado, y potestad, y virtud, y dominación;* que son diversos órdenes angélicos y que pertenecen varios de ellos a una misma jerarquía, como se verá más adelante (a.6).

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.1), una jerarquía es un principado, o sea, una multitud uniformemente ordenada bajo el gobierno de un príncipe. Pero la multitud no sería ordenada, sino confusa, si en ella no hubiese diversos órdenes. Luego el carácter mismo de jerarquía exige diversidad de órdenes. Esta diversidad se toma de los diversos oficios y funciones, como resulta evidente que en una misma ciudad hay diversos órdenes en conformidad con las diversas funciones, pues uno es el orden de los jueces, otro el de los militares, otro el de los agricultores, etc.

Sin embargo, aunque sean muchos los órdenes en una ciudad, todos pueden reducirse a tres, en cuanto que toda multitud perfecta consta de principio, medio y fin. Por eso hay también en las ciudades un triple orden de hombres: *Uno,* el de los que constituyen la clase alta, que son los magnates; otro, el de la clase ínfima, que es la plebe; y otro, en fin, intermedio, que es la clase media. Pues de igual modo hay también en cada jerarquía angélica diversos órdenes, según los diversos oficios y funciones. Toda esta diversidad se reduce a tres grados: El sumo, el medio y el ínfimo. Por lo cual Dionisio[13] señala en cada jerarquía tres órdenes.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El orden puede tomarse de dos modos: por la ordenación misma, que comprende bajo sí los diversos grados, y en este sentido no hay más que un orden; o por cada uno de los grados, y así es como se dice que hay varios órdenes en una jerarquía.

2. *A la segunda hay que decir:* En la sociedad de los ángeles, todo se posee en común, pero algunas cosas unos las poseen más excelentemente que otros. Cualquier cosa es poseída más perfectamente por aquel que puede comunicarla que por el que no puede, como es más perfectamente cálido lo que puede calentar que lo que no puede, y posee de modo más perfecto la ciencia el que puede enseñarla que el que es incapaz de hacerlo. Por otra parte, cuanto más excelente sea el don que puede uno comunicar, tanto más perfecto es el grado en que está, como el que es capaz de ense-

11. *De cael. hier.* c.3 § 1: MG 3,164. 11 bis. PEDRO LOMBARDO, *Sent. 2* d.9. 12. P.1.[a] § 6: MG 3,505. 13. C.6: MG 3,200.

ñar una ciencia superior está en un grado más perfecto de magisterio, Así, pues, en conformidad con estos casos análogos, se ha de entender la diversidad de grados o de órdenes en los ángeles según sus diversos oficios y funciones.

3. *A la tercera hay que decir:* El ínfimo ángel es superior al supremo hombre de nuestra jerarquía, según aquello de Mt 11,11: *El más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él,* esto es, que San Juan Bautista, pues *mayor que él no ha aparecido ninguno entre los nacidos de mujer.* El menor ángel, pues, de la jerarquía celestial puede no sólo purificar, sino también iluminar y perfeccionar; y hacerlo mucho mejor que los órdenes de nuestra jerarquía. Por lo tanto, la distinción de órdenes celestes no se entiende según la distinción de estas acciones, sino según otras diferencias de acciones.

ARTÍCULO 3

En un solo orden, ¿hay o no hay muchos ángeles?

In Sent. l.2 d.9 a.3.5.

Objeciones por las que parece que en un solo orden no hay muchos ángeles:

1. Como dijimos (q.50 a.4), todos los ángeles son desiguales entre sí. Pero se dice que son de un orden las cosas que son iguales. Por lo tanto, a un mismo orden no pertenecen varios ángeles.

2. Más aún. Lo que puede ser hecho suficientemente por uno, es superfluo que sea hecho por muchos. Pero lo que pertenece a un mismo oficio angélico puede ser hecho suficientemente por un solo ángel; mucho mejor que por un solo sol es hecho suficientemente todo lo que pertenece al oficio del sol, pues cuánto más perfecto es el ángel, que que el cuerpo celeste. Por lo tanto, si los órdenes se distinguen según los oficios, como dijimos (a.2), es superfluo que haya varios ángeles de un mismo orden.

3. Todavía más. Se ha dicho anteriormente (obj.1) que todos los ángeles son desiguales. Si, pues, hay varios de un mismo orden, supongamos tres o cuatro, el ínfimo de un orden superior tendrá mayor semejanza con el supremo del orden inferior que con el supremo de su propio orden, y así no parece que haya mayor razón para ser del orden de éste que del orden del otro. Por lo tanto, no hay varios ángeles de un mismo orden.

En cambio está lo que se dice en Isaías 6,3: Los serafines *se gritaban unos a otros.* Por lo tanto, hay varios ángeles en el mismo orden de serafines.

Solución. *Hay que decir:* El que conoce perfectamente algunas cosas, puede distinguir hasta en los más mínimos detalles los actos, las potencias y las naturalezas de las mismas. Pero el que las conoce imperfectamente, sólo puede distinguirlas en general [b], y tal distinción constará de menos partes. Así, por ejemplo, el que conoce imperfectamente las cosas naturales las distingue por órdenes generales, poniendo en uno los cuerpos celestes, en otro los cuerpos inferiores inanimados, en otro las plantas, en otro los animales; pero el que las conociese más perfectamente, podría distinguir en los mismos cuerpos celestes diversos órdenes, y así en cada uno de los demás.

Pues bien, nosotros conocemos imperfectamente a los ángeles y sus oficios, como dice Dionisio en c.6 *De cael. hier.* [14]; de ahí que no podamos distinguir más que en general los oficios y los órdenes de los mismos, y así es como se contienen muchos ángeles en un mismo orden. Pero si conociésemos perfectamente los ministerios de los ángeles y las peculiaridades de cada uno, sabríamos perfectamente que, en realidad, cada ángel tiene su propio ministerio y su propio orden, en mayor grado incluso que cada una de las estrellas, aunque para nosotros sea ahora desconocido.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todos los ángeles de un mismo orden son en alguna manera iguales, en cuanto a la semejanza común, según la cual están constituidos en tal orden; pero, en absoluto, no son iguales. Por eso dice Dionisio en c.10

14. § 1: MG 3,200.

b. Conforme a lo advertido en la nota anterior, «universale» en este caso no es perfección, sino un conocimiento imperfecto basado en la abstracción generalizadora.

De cael. hier.[15] que en un mismo orden de ángeles cabe distinguir primeros, medios y últimos.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo peculiar de los órdenes y oficios, según lo cual cada ángel tiene su propio oficio y orden, es desconocido para nosotros.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como en una superficie que es mitad blanca y mitad negra los dos extremos que están en los confines de lo blanco y de lo negro convienen más entre sí en cuanto a la posición que algunas otras dos partes blancas, pero convienen, sin embargo, menos en cuanto a la cualidad del color, así los ángeles que están en los términos contiguos de dos órdenes convienen más entre sí en cuanto a la proximidad de naturaleza que cualquiera de ellos con algunos otros de su mismo orden, pero convienen menos en cuanto a la idoneidad para oficios similares, idoneidad que tiene ciertamente límites determinados.

ARTÍCULO 4

La distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles, ¿es o no es por naturaleza?

In Sent. l.2 d.9 a.7; l.4 d.24 q.1 a.1 q.ª1 ad 3.

Objeciones por las que parece que la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles no es por naturaleza:

1. Jerarquía quiere decir principado sagrado, y en la definición de la misma incluye Dionisio *que imita, en lo posible, a lo deiforme*[16]. Pero la santidad y deiformidad en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza. Por lo tanto, la distinción de jerarquías y órdenes en los ángeles viene de la gracia, no de la naturaleza.

2. Más aún. Como dice Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[17], a los serafines se les llama *ardientes* o *abrasantes.* Pero esto parece ser propio de la caridad, que no procede de la naturaleza, sino de la gracia, *pues se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado,* como se dice en Rom 5,5; *lo cual no se ha de entender sólo de los hombres santos, sino que también puede afirmarse de los santos ángeles,* como dice Agustín en XII *De Civ. Dei*[18]. Por lo tanto, los órdenes en los ángeles no proceden de la naturaleza, sino de la gracia.

3. Todavía más. La jerarquía eclesiástica tiene por ejemplar a la celeste. Pero los órdenes entre los hombres no provienen de la naturaleza, sino de dones gratuitos; pues no viene de la naturaleza el que uno sea obispo, otro presbítero y otro diácono. Por lo tanto, tampoco en los ángeles vienen los órdenes de la naturaleza, sino solamente de la gracia.

En cambio está el hecho de que el Maestro en II *Sent.* d.9[19] dice: *Se entiende por orden de los ángeles una multitud de espíritus celestes que se asemejan entre sí por algún don de gracia, como asimismo convienen en la participación de dones naturales.* Por lo tanto, la distinción de órdenes en los ángeles proviene no sólo de los dones gratuitos, sino también de los dones naturales.

Solución. *Hay que decir:* El orden de gobierno, que es orden de una multitud existente bajo un régimen, se hace por respecto al fin. Pero el fin de los ángeles puede entenderse de dos modos. 1) *Uno,* según la condición de su naturaleza, a saber: que conozcan y amen a Dios con conocimiento y amor naturales, y por relación a este fin se distinguen los órdenes de los ángeles en conformidad con los dones naturales. 2) *Otro* en que puede considerarse el fin de la multitud angélica, es según sus facultades sobrenaturales; y, en este sentido, su fin es la visión de la divina esencia y el disfrute constante de la bondad de la misma; fin que ellos no pueden conseguir más que por la gracia. Con respecto a este fin, los órdenes se distinguen en los ángeles *completivamente,* o sea, de un modo cabal y perfecto, según los dones gratuitos, y *dispositivamente*[c], según los dones natura-

15. § 2: MG 3,273. 16. C.3 § 1: MG 3,164. 17. § 1: MG 3,205. 18. C.9: ML 41,357. 19. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.9 c.2 (QR 1,345).

---

c. La distinción entre «completio» y «dispositio» es frecuente en Sto. Tomás. La posesión completa de una perfección se opone a la posesión imperfecta. La primera es, además, firme; la segunda es, por el contrario, lábil. Con ello Sto. Tomás ordena gradualmente la marcha de

les, porque a los ángeles se les dieron los dones gratuitos según la capacidad de sus dones naturales, lo cual no es así en los hombres, como dijimos (q.62 a.6). Por eso, en los hombres se distinguen los órdenes solamente según los dones gratuitos y no según la naturaleza.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 5

Los órdenes de los ángeles, ¿están o no están nominados correctamente?

In Sent. l.2 d.9 a.34; *In Col.* c.1 lect.4; *In Hebr.* c.1 lect.6; *Cont. Gentes* 3,80; *Compend. Theol.* c.126.

Objeciones por las que parece que los órdenes de los ángeles no están nominados correctamente:

1. A todos los espíritus celestes se aplican a veces los nombres de ángeles, de virtudes o potestades celestes[20]. Pero los nombres comunes no se aplican con propiedad a algunos. Por lo tanto, no es razón que un orden se llame *de Ángeles* y otro *de Virtudes.*

2. Más aún. Ser Señor es propio de Dios, según aquello del salmo 99,3: *Sabed que el Señor es Dios.* Por lo tanto, no es propio llamar *Dominaciones* a un orden de espíritus celestes.

3. Todavía más. La palabra *Dominación* sugiere la idea de gobierno. Pero esto mismo sucede también con las palabras *Principados* y *Potestades.* Por lo tanto, estos tres nombres incorrectamente se apropian a tres órdenes.

4. Aún más. *Arcángeles* significa *Ángeles Príncipes.* Por lo tanto, no debe darse este nombre sino al orden de los *Principados.*

5. Y también. El nombre *Serafín* se toma de ardor, que pertenece a la caridad, y el de *Querubín* se toma de la ciencia. Pero la caridad y la ciencia son dones comunes a todos los ángeles. Por lo tanto, no deben ser nombres de órdenes especiales,

6. Por último. *Tronos* significa asientos. Pero por eso se dice que Dios tiene su asiento en la criatura racional por el hecho de que ésta le conoce y le ama. Luego el orden de los *Tronos* no debe ser orden distinto de los órdenes de los *Querubines* y de los *Serafines.* Por lo tanto, parece que los órdenes de los ángeles se designan incorrectamente.

En cambio está la autoridad de la Sagrada Escritura, que los nombra así. Pues el nombre de *Serafín* consta en Is 6,2; y el de *Querubín* en Ez 1; el de *Tronos* en Col 1,16; los de *Dominaciones, Virtudes* y *Potestades* y *Principados* en Ef 1,21; el de *Arcángeles,* en la Canónica de Judas (v.6); y el nombre de *Ángeles* en muchos lugares de la Escritura.

Solución. *Hay que decir:* En la nomenclatura de los órdenes angélicos debe observarse que *los nombres propios de cada uno de ellos designan sus respectivas propiedades,* según dice Dionisio en c.7 *De cael, hier.*[21] Pero para saber cuál es la propiedad de cada orden, hay que tener presente que en las cosas ordenadas puede encontrarse algo de tres modos: como propiedad, por exceso y por participación. Se dice que algo está como propiedad en una cosa cuando es adecuado y proporcionado a la naturaleza de la misma; se dice que está por exceso cuando lo que se atribuye a tal cosa es de condición inferior a ella, pero, no obstante, le conviene con algún exceso a la cosa a la que se atribuye, como se ha dicho (q.13 a.2) de todos los nombres que se atribuyen a Dios; finalmente, por participación cuando lo que se atribuye

20. Cf. DIONISIO, *De Cael. Hier.* c.5: MG 3,196.

21. § 1: MG 3,205.

---

un móvil, o de un proceso, hacia su meta. Cf. *In Sent.,* 2 d.24 q.3 a.6 ad 6. En este caso concreto Sto. Tomás lo aplica para poner de relieve la armonía gradual de las perfecciones naturales y sobrenaturales en el ángel. Lo que no ocurre en el hombre; pero, de suyo, naturaleza y gracia no se oponen ni ofrecen mutua resistencia. Con todo, este texto no justifica una interpretación que implicara la necesidad de que la medida de la gracia sobrenatural venga delimitada por la naturaleza.

d. PROCLO, en la *Elementatio theologica,* prop.103 (ed. Dodds, Oxford 1963 p.92) dice que «todas las cosas están en todas». A su vez este principio general está clarificado en la prop.65 (ed. c.62): «Todo lo que en cualquier manera subsiste o está en su causa como en un principio esencial, o en su ser propio, o por participación, a modo de imagen». La proposición 103 de la *Elementatio* de Proclo aparece en la XII del *Liber de causis.* Sto. Tomás la comenta en la

a alguno no se encuentra en él en sentido pleno, sino de un modo empequeñecido, como se dice que los hombres santos son *dioses* por participación. Así, pues, si se quiere nombrar alguna cosa con un nombre que designe su propiedad, no debe tomarse tal nombre de algo que sea participado imperfectamente por la cosa, ni tampoco de aquello que tiene por exceso, sino de aquello que es como al igual de ella. Si se quiere, por ejemplo, nombrar con propiedad al hombre, dígase que es una *sustancia racional,* no que es una *sustancia intelectual,* que es el nombre propio del ángel, puesto que la inteligencia pura compete al ángel a modo de propiedad, mientras que al hombre por participación. Tampoco se le llame *sustancia sensible,* que es nombre propio del animal, puesto que los sentidos son de inferior condición que lo propio del hombre y le competen con exceso sobre todos los animales.

Así, pues, hay que tener presente en los órdenes angélicos que todas las perfecciones espirituales son comunes a todos los ángeles y que todas están de manera más espléndida en los superiores que en los inferiores. Por otra parte, como incluso en estas mismas perfecciones hay grados, la perfección superior se atribuye al orden superior a modo de propiedad; y al inferior se atribuye a modo de participación; y al revés, lo inferior se atribuye al inferior como propiedad y al superior se atribuye como sobrepasándola éste. Así es como el orden superior se denomina por la perfección superior.

Según esto, Dionisio[22] expone los nombres de los órdenes según la conformidad de dichos nombres con sus perfecciones espirituales. Gregorio[23], en cambio, en la exposición de estos nombres parece atender más a los ministerios exteriores, pues dice: *Se llama Ángeles a los que anuncian las cosas menos importantes; Arcángeles, a los que anuncian las cosas más sublimes; Virtudes, a los que obran milagros; Potestades, a los que reprimen y ahuyentan los poderes adversos; Principados, a los que presiden a los mismos espíritus buenos.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir: Ángel* significa *mensajero,* y por eso a todos los espíritus celestes se les llama ángeles, en cuanto que manifiestan las cosas divinas. Pero en esta misma manifestación tienen cierta excelencia los ángeles superiores, que es por lo que se les denomina *órdenes superiores.* En cambio, el ínfimo orden de ángeles no añade excelencia alguna sobre la común manifestación, por eso su nombre les es dado a partir de la simple manifestación. Así es como se les apropia el simple nombre común de ángeles, según dice Dionisio en c.5 *De cael. hier.*[24] También puede decirse que se denomina especialmente orden de ángeles el ínfimo orden, por ser éstos los que inmediatamente nos anuncian las cosas directamente.

Virtud puede tomarse en dos sentidos. 1) *Uno,* común, en cuanto designa algo intermedio entre la esencia y la operación, y en este sentido todos los espíritus celestes se denominan virtudes celestes, así como también *esencias celestes.* 2) *Otro* sentido en que se toma es para indicar cierta superioridad de fortaleza, y en este sentido es nombre propio de un orden. Por eso dice Dionisio en c.8 *De cael. hier.*[25] que *el nombre de Virtudes significa cierta fuerza viril e inquebrantable,* en primer lugar, para todas las operaciones divinas a ellos pertinentes; y, además, para recibir las cosas divinas, significa que sin ningún temor acometen las cosas divinas que se les encomiendan, lo cual parece pertenecer a la fortaleza de ánimo.

2. *A la segunda hay que decir:* Según dice Dionisio en c.12 *De div. nom.*[26], *se alaba singularmente en Dios la dominación a modo de exceso; pero los textos sagrados llaman señores, por participación, a los órdenes principales, por cuanto de ellos reciben los inferiores sus dones.* Por donde el mismo Dionisio en c.8 *De cael. hier.*[21], dice que el nombre de las *Dominaciones* significa, en primer lugar, *cierta libertad o exención*

22. C.7 § 1: MG 3,205. 23. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1250. 24. MG 3,196. 25. § 1: MG 3,237. 26. § 2: MG 3,969: S. Th. lect.1. 27. § 1: MG 3,237.

lect.12 (ed. Pera n.273 y ss). Como puede verse, se trata de una conocida doctrina neoplatónica conforme a lo cual hay una comunicación entre los diversos órdenes de seres. Cf. ARTOLA, o.c., 179 y ss.

de condición servil y de sujeción baja, como la de la plebe, y *también de la opresión tiránica* que incluso los mayores sufren a veces. En segundo lugar, significa *cierto gobierno severo e inflexible, que no se rebaja a actos serviles ni propios de los sometidos a los tiranos o de los oprimidos por ellos.* En tercer lugar, significa el apetito y participación del verdadero dominio tal como se encuentra en Dios. Y, del mismo modo, el nombre de cada orden significa la participación de algo que está en Dios. Ejemplo: El nombre *Virtudes* significa participación de la virtud divina, y así de los demás.

3. *A la tercera hay que decir:* Los nombres *Dominación, Potestad* y *Principado* pertenecen de distinta manera a la gobernación. Pues al señor pertenece solamente prescribir lo que se ha de hacer; por eso dice Gregorio[28]: *Ciertos coros de ángeles se llaman dominaciones, porque los demás están sometidos a obedecerlos.* El nombre de *Potestad* designa cierta intimación, según aquello del Apóstol en Rom 13,2: *El que resiste a la potestad, a la ordenación divina resiste;* por eso dice Dionisio[29] que el nombre *Potestad* significa cierta ordenación, tanto respecto a la recepción de las cosas divinas como respecto a las acciones divinas que ejercen los superiores en los inferiores encumbrándolas. Pertenece, pues, al orden de las *Potestades* ordenar las cosas que se han de hacer por los súbditos. Pero ser Príncipe, como dice Gregorio[30], *es tener prioridad entre otros,* como si dijéramos, ser los primeros en ejecutar lo mandado. Por lo cual dice Dionisio en c.9 *De cael. hier.*[31] que el nombre de *Principados* significa *guía con orden sagrado,* y, efectivamente, a los que guían a otros, estando a la cabeza de ellos, se les llama propiamente *Príncipes,* según aquello del salmo 67,26: *Precedían los príncipes juntamente con los cantores.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Los *Arcángeles* están, según Dionisio[32], entre los *Principados* y los *Ángeles.* Ahora bien, lo que está en medio, comparado a uno de los extremos, parece el otro, en cuanto participa de la naturaleza de ambos. Ejemplo: Lo tibio es frío respecto de lo cálido, y es cálido respecto de lo frío. Pues, de igual modo, los *Arcángeles* son considerados como *Ángeles príncipes,* porque, comparados a los ángeles, son príncipes, y, comparados a los Principados, son ángeles. Aunque, según Gregorio[33], se llaman *Arcángeles* porque tienen prioridad sólo con respecto a los Ángeles, como mensajeros de las cosas grandes, mientras que los *Principados* se llaman así por presidir a todas las virtudes celestiales que ejecutan los mandatos divinos.

5. *A la quinta hay que decir:* La palabra *Serafín* no encuentra su origen simplemente de la caridad, sino del exceso de caridad que implica la palabra *ardor* o *incendio.* Por eso Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[34] explica la palabra *Serafín* por las propiedades del fuego, en el que está el exceso del calor y en el que podemos distinguir tres cosas: 1) *Primero,* el movimiento, que es hacia arriba y continuo, con lo cual se indica que los Serafines se mueven hacia Dios sin desviación posible. 2) *Segundo,* su virtud activa, que es el calor, y que se encuentra en el fuego, no simplemente, sino con cierta intensidad, por cuanto es penetrante en su acción y trasciende hasta las partes más insignificantes, y, además, con un ardor rebasante, con lo cual significa la acción que estos ángeles ejercen potentemente sobre los súbditos, estimulándolos a un sublime fervor y purificándolos totalmente por el incendio. 3) *Tercero,* se observa en el fuego su claridad, lo cual significa que estos ángeles tienen en sí mismos una luz inextinguible y que iluminan perfectamente a otros.

Asimismo, también la palabra *Querubín* está tomada de cierto exceso de ciencia, que por eso se traduce como *plenitud de ciencia;* y lo explica Dionisio[35] por relación a cuatro cosas: 1) *Primero,* en cuanto a la perfecta visión de Dios; 2) *segundo,* en cuanto a una plena recepción de la luz divina; 3) *tercero,* en cuanto al hecho de que contemplan en Dios mismo la belleza del orden de las cosas derivadas de Dios; 4) *cuarto,* en cuanto a que, inundados ellos plenamente con

28. L.c. nota 23. 29. *De cael. hier.* c.8 § 1: MG 3,240. 30. L.c. nota 23.28. 31. § 1: MG 3,257. 32. *De cael. hier.* c.9 § 2: MG 3,257. 33. L.c. notas 23.28.30. 34. § 1: MG 3,205. 35. Ib.

este conocimiento, lo difunden con largueza entre otros.

6. *A la sexta hay que decir:* La excelencia del orden de *Tronos* sobre los órdenes inferiores consiste en que los *Tronos* pueden conocer directamente en Dios mismo las razones de las obras divinas. Los *Querubines,* en cambio, tienen la excelencia de la ciencia, como los *Serafines* tienen la del amor. Y, aunque en estas dos excelencias de la ciencia y del amor esté incluida la de los *Tronos,* en ésta, sin embargo, no están incluidas las otras dos, por lo que es distinto el orden de los *Tronos* de los órdenes de los *Querubines* y *Serafines.* Lo común a todos es que la excelencia del inferior está incluida en la del superior, pero no viceversa.

Dionisio[36] explica el nombre de *Tronos* por su semejanza con los asientos materiales, en los cuales se deben tener presentes cuatro cosas: 1) *Primera,* el sitio, porque así como los asientos materiales se elevan sobre la tierra, así los ángeles llamados Tronos se elevan hasta conocer directamente en Dios las razones de las cosas. 2) *Segunda,* la solidez, porque el que en ellos se sienta toma posición estable, aunque aquí sucede al contrario, pues los ángeles mismos son consolidados por Dios. 3) *Tercera,* que el asiento recibe al que en él se sienta y éste puede ser llevado en él, e igualmente estos ángeles reciben a Dios en sí mismos, y en cierto modo lo llevan a los inferiores. 4) *Cuarta,* la figura, porque el asiento está abierto por un lado para recibir al que en él se sienta, y así también estos ángeles están como abiertos por su prontitud para recibir a Dios y ser sus servidores.

ARTÍCULO 6

Los órdenes de los ángeles, ¿están o no están correctamente estratificados?

In Sent. l.2 d.9 a.3; *In Ephes.* c.1 lect.7; *In Col.* c.1 lect.4; *Cont. Gentes* 3,80; *Compend. Theol.* c.126.

Objeciones por las que parece que los órdenes de los ángeles no están correctamente estratificados:

1. El orden de los prelados parece ser el supremo. Pero las Dominaciones, los Principados y las Potestades significan cierta prelacía, como indican sus nombres. Por lo tanto, estos órdenes deben ser los supremos de todos.

2. Más aún. Cuanto un orden está más cerca de Dios, tanto es superior. Pero el orden de los *Tronos* parece ser el más próximo a Dios, porque nada hay más unido al que está sentado que su mismo asiento. Por lo tanto, el orden de los Tronos es el más sublime.

3. Todavía más. La ciencia precede al amor, y el entendimiento parece ser una facultad más sublime que la voluntad. Por lo tanto, también el orden de los Querubines parece más sublime que el de los Serafines.

4. Por último. Gregorio[37] coloca los *Principados* sobre las *Potestades.* Por lo tanto, no están inmediatamente sobre los *Arcángeles,* como opina Dionisio[38].

En cambio está el hecho que Dionisio[39] supone en la primera jerarquía a los Serafines como primeros, a los Querubines como medios y a los Tronos como últimos. En la segunda, a las Dominaciones como primeros, a las Virtudes como medios y a las Potestades como últimos. En la tercera y última, a los Principados como primeros, a los Arcángeles como medios y a los Ángeles como últimos.

Solución. *Hay que decir:* En la asignación de los grados de los órdenes angélicos, Gregorio y Dionisio coinciden en todo, excepto en los Principados y Virtudes. Dionisio[40] coloca a las Virtudes debajo de las Dominaciones y sobre las Potestades, y a los Principados bajo las Potestades y sobre los Arcángeles. Gregorio[41] coloca a los Principados entre las Dominaciones y las Potestades, y a las Virtudes entre las Potestades y los Arcángeles. Ambas asignaciones pueden tener algún fundamento en la autoridad del Apóstol. El cual, enumerando los órdenes medios en orden ascendente, dice en Ef 1,20-21 que *Dios constituyó a Cristo a su diestra en los cielos sobre todo Principado y Potestad y Virtud y Dominación.* Aquí, las Virtudes están entre las Potestades y las Dominaciones, tal como hace Dionisio. Pero en Col 1,10, enumerando los mismos órdenes en orden des-

36. Ib. 37. L.c. notas 23.28.30.33. 38. *De cael. hier.* c.6 § 2: MG 3,200. 39. Ib. 40. Ib. 41. L.c. notas 23.28.30.33.37.

cendente, dice: *Todas las cosas han sido creadas por él y en él, tanto los Tronos como las Dominaciones, los Principados y las Potestades.* Aquí Principados están entre las Dominaciones y las Potestades, tal como hace Gregorio.

Veamos, pues, primero las razones de la clasificación de Dionisio. En ella hay que tener presente, como dijimos (a.1), que la primera jerarquía toma las razones de las cosas de Dios mismo; la segunda, las toma de las causas más universales; la tercera, según la determinación a los efectos especiales. Por otra parte, siendo Dios fin no sólo de los ministerios angélicos, sino también de toda criatura, a la primera jerarquía pertenece la consideración del fin; a la segunda, la disposición universal de las cosas que se han de hacer; a la tercera y última, la aplicación de la disposición al efecto, que es la ejecución de la obra, porque es evidente que estas tres cosas se encuentran en toda operación. Por eso Dionisio[42], deduciendo de los nombres respectivos las propiedades de los órdenes, coloca en la jerarquía primera aquellos órdenes cuyos nombres se imponen con relación a Dios: Serafines, Querubines y Tronos; en la segunda, aquellos cuyos nombres designan cierto gobierno o disposición común: Dominaciones, Virtudes y Potestades; y en la tercera, aquellos cuyos nombres designan la ejecución de la obra: Principados, Arcángeles y Ángeles.

Pero respecto del fin hay que tener presente: Primero se concibe el fin, después se tiene el perfecto conocimiento de él, y, por último, se fija la intención en él. De esto, lo segundo es por añadidura a lo primero, y lo tercero, por añadidura a lo segundo y primero. Teniendo en cuenta, por otra parte, que Dios es fin de las criaturas, como el jefe es fin del ejército, según expresión de Aristóteles en XII *Metaphys.*[43], puede verse una semejanza de este orden en las cosas humanas. Efectivamente, hay algunos de tal dignidad que, sin mediación de otros, pueden acercarse familiarmente al rey o al jefe; otros, además, pueden conocer sus secretos; y otros, aún más, permanecen siempre junto a él, como unidos a él. Pues según esta semejanza podemos tomar la disposición de los órdenes en la primera jerarquía. Porque los Tronos se elevan hasta recibir familiarmente a Dios en sí mismos, en cuanto ven en él directamente las razones de las cosas, lo cual es propio de toda la jerarquía; pero los Querubines conocen de manera más eminente los secretos divinos; y los Serafines tienen la suprema excelencia, que es estar unidos a Dios mismo. De este modo, el orden de los Tronos se denomina por lo que es común a toda la jerarquía, como de lo que es común a todos los espíritus celestes se denomina el orden de los ángeles.

Hay también tres aspectos de la gobernación. Lo primero es la distinción de las cosas que se han de hacer, que es propio de las Dominaciones; lo segundo es dar el poder para realizarlo, que pertenece a las Virtudes; y, por último, el ordenar cómo deban realizarse las cosas prescritas o determinadas, para que alguno lo cumpla, y esto pertenece a las Potestades.

Por último, la ejecución de los ministerios angélicos consiste en anunciar las cosas divinas. Pero en la ejecución de cualquier acto hay algunos que lo comienzan y guían a otros, como los que entonan en el canto y los que guían y conducen a otros en la batalla, y esto pertenece a los Principados; otros, que simplemente ejecutan las órdenes, y esto pertenece a los Ángeles; otros, en fin, son como intermediarios entre los que guían y los que simplemente ejecutan, y éstos son los Arcángeles, como dijimos (a.5 ad 4).

Esta designación de los órdenes parece adecuada. Lo supremo de un grado inferior siempre es afín a lo ínfimo del inmediato grado superior[e]. El ínfimo

42. L.c. nota 38. 43. ARISTÓTELES, l.11 c.10 n.1 (BK 1075a15): S. Th. lect.12 n.2620.

e. El pseudo-Dionisio *(De div. nom.,* ed. Pera, en el Comentario de Sto. Tomás, n.324) había formulado este principio: «Ella misma (la sabiduría divina) es, según la palabra (= la Escritura), la causa productora de todas las cosas y que a todas armoniza y la causa del orden y del acuerdo indisoluble de todas ellas y la que une siempre el término de las primeras con el comienzo de las segundas...»

grado, por ejemplo, de la vida animal dista muy poco de las plantas. Ahora bien, el primer orden es el de las divinas Personas, cuyo término es el Espíritu Santo, que es el amor que procede, con el que tiene alguna afinidad el orden supremo de la primera jerarquía, denominado del incendio de amor. El orden ínfimo de la primera jerarquía lo constituyen los Tronos, que, por su mismo nombre, tiene relación con las Dominaciones, puesto que los Tronos son, según Gregorio[44], *por los que Dios ejecuta sus juicios,* por cuanto reciben las divinas ilustraciones como competentes para iluminar directamente a la segunda jerarquía, a la cual pertenece la disposición de los ministerios divinos. El orden de las Potestades tiene afinidad con el de los Principados, pues, perteneciendo a las Potestades el poner orden en sus súbditos, semejante ordenación está designada inmediatamente por el nombre de los Principados, que son los primeros en la ejecución de los ministerios divinos, puesto que presiden el gobierno de las naciones y reinos, que es el primero y principal entre los ministerios divinos, ya que *el bien común es más divino que el particular*[44 bis]. Así se dice en Dan 10,13: *El príncipe del reino de Persia se me opuso.*

También la disposición de las órdenes que hace Gregorio es adecuada. En efecto, al ser las Dominaciones las que determinan y prescriben lo perteneciente a los divinos ministerios, los órdenes a ellas sujetos están dispuestos en conformidad con la disposición de los seres en que se ejecutan dichos ministerios. Pero, como dice Agustín en III *De Trin.*[45], *los cuerpos inferiores están regidos con cierto orden por los superiores, todos los cuerpos por la criatura espiritual, y el espíritu malo por el bueno.* Así, pues, el primer orden, después del de las Dominaciones, se dice que es el de los Principados, que imperan incluso sobre los espíritus buenos. Vienen después las Potestades, que alejan a los espíritus malos, como lo hacen las potestades terrenas con los malhechores, como se dice en Rom 13,13-4. Siguen a éstas las Virtudes, que tienen poder sobre la naturaleza corporal para obrar milagros. Después de las Virtudes vienen los Ángeles y Arcángeles, que anuncian a los hombres, ya las cosas grandes que rebasan la razón, ya las pequeñas que caen bajo su dominio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* En los ángeles es más importante su sumisión a Dios que su prelacía sobre los inferiores, y de aquélla les viene ésta; y por eso no son los supremos los órdenes que traen su nombre de la prelacía, sino que lo son los que se nombran por su mirar hacia Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* La proximidad a Dios que indica el nombre de los *Tronos,* se da también en los *Querubines* y *Serafines,* y de modo más excelente, según dijimos (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Como dijimos (q.16 a.1; q.27 a.3), el conocimiento se realiza en cuanto que lo conocido está en quien conoce. En cambio, el amor, en cuanto que el amante se une a lo amado. Por otra parte, las cosas superiores están en sí mismas de un modo más sublime que en las inferiores, en tanto que las inferiores están de manera más digna en las superiores que en sí mismas. De esto se sigue que el conocer las cosas inferiores es más sublime que el amarlas; pero el amor de las superiores, y principalmente de Dios, es superior a su conocimiento[f].

4. *A la cuarta hay que decir:* Si se mira bien a las disposiciones de los órdenes según Dionisio y según Gregorio, se diferencian en realidad muy poco o nada. Porque el nombre de Principados se toma, según Gregorio, del hecho de que *presiden a los espíritus buenos;* y esto mismo compete a las Virtudes en cuanto que su nombre implica cierta fortaleza

44. L.c. notas 23.28.30.33.37.41. 44 bis. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.1 c.2 (BK 1094b7): S. Th. lect.2 n.30. 45. C.4: ML 42,873.

f. A la doctrina de los grados de posesión de una perfección, que hemos señalado en la nota d, se superpone la referente a la mayor dignidad que resulta de la operación afectiva o cognoscitiva. Es un punto importante para determinar la valoración que Sto. Tomás hace del conocimiento y del amor. Cf. SIMONIN, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour:* (AHD) 6 (1931) 174-274; GEIGER, *Le problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin* (París 1952); ARTOLA, J. M., o.c., 288ss.

que da eficacia a los espíritus inferiores para ejecutar los ministerios divinos. Asimismo, las Virtudes, según Gregorio[46], parecen ser lo mismo que los Principados según Dionisio, puesto que el primero entre los ministerios divinos es hacer milagros, por medio de lo cual se prepara el camino para el anuncio que hacen los Arcángeles y los Ángeles.

ARTÍCULO 7

Los órdenes angélicos, ¿permanecerán o no permanecerán después del día del juicio?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.6; l.4 d.47 q.1 a.2 q.ª4; *In 1 Cor.* c.15 lect.3.

Objeciones por las que parece que los órdenes angélicos no permanecerán después del día del juicio:

1. Dice el Apóstol en 1 Cor 15,24: *Cristo reducirá a la nada todo Principado y toda Potestad cuando entregue a Dios Padre el reino,* lo cual sucederá en la consumación final. Por lo tanto, y por lo mismo, en aquel estado serán reducidos a nada todos los demás órdenes.

2. Más aún. Lo propio del oficio de los órdenes angélicos es purificar, iluminar y perfeccionar. Pero, después del día del juicio, un ángel no purificará, ni iluminará, ni perfeccionará a otro, porque ya no progresarán más en la ciencia. Por lo tanto, sería inútil la permanencia de los órdenes angélicos.

3. Todavía más. Hablando de los ángeles, dice el Apóstol en Heb 1,14: *Son todos aquellos espíritus administradores, enviados para servicio en favor de los que han de heredar la salvación,* de lo cual se deduce claramente que los oficios de los ángeles se ordenan a conducir a los hombres a la salvación. Pero todos los elegidos conseguirán la salvación no más allá del día del juicio. Por lo tanto, no habrá ministerios y órdenes de ángeles después del día del juicio.

En cambio está lo que se dice en Juec 5,20: *Las estrellas conservarán su orden y su curso.* Esto se dice de los ángeles según la *Glosa*[47]. Por lo tanto, los ángeles permanecerán siempre en sus órdenes.

Solución. *Hay que decir:* En los órdenes angélicos hay que tener presente la distinción de grados y el desempeño del ministerio. La distinción de grados se da según las diferencias de gracia y de naturaleza, como ya dijimos (a.4). Y estas diferencias permanecerán siempre en los ángeles. Porque no es posible que desaparezcan de ellos las diferencias de naturaleza sin que ellos dejen de existir, y la diferencia de gloria permanecerá también siempre en ellos, conforme a la diferencia de los méritos precedentes.

En cambio, el desempeño de los oficios angélicos, en parte permanecerá y en parte cesará después del día del juicio. Cesará en cuanto dichos oficios se ordenan a llevar a otros al fin, pero permanecerá en cuanto es compatible con la consecución última del fin; a la manera que, en el orden militar, unas son las funciones en tiempo de guerra y otras en el tiempo de la victoria.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los principados y potestades cesarán con la consumación final en cuanto a la misión de llevar a otros al fin; porque, conseguido éste, no se necesita tender hacia él. Esta solución está indicada por las mismas palabras del Apóstol, al decir: *Cuando haya entregado a Dios Padre el reino,* esto es, cuando haya conducido a los fieles al disfrute final de Dios.

2. *A la segunda hay que decir:* Las acciones de unos ángeles sobre otros se han de entender a semejanza de las acciones inteligibles entre nosotros. Ahora bien, entre nosotros hay muchas acciones inteligibles que están ordenadas a modo de causa y efecto, como el llegar gradualmente a una conclusión por muchos medios. En este caso es evidente que el conocimiento de la conclusión depende de todos los medios precedentes, no sólo en cuanto a una nueva adquisición de ciencia, sino también en cuanto a la conservación de la adquirida, como lo indica el hecho de que, si alguno se olvida de los medios precedentes, se podrá tener opinión o fe acerca de la conclusión, pero no ciencia, ignorando el orden de las causas. Así, pues, al conocer los ángeles inferiores la razón de las obras divinas por medio de la luz de los ángeles superiores, su conocimiento depende de la luz de los superiores, no

46. L.c. notas 23.28.30.33.37.41.44. 47. *Glossa interl.* a Jue 5,20 (II,38r).

sólo en cuanto a la nueva adquisición de ciencia, sino también en cuanto a la conservación del conocimiento. Por lo tanto, aunque después del juicio no progresen los ángeles inferiores en el conocimiento de las cosas, esto no excluye, sin embargo, el que sean iluminados por los superiores.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque después del juicio los hombres no hayan de ser conducidos a la salvación por medio del ministerio de los ángeles, sin embargo, aquellos que la hayan alcanzado continuarán recibiendo de los ángeles ciertas iluminaciones.

ARTÍCULO 8

Los hombres, ¿pertenecerán o no pertenecerán a los órdenes angélicos?

In Sent. l.2 d.9 a.8.

Objeciones por las que parece que los hombres no pertenecerán a los órdenes angélicos:

1. La jerarquía humana está por debajo de la ínfima jerarquía angélica, como la ínfima bajo la media y ésta bajo la primera. Pero los ángeles de la ínfima jerarquía nunca pasarán a la media ni a la primera. Por lo tanto, tampoco los hombres serán promovidos a los órdenes de los ángeles.

2. Más aún. A los órdenes de los ángeles competen ciertos oficios, como custodiar, obrar milagros, ahuyentar los demonios y otros tales, que no parecen que correspondan a las almas de los santos. Por lo tanto, no serán promovidos a los órdenes angélicos.

3. Todavía más. Como los buenos ángeles inducen al bien, así los demonios al mal. Pero es erróneo decir que las almas de los hombres malos se conviertan en demonios, pues esto lo reprueba el Crisóstomo en *Super Matth.*[48] Por lo tanto, no parece que las almas de los santos hayan de pasar a los órdenes de los ángeles.

En cambio está lo que en Mt 22,30 dice el Señor hablando de los santos: *Serán como ángeles en el cielo.*

Solución. *Hay que decir:* Como dijimos (a.4.7), los órdenes angélicos se distinguen tanto según la condición de la naturaleza como según los dones de la gracia. Así, pues, si se consideran estos órdenes sólo en cuanto a los grados de naturaleza, es evidente que los hombres no pueden de ningún modo pasar a los órdenes de los ángeles, porque permanecerá siempre la distinción de naturalezas. Algunos[49], deteniéndose en esta distinción, afirmaron que de ningún modo pueden los hombres elevarse hasta ser igualados con los ángeles. Lo cual es erróneo, porque contradice la promesa de Cristo, quien dice (Lc 20,36) que los hijos de la resurrección serán iguales a los ángeles en el cielo. Pues lo que proviene de parte de la naturaleza, en el orden va referido a lo material; lo que es perfectivo en grado supremo es aquello que procede de la gracia, lo cual depende de la liberalidad de Dios y no de la naturaleza. Por lo tanto, los hombres pueden merecer, mediante los dones de la gracia, tanta gloria que lleguen a igualarse con los ángeles en cualquiera de los grados angélicos; y en esto consiste el que los hombres sean elevados a los órdenes de los ángeles.

Otros[50] dicen que no todos los hombres que se salvan son elevados a los órdenes angélicos, sino únicamente los que son vírgenes o los perfectos, constituyendo los demás hombres su propio orden, como en contraposición a la sociedad total de los ángeles. Pero esto va contra Agustín, quien, en XII *De Civ. Dei*[51], dice que no habrá dos sociedades de hombres y de ángeles, sino una sola, *porque la bienaventuranza de todos consiste en estar unidos a un solo Dios.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La gracia se da a los ángeles en proporción de sus dones naturales, no así a los hombres, según dijimos (a.4; q.62 a.6). Y, por lo tanto, como los ángeles inferiores no pueden pasar al grado natural de los superiores, así tampoco al gratuito. En cambio, los hombres pueden ascender al gratuito, aunque no al natural.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles, según el orden de naturaleza, es-

48. Hom. 28: MG 57,354. 49. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Eth.* l.6 tr.6 c.18 (BO 7,433). 50. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.9 q.7 (QR II, 254). 51. C.9: ML 41,357.

tán entre Dios y nosotros, y, por lo tanto, conforme a la ley común, son administradas por ellos no sólo las cosas humanas, sino también todas las corporales. Pero los hombres santos, incluso después de esta vida, serán de la misma naturaleza que nosotros, y, por lo tanto, según la ley común, no administran las cosas humanas *ni se entrometen en los asuntos de los vivos,* según dice Agustín en el libro *De Cura pro mortuis agenda* [52]. Sin embargo, por una dispensa especial se concede, a veces, a algunos santos, vivos o muertos, realizar estas funciones, ya sea haciendo milagros, ya alejando a los demonios, o cosas parecidas, como dice Agustín en el mismo libro.

3. *A la tercera hay que decir:* No es erróneo decir que los hombres son llevados a la pena de los demonios, pero sí erraron quienes afirmaron[53] que los demonios no son otra cosa que almas de los difuntos, y esto es lo que reprueba el Crisóstomo.

CUESTIÓN 109

Sobre el orden de los ángeles malos

Ahora hay que tratar lo referente al orden de los ángeles malos. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay orden en los demonios?—2. ¿Hay o no hay prelacía en ellos?—3. ¿Ilumina o no ilumina uno a otro?—4. ¿Están o no están sometidos a la prelacía de los ángeles buenos?

ARTÍCULO 1

¿Hay o no hay orden en los demonios?

In Sent. l.2 d.6 a.4; l.4 d.47 q.1 a.2 q.ª4; *In Ephes.* c.6 lect.3.

Objeciones por las que parece que no hay orden en los demonios:

1. El orden tiene razón de bien, igual que el modo y la especie, como dice Agustín en el libro *De natura boni*[1]; y, por el contrario, el desorden tiene razón de mal. Pero en los ángeles buenos nada hay desordenado. Por lo tanto, en los malos no hay ninguna clase de orden.

2. Más aún. Los órdenes angélicos están dentro de alguna jerarquía. Pero los demonios no están bajo ninguna jerarquía, que es principado sagrado, puesto que están privados de toda santidad. Por lo tanto, no hay órdenes en los demonios.

3. Todavía más. Según la opinión común, hay demonios caídos de cada uno de los órdenes angélicos. Así, pues, si se dice que son de algún orden por haber caído de él, parece que debieran atribuírseles los respectivos nombres de cada orden. Pero no se da el caso de llamarles Serafines, o Tronos, o Dominaciones. Por lo tanto, tampoco están en determinados órdenes.

En cambio está lo que dice el Apóstol en Ef 6,12: *Nuestra lucha es contra los Principados y las Potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (q.108 a.4.7.8), los órdenes angélicos son entendidos según los grados de naturaleza y según los grados de gracia. Pero en la gracia se dan dos estados: uno imperfecto, que es el estado de merecer; y otro perfecto, que es el estado de la gloria final. Si se atiende a los órdenes angélicos con respecto a la perfección de la gloria, de este modo los demonios ni están ni estuvieron nunca en los órdenes angélicos. Pero, si se consideran con respecto al estado imperfecto de la gracia, sí estuvieron en algún tiempo en los órdenes de los ángeles, de los

52. C.13.16: ML 40,604.607. 53. Cf. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Math.* hom.28: MG 57,353.

1. C.3: ML 42,553.

cuales cayeron, según aquello que dejamos asentado (q.62 a.3): todos los ángeles fueron creados en gracia. Si, por último, se consideran los órdenes por razón de la naturaleza, de este modo los demonios están todavía en los órdenes, puesto que no perdieron los dones naturales, como dice Dionisio[2].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Puede darse el bien sin mezcla de mal, pero no el mal sin mezcla de bien, como dijimos (q.49 a.3). Por lo tanto, los demonios están ordenados en cuanto tienen una naturaleza buena.

2. *A la segunda hay que decir:* El orden de los demonios, considerado por parte de Dios, que lo hace, es sagrado, pues Dios usa de ellos para sí mismo. Pero, por parte de la voluntad de los mismos demonios, no es sagrado, porque abusan de su naturaleza para el mal.

3. *A la tercera hay que decir:* El nombre de *Serafín* está tomado del ardor de la caridad; el de los *Tronos,* de la inhabitación divina; el de las *Dominaciones* implica cierta libertad. Todas estas cosas se oponen al pecado. Por eso no se atribuyen estos nombres a los ángeles que pecaron.

ARTÍCULO 2

¿Hay o no hay prelacía en ellos?

Supra q.73 a.8; *In Sent.* l.2 d.6 q.1 a.4; 1.4 d.47 q.1 a.2 q.ª4.

Objeciones por las que parece que no hay prelacía en ellos:

1. Toda prelacía se fundamenta en algún orden de justicia. Pero los demonios se apartaron totalmente de la justicia. Por lo tanto, no hay en ellos prelacía.

2. Más aún. Donde no hay obediencia y sumisión, tampoco hay prelacía. Pero obediencia y sumisión no pueden darse sin concordia, de la cual no hay ni rastro en los demonios, según aquello de Prov 13,10: *Entre los soberbios siempre hay discordias.* Por lo tanto, en los demonios no hay prelacía.

3. Todavía más. Si hay en los demonios alguna prelacía será por razón de su naturaleza, o por razón de su culpa, o por razón de su pena. Pero no la hay por *razón* de su naturaleza, porque el sometimiento y la servidumbre no proviene de la naturaleza, sino del pecado. Tampoco por razón de su culpa o de su pena, porque de este modo los demonios superiores, que pecaron más, deberían estar sometidos a los inferiores. Por lo tanto, no hay prelacía en los demonios.

En cambio está lo que dice la *Glosa* a 1 Cor 15[3]: *Mientras dure el mundo, ángeles presidirán a ángeles, hombres a hombres y demonios a demonios.*

Solución. *Hay que decir:* Al ser el obrar según es la naturaleza de las cosas, aquellos seres cuyas naturalezas están ordenadas tienen también naturalmente sus acciones unas bajo otras, como se ve en las cosas corporales, donde, estando naturalmente los cuerpos inferiores bajo los cuerpos celestes, las acciones y movimientos de los primeros están sometidos a las acciones y movimientos de los segundos. Ahora bien, de lo dicho (a.1), resulta evidente que algunos de los demonios están naturalmente constituidos bajo otros. Por lo tanto, también las acciones de unos están bajo las acciones de otros. Y esto es precisamente lo que constituye la razón de prelacía, es decir, que la acción del súbdito esté sometida a la acción del prelado. Por lo tanto, la misma disposición natural de los demonios exige que haya entre ellos alguna prelacía. Esto es, por otra parte, muy conforme con la Sabiduría divina, que no deja en el universo cosa alguna sin orden y que, como se dice en Sab 8,1, *se extiende poderosa del uno al otro confín y lo gobierna todo con suavidad.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La prelacía de los demonios no se fundamenta en la justicia de ellos, sino en la de Dios, que ordena todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* La concordia de los demonios, por la que algunos de ellos obedecen a otros, no procede de la amistad que tengan entre sí, sino de la maldad común con que odian a los hombres y contradicen a la justicia de Dios. Vemos, en efecto, que es propio de los hombres impíos, para ejecutar

2. *De Div. Nom.* c.4 § 23: MG 3,725. 3. *Glossa ordin.* (6,58B).

su propia iniquidad, unirse y someterse a aquellos que ven más fuertes y poderosos.

3. *A la tercera hay que decir:* Al ser los demonios desiguales en naturaleza, naturalmente existe entre ellos alguna prelacía. No sucede así entre los hombres, que son todos iguales en naturaleza. El estar los demonios inferiores sometidos a los superiores no es para bien de éstos, sino para su mal, porque, como el obrar mal es signo de la máxima miseria, presidir a los malos es ser más miserable todavía.

ARTÍCULO 3

¿Hay o no hay iluminación en los demonios?

Objeciones por las que parece que en los demonios hay iluminación:

1. Iluminar es manifestar la verdad. Pero un demonio puede manifestar la verdad a otro, ya que los superiores tienen mayor penetración de la ciencia natural. Por lo tanto, los demonios superiores pueden iluminar a los inferiores.

2. Más aún. Un cuerpo rebosante de luz puede iluminar a otro deficiente en resplandor, como el sol ilumina a la luna. Pero los demonios superiores participan de manera más sublime la luz natural. Por lo tanto, parece que puedan iluminar a los inferiores.

En cambio, la iluminación va unida con la purificación y perfección, como dijimos (q.106 a.1 sed contra; a.2 ad 1). Pero el purificar no puede atribuirse a los demonios, según lo que dice Ecl 34,4: *De fuente impura, ¿puede salir cosa pura?* Por lo tanto, tampoco se les debe atribuir el iluminar.

Solución. *Hay que decir:* No puede haber en los demonios iluminación propiamente tal. Dijimos (q.107 a.2), que la iluminación es propiamente una manifestación de la verdad en cuanto ésta se refiere a Dios, que ilumina todo entendimiento. Puede también tomarse la iluminación en el sentido de simple locución, como en el caso de manifestar un ángel a otro su pensamiento. Pero la perversidad de los demonios lleva consigo el que no intenten llevarse unos a otros a Dios, sino más bien sustraerse del orden divino. Por lo tanto, un demonio no ilumina a otro, aunque sí pueden manifestarse unos a otros su pensamiento a modo de locución.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* No toda manifestación de la verdad tiene carácter de iluminación, sino solamente la que hemos dicho (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Por lo que se refiere al conocimiento natural, ni los ángeles ni los demonios tienen necesidad alguna de que se les manifieste la verdad, porque, como dijimos (q.55 a.2; q.58 a.2; q.79 a.2), desde el principio de su creación conocieron inmediatamente cuanto se refiere al conocimiento natural. Y, por lo tanto, la plenitud mayor de la luz natural de los demonios superiores no puede servir de argumento de la iluminación.

ARTÍCULO 4

Los ángeles buenos, ¿tienen o no tienen prelacía sobre los malos?

Objeciones por las que parece que los ángeles buenos no tienen prelacía sobre los malos:

1. Lo que más resalta en la prelacía de los ángeles es el intercambio de iluminaciones. Pero los ángeles malos, que son como tinieblas, no son iluminados por los buenos. Por lo tanto, los ángeles buenos no ejercen dominio sobre los malos.

2. Más aún. El mal que hacen los súbditos parece que debe atribuirse a la negligencia del que los gobierna. Pero los demonios hacen muchas cosas malas. Así, pues, si están sometidos al dominio de los ángeles buenos, parece que en éstos hay alguna negligencia. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. La prelacía de los ángeles es según el orden de naturaleza, como dijimos (a.2). Pero si los demonios cayeron de cada uno de los órdenes, como suele decirse, muchos demonios son en naturaleza superiores a muchos ángeles. Por lo tanto, los ángeles buenos no tienen superioridad sobre todos los malos.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[4]: *El espíritu de vida deser-*

4. C.4: ML 42,873.

tor y pecador es regido por el espíritu de vida racional, piadoso y justo. Y Gregorio dice: *Las potestades son ángeles a cuyo dominio están sometidos los poderes contrarios.*

Solución. *Hay que decir:* Todo el orden de prelacía está primera y originalmente en Dios, y es participado por las criaturas según que se aproximan más a Dios; de modo que las criaturas más perfectas y más próximas a Dios ejercen influencia sobre las demás. Ahora bien, la perfección máxima y por la que hay la aproximación mayor a Dios es la de las criaturas que disfrutan de Él, como son los ángeles buenos, de cuya perfección están privados los demonios. Por lo tanto, los ángeles buenos tienen prelacía sobre los malos y los rigen.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Son reveladas por los ángeles buenos a los demonios muchas cosas acerca de los misterios divinos siempre que la divina justicia exige que se haga algo por los demonios, bien sea para castigo de los hombres malos o para ejercicio de los buenos, al modo como en lo humano los asesores del juez notifican a veces su sentencia a los verdugos. Sin embargo, tales manifestaciones son iluminaciones en lo que se refiere a los ángeles reveladores, que las ordenan a Dios; pero no lo son por parte de los demonios, que, lejos de ordenarlas a Dios, las utilizan para llevar a cabo su propia iniquidad.

2. *A la segunda hay que decir:* Los santos ángeles son ministros de la sabiduría divina, y por lo tanto, como ésta tolera que se hagan ciertos males por los malos ángeles o por los hombres, en atención a los bienes que de ello puede sacar, por esto mismo los buenos ángeles no impiden totalmente a los malos hacer daño.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel de condición natural inferior tiene dominio sobre los demonios, a pesar de que éstos le excedan en naturaleza, porque el poder de la divina justicia, a la que están unidos los ángeles buenos, es más fuerte que toda virtud natural de los ángeles. Incluso entre los hombres, *el espiritual juzga de todo,* como se dice en 1 Cor 2,15. Y el Filósofo en el libro *Ethic.*[5] dice que *el virtuoso es regla y medida para todos los actos humanos.*

CUESTIÓN 110

Sobre el dominio de los ángeles sobre la criatura corporal

Ahora hay que tratar lo referente al dominio de los ángeles sobre la criatura corporal. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. La criatura corporal, ¿está o no está regida por los ángeles?—2. La criatura corporal, ¿obedece o no obedece según el arbitrio de los ángeles?—3. Los ángeles, con su poder, ¿pueden o no pueden mover local y directamente los cuerpos?—4. Los ángeles, tanto buenos como malos, ¿pueden o no pueden hacer milagros?

ARTÍCULO 1

La criatura corporal, ¿está o no está regida por los ángeles?

De Verit. q.5 a.8; *Cont. Gentes* 3,78.83.

Objeciones por las que parece que la criatura corporal no está regida por los ángeles:

1. Las cosas que tienen determinado su modo de obrar no necesitan ser gobernadas por nadie, puesto que la razón de necesitar ser gobernadas es para no obrar de modo improcedente. Pero las cosas corporales tienen ya determinadas sus acciones por la misma naturaleza que Dios les ha dado. Por lo tanto, no necesitan del gobierno de los ángeles.

2. Más aún. En la escala de los seres, los inferiores son gobernados por

5. ARISTÓTELES, l.10 c.5 n.10 (BK 1176a17): S. Th. lect.8 n.2062.

los superiores. Pero, entre los cuerpos, unos se dicen superiores y otros inferiores. Por lo tanto, los inferiores son regidos por los superiores, y, así, no es necesario que sean regidos por los ángeles.

3. Todavía más. Los diversos órdenes de ángeles se distinguen por sus diversos oficios. Pero si las criaturas corporales son gobernadas por los ángeles, habrá tantos oficios de ángeles cuantas son las especies de las cosas, y, asimismo, habrá también tantos órdenes de ángeles cuantas son las mismas especies de las cosas. Esto está en contra de lo que hemos dicho (q.108 a.2). Por lo tanto, la criatura corporal no es gobernada por los ángeles.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.* [1]: *Todos los cuerpos son regidos por el espíritu racional de vida.* Y Gregorio en IV *Dial.* [2] dice: *En este mundo visible nada se dispone sino por medio de la criatura invisible.*

Solución. *Hay que decir:* Es norma general, tanto en el orden de las cosas humanas como en el de las naturales, que la potestad particular esté gobernada y regida por la potestad universal, como la potestad del bailío está gobernada por la potestad del rey. Hablando de los ángeles, hemos dicho también (q.55 a.3; q.100 a.1; q.108 a.1) que los superiores, que presiden a los inferiores, tienen una ciencia más universal. Ahora bien, es evidente que la virtud de cualquier cuerpo es más particular que la virtud de la sustancia espiritual, porque toda forma corporal está individualizada por la materia y está restringida a determinado lugar y tiempo, mientras que las formas inmateriales no están de ese modo condicionadas y son además inteligibles. Por lo tanto, así como los ángeles inferiores, que tienen formas menos universales, son regidos por los superiores, así también todas las cosas corporales son regidas por los ángeles. Y esto no sólo es doctrina de los santos doctores, sino también de todos aquellos filósofos que admitieron sustancias incorpóreas [a].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las cosas corpóreas tienen determinadas sus acciones, pero no las ejercen sino en cuanto que son movidas, porque los cuerpos no obran más que en cuanto que son movidos. Así pues, la criatura corpórea necesita ser movida por la espiritual.

2. *A la segunda hay que decir:* Este argumento se fundamenta en la opinión de Aristóteles [3], según la cual los cuerpos celestes son movidos por las sustancias espirituales, cuyo número intentó determinar por el número de movimientos que observó en dichos cuerpos. Sin embargo, no puso ninguna sustancia espiritual que dominara directamente sobre los cuerpos de aquí abajo, a no ser, tal vez, el alma humana. Aristóteles pudo pensar de este modo porque no supuso en los cuerpos inferiores más operaciones que las naturales, para las cuales les bastaba con el movimiento recibido de los cuerpos celestes. Pero como nosotros sabemos que en los cuerpos inferiores se realizan otras muchas operaciones además de aquellas que les son naturales, para las cuales no es suficiente con la virtud de los cuerpos celestes, por eso, según nosotros, es necesario admitir que los ángeles buenos ejercen directo dominio, no sólo sobre los cuerpos celestes, sino también sobre los cuerpos de aquí abajo.

3. *A la tercera hay que decir:* Sobre las sustancias inmateriales opinaron de muy distintas maneras los filósofos antiguos. Platón, por ejemplo, afirmó que las sus-

1. C.4: ML 42,873. 2. C.6: ML 77,329. 3. ARISTÓTELES, *Metaphys.* l.11 c.8 n.2 (BK 1073a32): S. Th. l.12 lect.9 n.2556.

a. Los autores aludidos por Sto. Tomás son los que aparecen en la respuesta ad 3 de la cuestión: Platón, Aristóteles y Avicena. En la q.50 a.3, donde se debate un tema análogo al de esta cuestión, se añade el de Maimónides.

Sto. Tomás utiliza para su angelología los antecedentes filosóficos relativos a la acción de las sustancias separadas sobre el mundo corpóreo. Pero el acuerdo no es completo; lo que no tiene nada de extraño. Por de pronto no admite la existencia de ideas subsistentes al modo platónico. Tampoco limita la existencia de los ángeles a la función de motores celestes. Los ángeles en Sto. Tomás, como en la tradición cristiana, cumplen primariamente una función soteriológica sobrenatural. Los aspectos cosmológicos o quasi-cosmológicos son secundarios y sólo valen en la medida en que la misión primordial los exija.

tancias inmateriales eran las formas y esencias puras de los cuerpos sensibles[4], siendo unas más universales que otras; y, como consecuencia de esto, afirmó que dichas sustancias ejercían una prelacía directa sobre todos los cuerpos sensibles y que eran diversas para los diversos cuerpos[5]. Aristóteles[6], en cambio, no admitió que las sustancias inmateriales fuesen las formas o esencias abstractas de los cuerpos sensibles. Según él, estas sustancias son algo más noble y más universal; y, en conformidad con esto, no les atribuyó[7] una prelacía directa sobre cada uno de los cuerpos, sino únicamente sobre los agentes universales, como son los cuerpos celestes. Avicena[8] siguió una vía media, afirmando, por aproximación a Platón, que hay una sustancia espiritual presidiendo directamente la esfera de los cuerpos activos y pasivos, porque, como Platón suponía que las formas de estos cuerpos sensibles vienen de las sustancias inmateriales, así también Avicena supuso esto mismo. Pero, en cambio, se apartó de Platón al poner una sola sustancia inmaterial que preside todos los cuerpos de aquí abajo, a la que llamó *Inteligencia agente.*

Pero los santos doctores afirmaron, coincidiendo en esto con los platónicos, que a cada una de las diversas cosas corpóreas las presiden diversas sustancias espirituales. Así, Agustín, en el libro *Octoginta trium quaest.*[9], dice: *Cada una de las cosas visibles de este mundo tiene al frente de sí un poder angélico.* Y el Damasceno[10]: *El diablo era una de aquellas virtudes angélicas que presidían el orden terrestre.* Y Orígenes[11], al comentar aquellas palabras del libro de los Números 22 y 23: *Al ver la burra al ángel,* dice: *El mundo necesita de los ángeles que presidan sobre las bestias, y sobre el nacimiento de los animales, y el crecimiento de los arbustos y plantaciones y de todas las demás cosas.* Pero esto no ha de entenderse en el sentido de que unos ángeles por su naturaleza estén adaptados para presidir a los animales y otros a las plantas, puesto que cualquier ángel, aunque sea el menor de todos, tiene una virtud más elevada y más universal que todo lo que se refiere a cualquier género de cosas corporales, sino que esto se debe únicamente a la divina Sabiduría, que ha dispuesto que para diversas cosas haya diversos rectores.

Sin embargo, de aquí no se sigue que haya más de nueve órdenes de ángeles, porque, como dijimos (q.108 a.2), los órdenes se distinguen según sus oficios generales.

Por lo tanto, así como, según Gregorio[12], al orden de las potestades pertenecen todos los Ángeles que tienen propiamente dominio sobre los demonios, así al orden de las Virtudes parecen pertenecer todos los ángeles que presiden sobre las cosas puramente corpóreas, pues incluso los milagros se realizan, a veces, por el ministerio de éstos.

ARTÍCULO 2

La materia corporal, ¿obedece o no obedece al arbitrio de los ángeles? [b]

Supra q.65 a.4; q.91 a.2; *In Gal.* c.3 lect.1; *Cont. Gentes* 3,103; *De Pot.* q.6 a.3; *Quodl.* 9, q.4 a.5; *De Malo* q.16 a.9.

Objeciones por las que parece que la materia corporal obedece al arbitrio de los ángeles:

1. La virtud del ángel es más potente que la del alma. Pero la materia corporal obedece en gran manera al pensamiento del alma, pues vemos que por el pensamiento se altera el cuerpo al calor y al frío, y, en algunos casos, incluso a la salud o a la enfermedad. Por lo tanto,

4. Cf. supra q.65 a.4. 5. Cf. supra 22 a.3. 6. ARISTÓTELES, *Metaphys.* l.6 c.8 n.6 (BK 1033b27). 7. ARISTÓTELES, l.c. nota 3. 8. *Metaphys.* tr.9 c.3 (104rb); cf. supra q.65 a.4; q.84 a.4. 9. Q.79: ML 40,90. 10. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,873. 11. *In Num.* hom.14: MG 12,680. 12. *In Evang.* 1.2 hom.34: ML 76,1251.

b. La expresión «ad nutum», al arbitrio, al capricho, aplicada a esta cuestión significaría que el ángel ejerce un poder no limitado por las exigencias de las leyes naturales. Etimológicamente, «nutus» se emparenta con «numen», poder divino superior a toda naturaleza. Cf. ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (París 1967) p.452. Los ángeles no tienen tal poder divino. Sus actuaciones sobre los cuerpos se realizan conforme a lo dicho en la respuesta ad 2, a saber, moviendo los agentes corporales, que sí pueden producir una generación o una corrupción.

con mayor razón se cambiará la materia corpórea por el pensamiento del ángel.

2. Más aún. Todo lo que puede la virtud inferior, lo puede la superior. Pero la virtud del ángel es superior a la virtud corporal; y, por otra parte, vemos que el cuerpo puede, con su virtud, hacer que la materia corporal cambie de forma, como sucede cuando un fuego produce otro fuego. Por lo tanto, más potentemente podrán los ángeles con su virtud hacer pasar la materia corpórea de una a otra forma.

3. Todavía más. Toda la naturaleza corporal es regida por los ángeles, como dijimos (a.1); así, parece que los cuerpos son como instrumentos respecto de los ángeles, porque la condición de instrumento es ser motor movido. Pero en los efectos del instrumento hay algo que es debido a la virtud del agente principal y que no puede explicarse por la sola virtud del instrumento, y esto es precisamente lo más principal del efecto. Ejemplo: la digestión del alimento se hace por la virtud del calor natural, que es instrumento del alma nutritiva, pero el que el alimento se convierta en carne viva se debe a la virtud del alma; asimismo, el cortar la madera es efecto propio de la sierra, pero el cortarla de tal modo que adquiera la forma de lecho se debe a la virtud del carpintero. Por lo tanto, la forma sustancial, que es lo más principal en los efectos corporales, se debe a la virtud de los ángeles. Por lo tanto, la materia obedece a los ángeles respecto al cambio de forma.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[13]: *No se ha de pensar que la materia de las cosas visibles obedezca a la voluntad de los espíritus prevaricadores, sino sólo a Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Los platónicos [14] afirmaron que las formas, como existentes en la materia, eran producto de formas inmateriales, porque creían que estas formas materiales eran ciertas participaciones de dichas formas inmateriales. Avicena pensó en parte como ellos, al afirmar que todas las formas existentes en la materia proceden de la concepción de la Inteligencia[15] y que los agentes corporales no hacen más que disponer la materia para recibir tales formas [16]. El origen de este error parece haber sido creer que las formas materiales son algo que se intenta directamente o por razón de ellas mismas, y, como tales, debieran provenir de un principio formal. Pero, como demuestra el Filósofo en VII *Metaphys.* [17], lo que en realidad se hace es el compuesto, que es lo que propiamente subsiste. La forma, en cambio, no se dice que sea como si ella fuese el ser, sino como aquello por lo que algo lo es, y, por lo tanto, tampoco la forma es lo que propiamente es hecho, pues el hacerse pertenece al mismo que el ser, ya que el hacerse no es otra cosa que dar paso al ser.

Ahora bien, es evidente que lo hecho se asemeja al que lo hace, porque todo agente hace algo semejante a sí. Y, así, lo que produce cosas naturales ha de ser semejante al compuesto producido, bien sea porque es específicamente el mismo compuesto, como al producir fuego, el fuego; o porque todo el compuesto, en cuanto a su materia y forma, está contenido dentro de la virtud del que lo hace, lo cual no puede afirmarse más que de Dios. Así, pues, todo acto de recibir la materia nuevas formas viene, o directamente de Dios, o de algún agente corpóreo, pero no directamente del ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Nuestra alma está unida al cuerpo como su forma. Así, pues, no es de admirar que el cuerpo cambie de formas como consecuencia del pensar del alma, especialmente si se tiene en cuenta que los movimientos del apetito sensitivo, que van siempre acompañados de alguna alteración corporal, están sometidos al imperio de la razón. Pero el ángel no puede ser forma de ningún cuerpo natural. Por lo tanto, el argumento no es válido.

2. *A la segunda hay que decir:* Lo que puede la virtud inferior lo puede la superior, pero no del mismo modo, sino de modo más sublime, como conoce el entendimiento las cosas sensibles de modo más elevado que los sentidos. Así transforma el ángel la materia corporal de

13. C.8: ML 42,875. 14. Cf. supra q.65 a.4. 15. Cf. supra q.84 a.4. 16. *Metaphys.* tr.9 c.3 (103vb). 17. ARISTÓTELES, l.6 c.8 n.4 (BK 1033b17): S. Th. l.7 lect.7 n.1417.

modo más sublime que los agentes corporales, es decir, moviendo a los mismos agentes corporales como causa superior.

3. *A la tercera hay que decir:* Nada impide que, por virtud de los ángeles, en las cosas naturales haya ciertos efectos para los cuales no son suficientes los agentes corporales. Pero esto no es obedecer la materia a la voluntad del ángel, como tampoco obedece la materia a la voluntad de los cocineros por el hecho de que, según ciertas reglas del arte culinario, consigan por medio del fuego cierto modo de cocción que no produciría el fuego por sí solo, puesto que introducir nueva forma sustancial en la materia no rebasa la virtud del agente corporal, siendo como es natural a todo agente la producción de su semejante.

ARTÍCULO 3

Los cuerpos, ¿obedecen o no obedecen a los ángeles con respecto al movimiento local?

De Pot. q.6 a.3; *Quodl.* 9 q.4 a.5; *In Iob* c.1 lect.3; *De Malo* q.16 a.1 ad 14; a.10.

Objeciones por las que parece que los cuerpos no obedecen a los ángeles con respecto al movimiento local:

1. El movimiento local de los cuerpos naturales obedece a sus formas. Pero los ángeles no causan las formas de los cuerpos naturales, como dijimos (a.2; q.65 a.4; q.1 a.2). Por lo tanto, tampoco pueden producir en ellos el movimiento local.

2. Más aún. Prueba el Filósofo en VIII *Physic.* [18] que el movimiento local es el movimiento principal. Pero los ángeles no pueden causar otros movimientos, haciendo que la materia cambie de forma. Por lo tanto, tampoco pueden causar el movimiento local.

3. Todavía más. Los miembros corporales obedecen a la actividad mental del alma para el movimiento local, porque tienen en sí algún principio de vida. Pero en los cuerpos naturales no hay tal principio. Por lo tanto, no obedecen a los ángeles para el movimiento local.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[19]: Los ángeles se sirven de semillas corporales para producir ciertos efectos. Pero esto no lo pueden hacer sin mover localmente. Por lo tanto, los cuerpos les obedecen para el movimiento local.

Solución. *Hay que decir:* Como dice Dionisio en c.7 *De Div. Nom.*[20], *la divina Sabiduría junta los términos de las cosas primeras a los comienzos de las segundas;* de lo cual se deduce que la naturaleza superior alcanza a la inferior por la parte suprema de ésta. Pero la naturaleza corporal está debajo de la espiritual, y, por otra parte, el movimiento local es el más perfecto entre los corpóreos, según se demuestra en VIII *Physic.*[21 c], alegando por razón que el ser susceptible de movimiento local no está, en cuanto tal, en potencia para algo intrínseco, sino únicamente para algo extrínseco, es decir, para el cambio de lugar. De todo lo cual se sigue que es naturalmente conforme a la naturaleza corporal ser movida directamente por la naturaleza espiritual con movimiento local. Tanto es así que los mismos filósofos[22] afirmaron que, de hecho, los cuerpos supremos son movidos localmente por las sustancias espirituales; y vemos también que el movimiento con que el alma primero y principalmente mueve el cuerpo es el movimiento local.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dan en los cuerpos más movimientos locales que los que proceden de sus formas, como el flujo y el reflujo del mar, que no proce-

18. ARISTÓTELES, c.7 n.2 (BK 260a28): S. Th. lect.14. 19. C.8.9: ML 42,875.878. 20. § 3: MG 3,872: S. Th. lect.4. 21. ARISTÓTELES, c.7 n.5 (BK 261a14): S. Th. lect.14 n.9. 22. Cf. supra q.57 a.2.

---

c. Santo Tomás acepta la doctrina de Aristóteles conforme a la cual el movimiento local es, por una parte, el más extrínseco de los movimientos y, por otra, es la base de los demás. Al ser el más extrínseco no exige que el agente posea la forma que va a inducir en la materia. Pero el movimiento local es —según Aristóteles— el primero de todos, lógica, cosmológica y ontológicamente. No olvidemos que para Aristóteles los cuerpos celestes no pueden moverse de otra manera, si tenemos en cuenta su peculiar incorruptibilidad (cf. *Phys.* Θ, 7; (BK 260a20-261b25).

den de la forma sustancial del agua, sino del influjo de la luna. Con mayor razón pueden proceder tales movimientos del influjo de sustancias espirituales.

2. *A la segunda hay que decir:* Los ángeles, causando antes el movimiento local, pueden causar por medio de él otros movimientos, sirviéndose para ello de agentes corpóreos, por medio de los cuales producen tales efectos, como se sirve el herrero del fuego para ablandar el hierro.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles tienen una virtud menos restringida que la de las almas. Vemos que la virtud motriz del alma se concreta en el cuerpo a ella unido, al que vivifica y por medio del que puede mover otros cuerpos. En cambio, la virtud del ángel no está circunscrita a cuerpo alguno, pudiendo, por tanto, mover localmente cuerpos a los que no está unida.

ARTÍCULO 4

Los ángeles, ¿pueden o no pueden hacer milagros?

Infra q.114 a.4; *Cont. Gentes* 3,102.103; *De Pot.* q.6 a.3.4; *In Ioan,* c.10 lect.5; *Compend. Theol.* c.136.

Objeciones por las que parece que los ángeles pueden hacer milagros:

1. Dice Gregorio[23]: *Se llaman Virtudes aquellos espíritus por los que más frecuentemente se hacen prodigios y maravillas.*

2. Más aún. Dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[24]: *Los magos hacen milagros por pactos privados; los buenos cristianos, por pública justicia; y los malos, por apariencias de la misma.* Pero como él mismo dice en el mismo libro[25], *los magos hacen milagros porque son oídos por los demonios.* Por lo tanto, los demonios pueden hacer milagros. Y mucho más podrán hacerlos los ángeles buenos.

3. Todavía más. En el mismo libro dice Agustín[26]: *No es absurdo creer que puedan ser hechas por las potestades espirituales todas aquellas cosas que se hacen visiblemente.* Pero decimos que hay milagro cuando algún efecto de las causas naturales es producido fuera del orden de tales causas. Ejemplo: si alguno es curado de la fiebre sin la acción de los medios naturales. Por lo tanto, los ángeles y los demonios pueden hacer milagros.

4. Por último. La virtud superior no está sujeta al orden de la causa inferior. Pero la naturaleza corpórea es inferior al ángel. Por lo tanto, el ángel puede obrar fuera del orden de los agentes corpóreos. Y esto es hacer milagros.

En cambio está lo que se dice de Dios en el Sal 135,4: *Es el único en hacer grandes maravillas.*

Solución. *Hay que decir:* Milagro es, propiamente, un hecho realizado fuera del orden de la naturaleza. Pero no basta para esto que se haga algo fuera del orden de una naturaleza particular, porque entonces, al lanzar una piedra hacia arriba, se haría un milagro, ya que esto está fuera del orden natural de la piedra. Se entiende por milagro aquello que se efectúa fuera del orden de toda la naturaleza creada. Evidentemente esto no puede hacerlo más que Dios, porque cualquier cosa que haga el ángel o cualquier otra criatura, con su propia virtud, cae dentro del orden de la naturaleza creada, y, por lo tanto, no es milagro. Así, pues, resulta evidente que sólo Dios puede hacer milagros.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que algunos ángeles pueden hacer milagros, o porque los hace Dios por su intercesión, como se dice también que los hacen los santos, o porque desempeñan algún ministerio al hacerse los milagros. Ejemplo: reuniendo las cenizas en la resurrección universal, o haciendo algo parecido.

2. *A la segunda hay que decir:* Hablando en rigor, se entiende por milagros, como hemos dicho (sol.), hacer algunas cosas fuera del orden de toda naturaleza creada. Pero como nosotros no conocemos todas las fuerzas de la naturaleza, si alguna vez se hace, por algún poder desconocido para nosotros, algo fuera del orden natural que nos es conocido, se dice que lo así hecho es un milagro para nosotros. De ahí que, cuando los demonios hacen algo con su virtud natural, se dice que es un milagro, no en absoluto, sino para nosotros. Y tal es el modo en que los magos hacen milagros por vir-

23. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251. 24. Q.79: ML 40,92. 25. Cf. *Viginti unius Sent.* sent.4: ML 40,726. 26. Ib.

tud de los demonios. Se dice que los hacen por medio de *pactos privados,* porque la virtud de cualquier criatura es en el universo lo que cualquier persona particular es en una sociedad; de ahí que, cuando el mago hace algo por medio de un pacto con el demonio, esto se hace a modo de contrato privado. Pero la justicia divina hace en el universo entero las veces de la ley pública en la sociedad. Por eso los cristianos buenos, al hacer milagros por la justicia divina, se dice que los hacen por *pública justicia,* en tanto que los malos cristianos se dice que los hacen por *apariencias de pública justicia.* Ejemplo: invocando el nombre de Cristo o haciendo ostentación de cosas sagradas.

3. *A la tercera hay que decir:* Las potestades espirituales pueden hacer aquellas cosas que se hacen visiblemente en este mundo, utilizando por movimiento local los gérmenes de los cuerpos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Aunque los ángeles pueden hacer algo fuera del orden de la naturaleza corpórea, nada pueden hacer, sin embargo, fuera del orden de toda la naturaleza creada, lo cual se requiere para el concepto de milagro, como dijimos (sol.).

CUESTIÓN 111

De la acción de los ángeles sobre los hombres

Ahora hay que tratar lo referente a la acción de los ángeles sobre los hombres. Primero hay que tratar sobre si pueden alterarlos con su poder natural; segundo, cómo los envía Dios para su función sobre los hombres; tercero, cómo custodian a los hombres.

La cuestión referente al primer aspecto plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. El ángel, ¿puede o no puede iluminar el entendimiento del hombre?—2. ¿Puede o no puede alterar su afecto?—3. ¿Puede o no puede alterar su imaginación?—4. ¿Puede o no puede alterar su sentido?

ARTÍCULO 1

El ángel, ¿puede o no puede iluminar al hombre?

De Verit. q.11 a.3; *Cont. Gentes* 3,81; *Quodl.* 9 q.4 a.5; *De Malo* q.16 a.12.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede iluminar al hombre:

1. El hombre es iluminado por la fe, por lo cual Dionisio en *Eccles. Hier.* [1] atribuye cierta iluminación al bautismo, que es el sacramento de la fe. Pero la fe viene directamente de Dios, según aquello de Ef 2,8: *De gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios.* Por lo tanto, el hombre no es iluminado por el ángel, sino directamente por Dios.

2. Más aún. Sobre aquello de Rom 1,19: *Dios se lo manifestó,* dice la *Glosa* [2]*: No sólo aprovechó la razón natural para esto, a saber, para que se manifestasen a los hombres las cosas divinas, sino que Dios se las reveló por su obra, es decir, por las criaturas.* Pero una y otra de estas cosas, es decir, la razón natural y las criaturas, vienen directamente de Dios. Por lo tanto, Dios es el que ilumina directamente al hombre.

3. Todavía más. El que es iluminado tiene conciencia de ello. Pero los hombres nunca perciben que sean iluminados por los ángeles. Por lo tanto, no son iluminados por ellos.

En cambio está el hecho de que Dionisio, en c.4 *De Cael. Hier.* [3], da por cierto que las revelaciones de las cosas divinas llegan a los hombres por medio de

1. C.2 p.1.ª: MG 3,392. 2. *Glossa ordin.* (VI, 5B). 3. § 2: MG 3,180.

los ángeles. Pero tales revelaciones son iluminaciones, como dijimos (q.106 a.1; q.107 a.2). Por lo tanto, los hombres son iluminados por los ángeles.

Solución. *Hay que decir:* Por corresponder al orden de la divina Providencia que los seres inferiores estén sometidos a la acción de los superiores, como dijimos (q.109 a.2; q.110 a.1), los hombres, que son inferiores a los ángeles, son iluminados por éstos, como los mismos ángeles inferiores son iluminados por los superiores.

Pero el modo de una y otra iluminación en parte es semejante y en parte diverso. Hemos dicho (q.106 a.1) que la iluminación, que consiste en la manifestación de la verdad divina, se puede considerar bajo dos aspectos: 1) En cuanto que el entendimiento inferior es confortado por la acción del entendimiento superior; y 2) en cuanto que las especies inteligibles que están en el entendimiento superior se acomodan al entendimiento inferior para poder ser captadas por éste. Esto se verifica en los ángeles según que el ángel superior divida la verdad universal por él concebida, adaptándola a la capacidad del ángel inferior. Pero el entendimiento humano no puede captar la verdad en su pura inteligibilidad por serle connatural entender por medio de imágenes, como dijimos (q.84 a.7). Por eso, los ángeles proponen a los hombres las verdades inteligibles bajo semejanzas de cosas sensibles, de acuerdo con lo que dice Dionisio en c.1 *De Cael. Hier.*[4], que *es imposible que los rayos de la luz divina lleguen a nosotros a no ser envueltos en variados velos sagrados.* Además, el entendimiento humano, como inferior, es fortalecido por la acción del entendimiento angélico. Según estos dos aspectos se ha de entender la iluminación por medio de la que el hombre es iluminado por el ángel.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Para la fe se requieren dos cosas. Primero, un hábito intelectual que dispone al entendimiento para seguir a la voluntad en su tendencia hacia la verdad divina, porque el entendimiento asiente a las verdades de la fe, no como convencido por la razón, sino como obligado por la voluntad, pues *nadie cree sino queriendo,* como dice Agustín[5]; y en cuanto a esto, la fe viene exclusivamente de Dios. 2) *Segundo,* se requiere para la fe que las cosas creíbles sean propuestas al que las ha de creer. Y en esto sí tiene alguna parte el hombre, en cuanto que *la fe es por la predicación,* como se dice en Rom 10,17; pero la parte principal le corresponde a los ángeles, por quienes se revelan a los hombres las cosas divinas. Por lo tanto, los ángeles contribuyen algo a la iluminación de la fe. Además, los hombres son iluminados por los ángeles no sólo acerca de las cosas que deben creer, sino también sobre las cosas que deben practicar [a].

2. *A la segunda hay que decir:* La razón natural, que procede directamente de Dios, puede ser fortalecida por el ángel del modo que queda dicho (sol.). Por otra parte, la verdad inteligible que resulta de las especies recibidas de las criaturas es tanto más elevada cuanto más potente sea el entendimiento humano. Y de este modo es ayudado el hombre por el ángel para llegar más perfectamente por las criaturas al conocimiento divino.

3. *A la tercera hay que decir:* La operación intelectual y la iluminación se pueden considerar bajo dos aspectos. 1) *Uno,* por parte de lo entendido; y bajo este aspecto, todo el que entiende o es iluminado percibe que entiende o que es iluminado, ya que conoce que el objeto le es evidente. 2) *El otro* aspecto se refiere al principio del conocimiento, y bajo éste, no todo el que entiende alguna verdad sabe lo que es el entendimiento, que es el principio de la operación intelectual. Igualmente, no todo el que es iluminado por el ángel se da cuenta de que es iluminado por él.

4. § 2: MG 3,121. 5. *In Ioann.* 6,44, tr.26: ML 35,1607.

a. Sto. Tomás responde al argumento basado en la coincidencia del término «iluminación» como la operación —y el correspondiente efecto— que eleva al entendimiento en general y como la específica elevación propia de la fe. Esta segunda exige un movimiento voluntario que sólo Dios puede llevar a cabo. En la primera no hay necesidad de tal acto de voluntad.

ARTÍCULO 2

Los ángeles, ¿pueden o no pueden alterar la voluntad del hombre?

Supra q.106 a.2; 1-2 q.9 a.6; q.80 a.1; *In Sent.* l.2 d.8 a.5; *De Verit.* q.22 a.9; *Cont. Gentes* 3,88-92; *De Malo* q.3 a.3.4.

Objeciones por las que parece que los ángeles pueden alterar la voluntad del hombre:

1. Porque sobre aquello de Heb 1,7: *El que hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros llamas de fuego,* dice la *Glosa*[6] que *son fuego al encenderse en espíritu y abrasar nuestros vicios.* Pero esto no sería así si no cambiaran la voluntad. Por lo tanto, los ángeles pueden cambiar la voluntad.

2. Más aún. Dice Beda[7] que *el diablo no solamente inspira malos pensamientos, sino que además los enciende.* El Damasceno dice[8] que también son instigadores, pues escribe en el II libro[9]: *Toda malicia y todas las pasiones inmundas han sido pensadas por ellos, y se les ha permitido sugerirlas a los hombres.* Y, de igual modo, los ángeles buenos inspiran y encienden los buenos pensamientos. Pero ni unos ni otros podrían hacer esto sin cambiar la voluntad. Por lo tanto, los ángeles pueden cambiar la voluntad.

3. Todavía más. Como dijimos (a.1), el ángel ilumina el entendimiento del hombre por medio de las imágenes sensibles. Pero, como la fantasía, que suministra al entendimiento, puede ser cambiada por el ángel, así también puede serlo el apetito sensitivo, que suministra a la voluntad, porque también éste es una facultad que usa el órgano corporal. Por lo tanto, así como el ángel ilumina al entendimiento, así también puede alterar la voluntad.

En cambio está el hecho de que cambiar la voluntad es propio de Dios, según aquello de Prov 21,1: *El corazón del rey está en manos del Señor; Él lo dirige a donde le place.*

Solución. *Hay que decir:* La voluntad del hombre puede ser movida de dos modos. 1) *Uno,* desde dentro de ella misma, y de este modo, el movimiento de la voluntad no es más que una tendencia de la misma hacia lo querido. Sólo Dios es capaz de moverla así, por ser Él quien da a la naturaleza intelectual la virtud de tal tendencia, pues, como la tendencia natural no procede sino de Dios, que da la naturaleza, así la inclinación voluntaria no viene más que de Dios, que es causa de la voluntad. 2) *El otro* modo de alterar la voluntad es por algo que está fuera de ella, y este cambio no puede hacerse por el ángel más que de un modo, esto es, por medio de la aprehensión del bien por el entendimiento, de donde se sigue que, en cuanto es posible ser causa de que algo se conciba por el entendimiento como bueno para ser apetecido por la voluntad, en tanto se puede mover la voluntad. Pero así sólo Dios es capaz de mover eficazmente la voluntad; el ángel y el hombre sólo pueden moverla por persuasión, como ya dijimos (q.106 a.2). Pero aún queda otro modo exterior por el que la voluntad del hombre puede ser movida, y es por la pasión del apetito sensitivo. Así se inclina la voluntad, por ejemplo, cuando quiere algo a impulsos de la concupiscencia o de la ira. Y también de este modo puede el ángel mover la voluntad, en cuanto puede excitar tales pasiones, sin que pueda llegar nunca, sin embargo, a someterla violentamente, ya que la voluntad permanece siempre libre para consentir o para resistir a la pasión.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los ministros de Dios, sean ángeles u hombres, se dice que consumen los vicios, o encienden para la virtud, por medio de la persuasión.

2. *A la segunda hay que decir:* Los demonios no son capaces de infundir pensamientos causándolos interiormente, porque el uso de la facultad cogitativa es cosa de la voluntad. Sin embargo, se dice que el diablo enciende los pensamientos en cuanto que, por medio de la persuasión o excitando las pasiones, instiga a pensar o a desear lo pensado. Y este mismo encender es lo que el Damasceno llama *sugerir* debido a que tal operación se ejecuta interiormente. Los buenos pensamientos, en cambio, son atribuidos a un principio más elevado, es decir, a Dios; si bien Él nos los facili-

6. *Glossa ordin.* (VI, 135A). 7. *In Matth.* l.3: ML 92,75. 8. *De Fide Orth.* c.4: MG 94,877. 9. Ib.

ta sirviéndose del ministerio de los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* En el estado terreno, el entendimiento humano no puede entender sin recurrir a las imágenes sensibles; en cambio, la voluntad humana puede querer algo conformándose al dictamen de la razón y sin seguir la pasión del apetito sensitivo. Por lo tanto, no hay paridad.

ARTÍCULO 3

El ángel, ¿puede o no puede alterar la imaginación del hombre?

In Sent. l.2 d.8 a.5; *De Malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede alterar la imaginación del hombre:

1. Como se dice en el libro *De Anima*[10], *la fantasía es como un movimiento hecho por los sentidos en acto.* Pero si esto se hiciese por alteración causada por el ángel, dejaría de ser por los sentidos. Por lo tanto, es contrario a la naturaleza del fantasear, como acto de la virtud imaginativa[b], el que la imaginación sea alterada por el ángel.

2. Más aún. Las formas existentes en la imaginación, por ser inmateriales, son más sublimes que las existentes en la materia sensible. Pero el ángel no puede imprimir formas en la materia sensible, como dijimos (q.110 a.2). Luego mucho menos podrá imprimirlas en la imaginación. Por lo tanto, no puede alterar la imaginación.

3. Todavía más. Dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.*[11]: *Es posible que un espíritu, por medio de las imágenes de las cosas que él conoce, manifieste dichas cosas a otro por la unión íntima con él, bien que las entienda el que las recibe o que sólo las conozca como entendidas por otro.* Sin embargo, no parece que el ángel pueda unirse a la imaginación humana ni que ésta pueda conocer las cosas inteligibles que el ángel conoce. Por lo tanto, parece que el ángel no puede alterar la imaginación.

4. Por último. En la visión imaginaria, el hombre se adhiere a las semejanzas de las cosas como si fuesen las cosas mismas. Pero en esto hay cierto engaño. Así, pues, al no poder ser el ángel bueno causa de decepción, parece que, por medio de una visión imaginaria, no puede alterar la imaginación.

En cambio está el hecho de que lo que aparece en sueños se ve con visión imaginaria. Pero los ángeles revelan algunas cosas en sueños, como nos consta por Mt 1,20; 2,13-19, en que lo hizo el ángel que se apareció a José. Por lo tanto, el ángel puede alterar la imaginación.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles, tanto los buenos como los malos, son capaces de excitar, con su virtud natural, la imaginación del hombre. Esto se explica así: Hemos dicho (q.110 a.3) que la naturaleza corporal está bajo el poder del ángel en cuanto al movimiento local. Luego todas aquellas cosas que pueden producirse por medio de dicho movimiento, caen también bajo el poder natural de los ángeles. Ahora bien, es sabido que las apariciones imaginarias provienen a veces en nosotros de la alteración local de ciertos espíritus y humores corporales. Por eso, Aristóteles, en el libro *De Somn. et Vigil.*[12], dice que *mientras dormimos, al retraerse casi toda la sangre al interior hacia su principio sensitivo, la acompañan también hacia dentro los movimientos,* es decir, las impresiones que permanecen de la excitación de los sentidos, conservadas en los centros sensoriales, y *excitan de tal modo el principio sensitivo,* que se origina interiormente una aparición como si a ese mismo tiempo los órganos sensoriales fuesen en realidad excitados por las cosas exteriores. Tanta puede ser la conmoción de los espíritus y humores, que tales apariciones pueden suceder incluso en gente despierta, como es el caso de los delirantes. Pues, así como esto sucede por la conmoción natural de los humores y, a veces, hasta por la voluntad del hombre, que imagina a sa-

10. ARISTÓTELES, l.3 c.3 n.13 (BK 429a1): S. Th. lect.6 n.660. 11. C.12: ML 34,464. 12. ARISTÓTELES, c.3 (BK 461b11).

b. Sobre la «virtus imaginativa» véase *Sum. Theol.* 1 q.78 a.4 y el comentario a este texto por M. ÚBEDA en *Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino* (Madrid 1959) vol.III (2.°) p.78ss. En cuanto al alcance moral de las «cogitationes», cf. *De malo,* q.3 a.3 ad 7.

biendas lo que antes había sentido, así también puede suceder esto por influjo de los ángeles buenos o malos, unas veces con enajenación de los sentidos corporales y otras no.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El principio de la fantasía está en el ejercicio en acto de los sentidos. No se puede imaginar lo que antes no se ha sentido, en todo o en parte; por eso el ciego de nacimiento no puede imaginar el color. No obstante, la imaginación se altera algunas veces hasta surgir el acto de la fantasía, debido a las impresiones conservadas interiormente, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel altera la imaginación, no ciertamente imprimiendo en ella alguna forma imaginaria que de ningún modo ha pasado antes por los sentidos, pues el ángel no puede hacer, por ejemplo, que un ciego imagine los colores, sino que lo hace mediante el movimiento local de los espíritus y humores, como hemos dicho (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* La mezcla del espíritu angélico con la imaginación humana no se hace a modo de unión por esencia, sino por medio de efectos que puede causar el ángel en la imaginación al sugerir las cosas que él conoce; aunque no tal como él las conoce.

4. *A la cuarta hay que decir:* El ángel que causa la visión imaginaria, simultáneamente ilumina a veces el entendimiento para que éste conozca lo que se significa con tales representaciones; en cuyo caso no hay ninguna decepción. Pero, otras veces, de la operación del ángel sólo se sigue la aparición de tales representaciones en la imaginación; y, sin embargo, tampoco hay en este caso decepción causada por el ángel, sino que la decepción proviene por defecto del entendimiento al que se le hacen aparecer tales cosas; como tampoco fue Cristo causa de decepción al proponer a la gente muchas cosas en parábolas sin explicárselas.

ARTÍCULO 4

El ángel, ¿puede o no puede alterar el sentido humano?

In Sent. l.2 d.8 a.5; *De Malo* q.3 a.4; q.16 a.11.

Objeciones por las que parece que el ángel no puede alterar el sentido humano:

1. La operación sensitiva es una operación vital. Pero tal operación no procede de principio extrínseco. Por lo tanto, la operación sensitiva no puede ser causada por el ángel.

2. Más aún. La virtud sensitiva es más elevada que la nutritiva. Pero el ángel, al parecer, no puede cambiar la virtud nutritiva, como tampoco otras formas naturales. Por lo tanto, tampoco puede alterar la virtud sensitiva.

3. Todavía más. La condición natural del sentido pide que éste sea actuado por el objeto sensible. Pero el ángel no puede alterar el orden de la naturaleza, como dijimos (q.110 a.4). Por lo tanto, el ángel no puede alterar el sentido, sino que el sentido actúa siempre por el objeto sensible.

En cambio está el hecho de que los ángeles que destruyeron a Sodoma *hirieron a los sodomitas con la ceguera (o aorisia) a fin de que no pudiesen dar con la puerta de la casa,* como se dice en Gén 19,11. Cosas parecidas se leen en IV Reg 6,18ss sobre los sirios que Eliseo condujo a Samaría.

Solución. *Hay que decir:* Los sentidos se alteran de dos maneras. Una, exteriormente, como al ser impresionados por el objeto sensible. Otra, por algo interior. Vemos que, alterados los espíritus y humores, se altera el sentido. Ejemplo: la lengua del enfermo, si está biliosa, todo lo percibe como amargo. Lo mismo sucede con los demás sentidos. Pues de uno y otro modo puede el ángel con su virtud natural alterar los sentidos del hombre. El ángel puede presentar al sentido exteriormente algún objeto sensible, formado por la naturaleza o formándolo él de nuevo, como lo hace al tomar cuerpo, como dijimos (q.51 a.2). Puede también, por otra parte, conmover interiormente los espíritus y humores como antes dijimos (a.3), de cuya conmoción se derivan diversas alteraciones de los sentidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La operación sensitiva no puede proceder de principio exterior sin su principio interior, que es la potencia sensitiva, pero este principio interior puede alterarse de muchas maneras por un principio exterior, como dijimos (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* Por medio de la conmoción interior de los espíritus y humores, puede el ángel llegar a alterar el acto de la potencia nutritiva. Esto mismo puede hacer también respecto de la potencia apetitiva o sensitiva o de cualquier otra potencia en la que intervenga órgano corporal.

3. *A la tercera hay que decir:* El ángel no puede obrar fuera del orden de toda naturaleza creada, pero sí puede hacerlo fuera del orden de cualquier naturaleza particular a cuyo orden no esté sometido. Y, así, puede alterar los sentidos de cierto modo especial distinto del modo ordinario.

CUESTIÓN 112

Sobre la misión de los ángeles

Ahora hay que tratar lo referente a la misión de los ángeles. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Algunos ángeles, ¿son o no son enviados para algún ministerio?—2. ¿Son o no son todos enviados?—3. Los que son enviados, ¿asisten o no asisten?—4. ¿A que órdenes pertenecen los que son enviados?

ARTÍCULO 1

Los ángeles, ¿son o no son enviados para algún ministerio?

Objeciones por las que parece que los ángeles no son enviados para algún ministerio:

1. Toda misión se hace a algún lugar determinado. Pero las acciones intelectuales no dicen relación determinada a lugar alguno, porque el entendimiento abstrae del lugar y del tiempo. Así, pues, al ser las acciones angélicas intelectuales, parece que los ángeles no son enviados a ejecutar sus acciones.

2. Más aún. El cielo empíreo es el lugar apropiado para la dignidad de los ángeles. Así, pues, si son enviados a la tierra, parece que se rebaja algo su dignidad. Esto es inadmisible.

3. Todavía más. Las ocupaciones exteriores impiden la contemplación de la sabiduría, por eso se dice en Ecl 38,25: *El que no tiene otros quehaceres puede llegar a ser sabio.* Así, pues, si algunos ángeles son enviados a los ministerios exteriores, parece que se distraerán de la contemplación. Pero toda su bienaventuranza consiste en la contemplación de Dios. Por lo tanto, al ser enviado, se disminuiría su bienaventuranza. Esto es inadmisible.

4. Por último. Administrar le corresponde al inferior; por eso se dice en Lc 22,27: *¿Quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado?* Pero los ángeles son mayores que nosotros en orden de naturaleza. Por lo tanto, no son enviados en ministerio para nosotros.

En cambio está lo que se dice en Ex 23,20: *Yo mandaré un ángel ante ti para que te defienda en el camino.*

Solución. *Hay que decir:* De lo dicho puede deducirse claramente que algunos ángeles son enviados por Dios en ministerio. Pues, según se ha dicho al tratar de la misión de las divinas Personas (q.43 a.1), se dice ser enviado aquel que de algún modo procede de otro para comenzar a estar donde antes no estaba o estaba de otro modo. Así, el Hijo o el Espíritu Santo se dice que son enviados en cuanto que proceden del Padre por origen y en cuanto comienzan a estar de nueva manera, esto es, por la gracia o por la naturaleza asumida, donde ya estaban antes por la presencia de la Deidad, ya que es propio de Dios estar en todas partes, por ser agente universal, cuya virtud llega a todos los seres. De donde se sigue que está presente en todo, como se dijo (q.8 a.1).

Pero la virtud del ángel, que es agente particular, no llega a todo el universo, sino que de tal manera llega a un ser,

que no llega a otros, y, por lo tanto, de tal modo está en un lugar, que no está en otros. Ahora bien, es evidente por lo dicho (q.110 a.1) que la criatura corporal es administrada por los ángeles. Luego siempre que es necesario que se haga algo por el ángel cerca de alguna criatura corpórea, de nuevo aplica el ángel a tal cuerpo su virtud y de nuevo comienza el ángel a estar allí. Todo se verifica por un mandato divino. De donde se sigue que el ángel es enviado por Dios.

Pero la acción que el ángel enviado ejecuta, procede de Dios como de primer principio, a cuyo arbitrio y autoridad obran los ángeles. Y a Dios se reduce también tal acción como a último fin. Esto es precisamente lo que constituye la razón del ministerio, porque el ministro es como un instrumento de carácter racional, y el instrumento es siempre movido por otro y a otro también se ordena su acción. Por eso, las acciones de los ángeles son llamadas ministerios; y por eso también se dice que los ángeles son enviados en ministerio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Una acción puede ser llamada intelectual bajo dos aspectos. Pues, en cuanto que se realiza en el entendimiento, como la contemplación, la acción intelectual no está vinculada a lugar concreto. Más aún, como dice Agustín en IV *De Trin.* [1]: *Nosotros mismos, mientras saboreamos en nuestra mente algo eterno, no estamos en este mundo.* El otro aspecto, bajo el cual una acción se denomina intelectual, es en cuanto que está regulada e imperada por el entendimiento. Bajo este aspecto es evidente que las acciones intelectuales están, a veces, vinculadas a lugares concretos.

2. *A la segunda hay que decir:* El cielo empíreo corresponde a la dignidad del ángel por cierta congruencia; porque es, efectivamente, muy propio que el más elevado de los cuerpos se reserve a la naturaleza que está sobre todos los cuerpos. Sin embargo, el ángel no recibe del cielo empíreo [a] dignidad alguna. Por lo tanto, cuando no está de hecho en él, nada pierde de su dignidad, como nada pierde tampoco el rey cuando no está de hecho sentado en el trono regio, propio de su dignidad.

3. *A la tercera hay que decir:* Las ocupaciones exteriores nos impiden a nosotros la pureza de la contemplación por intervenir en este ejercicio nuestro las facultades sensitivas, cuyas operaciones, cuando son intensas, dificultan la operación de las potencias intelectuales. Pero en las acciones exteriores del ángel intervienen exclusivamente las operaciones intelectuales, y, por lo tanto, dichas acciones exteriores en nada le impiden la contemplación, puesto que dos acciones de las cuales una es regla y razón de la otra, lejos de impedirse mutuamente, se ayudan. Por eso dice Gregorio en II *Moral.* [2] que *los ángeles no salen a los ministerios exteriores de tal modo que se priven por ello de los deleites de la contemplación interna.*

4. *A la cuarta hay que decir:* En sus acciones exteriores, los ángeles sirven ante todo a Dios y secundariamente a nosotros; no porque en absoluto seamos superiores a ellos, sino que cualquier hombre o ángel es superior a toda otra criatura en cuanto por su adhesión a Dios se hace un espíritu con Dios. En este sentido dice Pablo en Flp 22,3: *Teniéndoos unos a otros por superiores.*

ARTÍCULO 2

Todos los ángeles, ¿son o no son enviados para algún ministerio?

In Sent. l.2 d.10 a.2; *In Heb.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que todos los ángeles son enviados para algún ministerio:

1. C.20: ML 42,907. 2. C.3: ML 75,556.

a. En la astronomía filosófica de origen neoplatónico, el empíreo era el lugar que se encuentra más allá del cielo observable por los astrónomos, habitado por los ángeles y por los santos. Sto. Tomás dedica el art.3 de, la q.66 de esta parte a este problema así como la q.61 art.4. Pero en todo caso, en el punto que comentamos, admite Sto. Tomás que la razón alegada para esta atribución local es una mera congruencia. Como se señala en q.52 a.1 decir que un ángel está en un lugar quiere decir simplemente que su acción se ejerce en ese lugar. De ahí se sigue que el lugar no contiene al ángel sino, al revés, el ángel contiene el lugar. Sobre el empíreo, cf. HWP (KURDZIALEK-MAURACH, art. *Empyreum) 2* col.478-80.

1. Dice el Apóstol en Heb 1,14: *¿No son todos ellos espíritus administradores, enviados en ministerio?*

2. Más aún. El supremo de los órdenes angélicos es el de los Serafines (q.108 a.6). Pero un Serafín fue enviado a purificar los labios del profeta Isaías (Is 6,6-7). Por lo tanto, con mayor razón los ángeles inferiores son también enviados.

3. Todavía más. Las Personas divinas sobrepasan infinitamente todos los órdenes angélicos. Pero las Personas divinas son enviadas (q.43 a.1). Por lo tanto, mucho más cualquiera de los ángeles supremos.

4. Por último. Si los ángeles superiores no son enviados en ministerio exterior, será porque éstos ejecutan los oficios divinos por medio de los inferiores. Pero, al ser todos los ángeles desiguales, como dijimos (q.50 a.4; q.108 a.3 ad 1), para cada ángel hay otro inferior, excepto para el último. Por lo tanto, sólo un ángel sería enviado en ministerio. Esto va contra lo que se dice en Dan 7,10: *Millares de millares le servían.*

En cambio está lo que dice Gregorio[3], citando la afirmación de Dionisio[4]: *Los ejércitos superiores de ningún modo ejercen ministerio exterior.*

Solución. *Hay que decir:* Según consta por lo dicho (q.106 a.3; q.110 a.1), es modo de obrar de la Providencia divina, no sólo respecto de los ángeles, sino de todo el universo, gobernar las cosas inferiores por las superiores. De este orden se prescinde a veces en las cosas corporales por dispensa divina, en consideración a otro orden más elevado, esto es, cuando así conviene para la manifestación de la gracia. Así, por ejemplo, el ciego de nacimiento fue iluminado y Lázaro fue resucitado directamente por Dios, sin mediación alguna de los cuerpos celestes. Los mismos ángeles buenos y malos pueden obrar algo en los cuerpos terrestres sin la acción de los cuerpos celestes, como condensar las nubes para producir la lluvia, y otras cosas parecidas. No debe tampoco dudarse que Dios puede revelar directamente algunas cosas a los hombres sin mediación de los ángeles; y lo mismo pueden hacer los ángeles superiores sin mediación de los inferiores. Basados en este razonamiento, afirmaron algunos[5] que, comúnmente, no son enviados los ángeles superiores, sino sólo los inferiores, pero que, por dispensa divina, son también enviados a veces los superiores.

Pero esta opinión no parece aceptable. Porque el orden angélico está hecho según los dones de gracia. Ahora bien, el orden de la gracia no tiene otro orden superior al que pueda alguna vez renunciar, como se renuncia al orden de la naturaleza en interés del orden de la gracia. Hay que tener presente que el orden de la naturaleza se suspende, en el caso de los milagros, para confirmación de la fe. Pero no puede contribuir a tal confirmación el prescindir del orden angélico. Ya que esta suspensión nos sería desconocida. Por lo demás, nada hay tan grande en los ministerios divinos que no pueda ser ejecutado por los órdenes inferiores. Como dice Gregorio[6], *aquellos que anuncian las cosas más elevadas se llaman arcángeles, y por eso a la Virgen María fue enviado el arcángel Gabriel.* A pesar de ser éste el más elevado de todos los ministerios divinos, como añade. Por lo tanto, sin distinción alguna se debe decir con Dionisio[7] que los ángeles superiores nunca son enviados a ministerios exteriores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Así como de las misiones de las Personas divinas hay una visible, que se realiza bajo forma corpórea, y otra invisible, que consiste en un efecto espiritual, así también de las misiones de los ángeles unas se dicen exteriores, como son las que llevan consigo ministerio de cosas corporales, y para éstas no todos los ángeles son enviados; y otras son interiores, en forma de efectos intelectuales, es decir, en cuanto que un ángel ilumina a otro. Según este modo, todos los ángeles son enviados.

O se puede decir también que el Apóstol intercala tales palabras para probar que Cristo es mayor que los ángeles por los que fue dada la ley, y manifestar así la superioridad de la ley nueva res-

3. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1254. 4. *De Cael. Hier.* c.13 § 2: MG 3,300. 5. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.10 c.1 (QR 1,351). 6. L.c. nota 3. 7. L.c. nota 4.

pecto de la antigua. Por eso, no es necesario que se entienda más que del ministerio de los ángeles, por los que fue dada la ley.

2. *A la segunda hay que decir:* El ángel enviado a purificar los labios del profeta fue de los inferiores, según Dionisio[8]. Se le llamó Serafín, es decir, *abrasador,* por cierta analogía, en cuanto que había venido a abrasar los labios del profeta.

Puede también decirse que los ángeles superiores comunican sus propios dones, de los que reciben sus nombres, por medio de los ángeles inferiores. Y en este sentido se dice que un Serafín purificó con fuego los labios del profeta, no porque hiciese él esto directamente, sino porque por su virtud lo hizo otro ángel inferior; como se dice que el Papa absuelve a alguno aunque dispense la absolución por medio de otro.

3. *A la tercera hay que decir:* Las Personas divinas no son enviadas en ministerio, sino que se dicen analógicamente enviadas, según lo explicado (sol.).

4. *A la cuarta hay que decir:* En los ministerios divinos hay muchos grados. Por lo tanto, no hay inconveniente en que ángeles desiguales sean directamente enviados a realizarlos. Pero de tal modo que los superiores se envíen para los ministerios más sublimes, y los inferiores, para las menos.

ARTÍCULO 3

Los ángeles que son enviados, ¿asisten o no asisten?

In Sent. l.2 d.10 a.1; *In Hebr.* c.1 lect.6; *In Iob* c.1 lect.2.

Objeciones por las que parece que los ángeles enviados también asisten:

1. Dice Gregorio en una homilía[9]: *Son, pues, enviados los ángeles, y asisten, porque aunque el espíritu angélico está circunscrito, sin embargo, el Espíritu sumo, que es Dios, no está circunscrito.*

2. Más aún. El ángel de Tobías fue enviado en ministerio. Pero dijo él mismo: *Yo soy el ángel Rafael, uno de los siete que estamos delante de Dios* (Tob 12,15). Por lo tanto, asisten los ángeles que son enviados.

3. Todavía más. Cualquier ángel bienaventurado está más próximo a Dios que Satanás. Pero Satanás asiste ante Dios, según se lee en Job 1,6: *Vinieron un día los hijos de Dios a presentarse delante del Señor y vino también entre ellos Satán.* Por lo tanto, con mayor razón asistirán los ángeles que son enviados en ministerio.

4. Por último. Si los ángeles inferiores no asisten es porque no reciben directamente las divinas luces, sino que las reciben por los ángeles superiores. Pero cada ángel, excepto el supremo, recibe por un superior las divinas luces. Por lo tanto, asistirá únicamente el ángel supremo. Esto va en contra de lo que se dice en Dan 7,10: *Y le asistían millones de millones.* Por lo tanto, también asisten los que sirven.

En cambio está lo que dice Gregorio en XVII *Moral.*[10]*,* sobre aquellas palabras de Job 25,3: *¿Por ventura tienen número sus soldados?: Asisten aquellas Potestades que no salen a anunciar algo a los hombres.* Por lo tanto, los que son enviados en ministerio, no asisten.

Solución. *Hay que decir:* La nomenclatura de ángeles asistentes y administradores está tomada de lo que vemos que sucede en la corte de un rey, donde hay algunos que asisten siempre ante él y oyen directamente sus mandatos; mientras que a otros se comunican las órdenes reales por los asistentes, como a los prefectos encargados de administrar las ciudades; y estos últimos se llaman ministros, pero no asistentes.

Hay que tener presente que todos los ángeles ven directamente la esencia divina; y en cuanto a esto, todos, incluso los que administran, se dice que asisten. Por eso dice Gregorio en II *Moral.*[11], *no son impedidos de asistir y de ver siempre la esencia divina aquellos que para nuestra salvación son enviados a los ministerios exteriores.* Pero no todos los ángeles pueden percibir en la luz misma de la divina esencia los secretos de los misterios divinos, sino solamente los superiores, por medio de los cuales se comunican a los inferiores. Conforme a esto, sólo los superiores, que son los de la primera jerarquía, se dice que asisten, a los cuales les corresponde ser iluminados directamente por Dios, como dice Dionisio[12].

8. Ib. 9. L.c. nota 3.6. 10. C.13: ML 76,20. 11. L.c. nota 2. 12. *De cael. hier.* c.6.7: MG 3,201-209.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho, pues se refieren al primer modo de entender la palabra *asistir.*

3. *A la tercera hay que decir:* Satanás no se dice que asiste, sino que se le describe como estando entre los asistentes, porque, como dice Gregorio en II *Moral*[13]. *Aunque perdió la bienaventuranza, no perdió la naturaleza angélica.*

4. *A la cuarta hay que decir:* Todos los que asisten ven directamente algunas cosas en la claridad de la divina esencia. Por eso se dice que pertenece a toda la primera jerarquía ser iluminados directamente por Dios. Sin embargo, los superiores de entre éstos perciben más cosas que los inferiores, sobre las que iluminan a otros; como también, entre los que asisten al rey, unos saben más que otros sobre sus secretos.

ARTÍCULO 4

Todos los ángeles de la segunda jerarquía, ¿son o no son enviados?

In Sent. l.2 d.10 a.3; *In Heb.* c.1 lect.6.

Objeciones por las que parece que todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados:

1. Todos los ángeles, o asisten o administran, según lo que se dice en Dan 7,10. Pero los de la segunda jerarquía no asisten, puesto que son iluminados por los de la primera, según dice Dionisio en c.8 *De cael. hier.*[14] Por lo tanto, todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

2. Más aún. Dice Gregorio en XVII *Moral.*[15]: *Son más los que administran que los que asisten.* Pero esto no sería así si los ángeles de la segunda jerarquía no fuesen enviados en ministerio. Por lo tanto, todos los ángeles de la segunda jerarquía son enviados en ministerio.

En cambio está lo que dice Dionisio[16]: *Las Dominaciones están por encima de todo sometimiento.* Pero ser enviados en ministerio delata sometimiento. Por lo tanto, las Dominaciones no son enviadas en ministerio.

Solución. *Hay que decir:* Según lo dicho (a.1), ser enviados a ministerio exterior compete propiamente a los ángeles, en cuanto obran por mandato divino sobre alguna criatura corporal. Esto pertenece, sin duda, a la ejecución del ministerio divino. Por otra parte, las propiedades de los ángeles pueden deducirse de sus nombres, como lo dice Dionisio en c.7 *De cael. hier.*[17] Por lo tanto, son enviados en ministerio exterior los ángeles de aquellos órdenes cuyos nombres indican alguna ejecución. Ahora bien, en el nombre de las *Dominaciones,* no se indica ejecución alguna, sino sólo la disposición y el mandato de lo que se ha de ejecutar, en tanto que en los nombres de los órdenes inferiores sí se indica alguna ejecución, pues los Ángeles y los Arcángeles reciben sus nombres de la misión de anunciar; las Virtudes y las Potestades se denominan así por relación a algún acto; y respecto a los Principados, *propio es del Príncipe,* dice Gregorio[18], *ser el primero entre otros ejecutores.* Por consiguiente, a estos cinco órdenes pertenece ser enviados en ministerio exterior, pero no a los cuatro órdenes superiores.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las Dominaciones se incluyen entre los ángeles que administran, no porque ejecuten algún ministerio, sino porque disponen y ordenan lo que se ha de hacer por otros, como los arquitectos, con sus manos, nada ejecutan de la obra, sino que disponen y mandan lo que otros deben ejecutar.

2. *A la segunda hay que decir:* El número de los que asisten y de los que administran se puede razonar de dos modos. Así, Gregorio dice que son más los que administran que los que asisten, porque interpreta aquello de Dan 7,10, *millares de millares le servían,* no en un sentido multiplicativo, sino partitivo, como si dijera *millares del número de miles.* De este modo, el número de los que administran queda indefinido, para significar exceso; en cambio, el número de los que asisten es definido, al añadirse: *y diez mil veces cien mil estaban delante de Él.* Gregorio sigue en esto a los platónicos[19], los cuales decían que cuanto las

13. Ib. 14. § 1: MG 3,240. 15. C.13: ML 76,20. 16. *De cael. hier.* c.8 § 1: MG 3,237. 17. Ib. 18. L.c. nota 3. 19. Cf. *Lib. de Causis* § 4 (BA 166.23); PROCLO, *Inst. Theol.* prop.5 (DD 52); AVICENA, *Metaphys.* tr.9 c.4 (104vb).

cosas están más cercanas al primer principio absoluto, tanto menos numerosas son. Ejemplo: cuanto más se acercan los números a la unidad, tanto es menor la multitud que expresa cada uno. Esta opinión se salva, en cuanto al número de órdenes, al poner seis órdenes de administrantes y tres de asistentes.

Pero Dionisio, en c.14 *De cael. hier.* [20], dice que la multitud de ángeles rebasa toda multitud material, de modo que, así como los cuerpos superiores exceden casi inmensamente en magnitud a los cuerpos terrestres, así las naturalezas superiores incorpóreas exceden sin comparación a todas las corpóreas, porque lo que es mejor, es más deseado por Dios y más multiplicado, y, según esto, como los asistentes son superiores a los que administran, serán más aquéllos que éstos. Por tanto, las palabras *millares de millares* deben entenderse multiplicativamente, como si se dijese: *mil veces millares.* Y como diez veces ciento son mil, si dijera *diez veces cien mil,* se daría a entender que los asistentes eran tantos como los que administran, pero diciendo *diez mil veces cien mil,* los asistentes resultan muchos más que los que administran. Estos números no se usan, sin embargo, para indicar que los ángeles son solamente tantos como expresan los números, sino que nos indican que son muchos más. Esto se quiere dar a entender por medio de la multiplicación por sí mismos de los números mayores en sus respectivas clases: diez, ciento, mil, según advierte Dionisio ahí mismo.

CUESTIÓN 113

Los ángeles custodios

Ahora hay que tratar lo referente a la guarda de los ángeles buenos y a la insidia de los malos. La cuestión referente a la guarda de los ángeles buenos plantea y exige respuesta a ocho problemas:

1. Los hombres, ¿están o no están guardados por los ángeles?—2. A cada hombre ¿le corresponde o no le corresponde un ángel custodio distinto?—3. Dicha guarda, ¿pertenece o no pertenece al último de los órdenes angélicos?—4. A todo hombre, ¿le corresponde o no le corresponde tener un ángel custodio?—5. ¿Cuándo empieza a guardar el ángel al hombre?;—6. El ángel, ¿custodia o no custodia siempre al hombre?-—7. ¿Sufre o no sufre el ángel cuando se pierde el hombre por él custodiado?—8. ¿Hay o no hay discrepancias entre los ángeles por motivos de la custodia?

ARTÍCULO 1

Los hombres, ¿están o no están custodiados por los ángeles?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.1.

Objeciones por las que parece que los hombres no están custodiados por los ángeles:

1. Se asignan guardas a algunos que no saben o no pueden custodiarse a sí mismos, como los niños y los enfermos. Pero el hombre puede guardarse a sí mismo por medio del libre albedrío; y lo sabe también por medio del conocimiento de la ley natural. Por lo tanto, el hombre no es custodiado por el ángel.

2. Más aún. Donde hay un custodio más fuerte, sobra el más débil. Pero los hombres están bajo la custodia de Dios, según aquello del Sal 120,4: *No durmió ni dormirá el que guarda a Israel.* Por lo tanto, no hay necesidad de que el hombre sea custodiado por el ángel.

3. Todavía más. La perdición del custodiado se atribuye a la negligencia

20. MG 3,321.

del que lo guarda; por lo cual se dijo a uno: *Defiende a este varón, porque, si cae, será tu vida el precio de la suya* (3 Reg 20,39). Pero cada día perecen muchos hombres, cayendo en pecado, en ayuda de los cuales podían venir los ángeles, apareciéndoseles visiblemente, o haciendo milagros, o por medios parecidos. Serían, pues, negligentes los ángeles si estuviesen encomendados a ellos los hombres. Esto es evidentemente falso. Por lo tanto, los ángeles no son custodios de los hombres.

En cambio está lo que se dice en Sal 90,11: *Enviará a sus ángeles para que te guarden en todos tus caminos.*

Solución. *Hay que decir:* Es evidente que, según el orden de la Providencia divina en todas las cosas, los seres mutables y variables son movidos y gobernados por las inmutables e invariables, como todos los cuerpos por las sustancias espirituales e inmóviles, y los cuerpos terrestres por los celestes, que son sustancialmente invariables. Nosotros mismos tenemos también por regla para las conclusiones, en las que podemos opinar diversamente, los principios, que son invariables. Pues bien, no se puede negar que, respecto al obrar, el conocimiento y afecto del hombre pueden variar mucho y apartarse del bien. Por lo tanto, fue necesario que se destinasen ángeles para la guarda de los hombres, por los cuales fuesen dirigidos y movidos hacia el bien.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Por medio del libre albedrío puede el hombre evitar el mal hasta cierto punto, pero no indefectiblemente; porque sus múltiples pasiones le debilitan el afecto hacia el bien. Asimismo, el conocimiento universal de la ley natural que posee el hombre naturalmente, le encamina también de algún modo hacia el bien, pero tampoco indefectiblemente, porque, al aplicar los principios universales del derecho a los casos particulares, sucede que comete el hombre muchos errores. Por lo cual se dice en Sab 9,14: *Inseguros son los pensamientos de los mortales, y nuestros cálculos muy aventurados.* Por eso se hizo necesaria para el hombre la custodia del ángel.

2. *A la segunda hay que decir:* Para obrar bien se necesitan dos cosas. 1) *Primero,* que el afecto tienda al bien. Esto lo hace en nosotros el hábito de la virtud moral. 2) *Segundo,* que la razón dé con los medios más convenientes para obrar el bien de la virtud. Esto lo atribuye el Filósofo[1] a la prudencia. Pues, en cuanto a lo primero, Dios guarda directamente al hombre, infundiéndole la gracia y las virtudes. Pero, en cuanto a los segundo, guarda Dios al hombre a modo de maestro universal, cuya instrucción llega al hombre por mediación de los ángeles, como dijimos (q.111 a.1).

3. *A la tercera hay que decir:* Así como por el afecto al pecado se apartan los hombres del instinto natural del bien, así pueden también desoír las inspiraciones que los ángeles buenos les dan invisiblemente iluminándolos para obrar bien. De ahí que el perderse los hombres no se ha de atribuir a negligencia de los ángeles, sino a la malicia de los hombres. El que alguna vez se aparezcan los ángeles visiblemente a los hombres, fuera del curso ordinario, es por una gracia especial de Dios; como suceden también los milagros fuera del orden de la naturaleza.

ARTÍCULO 2

A cada hombre, ¿le corresponde o no le corresponde un ángel custodio?

Objeciones por las que parece que a cada hombre no le corresponde un ángel custodio:

1. El ángel es de mayor eficacia que el hombre. Pero un solo hombre basta para custodiar muchos hombres. Por lo tanto, con mayor razón puede un solo ángel custodiar muchos hombres.

2. Más aún. Los seres inferiores son reducidos a Dios por los superiores por medio de los seres intermedios, como dice Dionisio[2]. Pero, como todos los ángeles son desiguales, según dijimos (q.50 a.4), solamente hay un ángel y entre éste y los hombres no hay ningún ángel intermedio. Por lo tanto, es uno sólo el ángel que directamente guarda a los hombres.

3. Todavía más. Los ángeles mayo-

1. ARISTÓTELES, *Ethic.* l.6 c.12 n.6 (BK 1144a8): S. Th. lect.10 n.1268. 2. *De cael. hier.* c.4§3: MG 3,181.

res son destinados a los oficios más elevados. Pero guardar a un hombre no es más elevado oficio que guardar a otro, porque todos los hombres son de igual naturaleza. Por lo tanto, como de entre todos los ángeles uno es mayor que otro, según dice Dionisio[3], parece que los diversos hombres no son custodiados por ángeles diversos.

En cambio está lo que Jerónimo[4], explicando aquello de Mt 18,10: *Sus ángeles en el cielo,* dice: *Grande es la dignidad de las almas, cuando cada una de ellas, desde el momento de nacer, tiene un ángel destinado para su custodia.*

Solución. *Hay que decir:* Ángeles diversos están destinados a la custodia de los diversos hombres custodiados. El porqué de esto radica en que la guarda angélica es una ejecución de la divina Providencia sobre los hombres. Pero la providencia que Dios tiene sobre los hombres es distinta de la que tiene sobre las otras criaturas corruptibles, por tener el hombre y las demás criaturas distinta relación a la incorruptibilidad, pues los hombres no sólo son incorruptibles en cuanto a su especie común, sino también en cuanto a sus propias formas singulares, que son las almas racionales, lo cual no puede decirse de las otras cosas corruptibles. Es evidente, por otra parte, que la providencia de Dios se ocupa principalmente de aquellas cosas que permanecen perpetuamente; en cambio, de las cosas transitorias se ocupa en cuanto las ordena a las perpetuas. Así, pues, la providencia de Dios está en relación con cada uno de los hombres en particular como está en relación con cada uno de los géneros o especies de las cosas corruptibles. Ahora bien, según Gregorio[5], diversos órdenes angélicos son destinados a los diversos géneros de cosas. Ejemplo: las Potestades, a ahuyentar a los demonios; las Virtudes, a obrar milagros en las cosas corpóreas; y es también muy verosímil que estén destinados diversos ángeles de un mismo orden a la guarda de las diversas especies de seres. Por lo tanto, es también muy conforme a razón que sean destinados diversos ángeles en particular para la guarda de los diversos hombres.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* A un mismo hombre se le destina guardián de dos modos. Uno, en cuanto hombre particular, y, bajo este aspecto, para cada hombre se necesita un guardián, y a veces a la custodia de uno solo se destinan varios. Otro, en cuanto forma parte de una colectividad, y, de este modo, la guarda de toda la colectividad se encomienda a un solo hombre, al que le corresponde proveer aquellas cosas que se refieren a cada hombre particular en relación con todo el grupo, como son las cosas que hace cada uno exteriormente, de las cuales otros pueden edificarse o escandalizarse. Pero la custodia angélica se destina, además, a los hombres con miras a las cosas invisibles y ocultas que se refieren a la salvación de cada uno en particular en cuanto tal. De ahí que a los diversos hombres se destinen diversos ángeles que les guarden.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dijimos (q.112 a.3 ad 4), todos los ángeles de la primera jerarquía son directamente iluminados por Dios acerca de algunas cosas, pero hay otras cosas sobre las cuales sólo son iluminados por Dios inmediatamente los ángeles superiores, los cuales las revelan a los inferiores. Y lo mismo se ha de entender de los órdenes inferiores, pues un ángel ínfimo es iluminado en cuanto a algunas cosas por otro supremo; y en cuanto a otras es iluminado por aquel que está inmediatamente sobre él. Y hasta es posible que directamente ilumine a un hombre algún ángel que tiene bajo sí a otros ángeles, a los que ilumina.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque los hombres sean iguales en naturaleza, hay entre ellos desigualdad en cuanto que por la divina Providencia unos están destinados a más y otros a menos, conforme a aquello de Ecl 33,11-12: *Con su gran sabiduría los distinguió el Señor y les fijó diferentes destinos: a unos los bendijo y los ensalzó, a otros los maldijo y los humilló.* Es, pues, más elevado oficio guardar a un hombre que a otro.

3. *De cael, hier.* c.10 § 2.3: MG 3,273. 4. *In Matth.* l.3: ML 26,135. 5. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1251.

ARTÍCULO 3

La guarda del hombre, ¿pertenece o no pertenece al último de los órdenes angélicos?

In Sent. l.2 d.11 p.1 a.2; *Cont. Gentes* 3,80.

Objeciones por las que parece que la custodia del hombre no pertenece sólo al último de los órdenes angélicos:

1. Dice el Crisóstomo[6] que lo dicho en Mt 18,10: *Sus ángeles en el cielo,* etc., hay que entenderlo *no de cualquier ángel, sino de los más eminentes.* Por lo tanto, guardan a los hombres los ángeles más eminentes.

2. Más aún. El Apóstol en Heb 1,14 dice: *Los ángeles son enviados para servicio, en favor de los que han de heredar la salvación;* de lo cual parece deducirse que la misión de los ángeles se ordena a la guarda de los hombres. Pero cinco órdenes son enviados en ministerio exterior, como dijimos (q.112 a.4). Por lo tanto, todos los ángeles de estos cinco órdenes son destinados a la guarda de los hombres.

3. Todavía más. Para la guarda de los hombres es sobre todo necesario reprimir los demonios; lo cual de modo particular se atribuye a las Potestades, según Gregorio[7], y obrar milagros, que es lo propio de las Virtudes. Por lo tanto, también estos órdenes son destinados para la custodia, y no sólo el ínfimo.

En cambio está el hecho de que la guarda de los hombres se atribuye en Sal 90,11 a los ángeles, cuyo orden es el ínfimo, según Dionisio[8].

Solución. *Hay que decir:* Como ya se dijo (a.2 ad 1), la guarda del hombre es de dos clases. 1) *Una* es custodia particular, según que a cada hombre se destina un ángel custodio distinto; y esta custodia pertenece al ínfimo grado de ángeles, a los que les pertenece, según Gregorio[9], *anunciar las cosas de menor importancia;* pareciendo, por otra parte, que el ínfimo entre los oficios de los ángeles es procurar lo que se refiere a la salvación de cada hombre particular. 2) *La otra* custodia del hombre es la colectiva, a cuya gradación responde la de los diversos órdenes, porque, cuanto más universal es el agente, tanto más superior es. Según esto, la guarda del conjunto de los hombres pertenece al orden de los Principados, o también al de los Arcángeles, que son los *príncipes entre los ángeles,* por lo cual, a Miguel, que lleva nombre de arcángel, se le llama en Dan 10,13 *uno de los príncipes.* Después están las Virtudes, que tienen la guarda de todas las naturalezas corpóreas; a las Virtudes siguen las Potestades, que ejercen su dominio sobre los demonios; y, por último, los Principados o las Dominaciones están al cuidado de los espíritus buenos, según Gregorio[10].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras del Crisóstomo pueden entenderse de los ángeles supremos dentro del ínfimo orden, porque, como dice Dionisio[11], en cada orden hay primeros, medios y últimos. Es también probable que a los ángeles mayores esté encomendada la guarda de aquellos que han sido elegidos por Dios para mayor grado de gloria.

2. *A la segunda hay que decir:* No todos los ángeles que son enviados ejercen una custodia particular sobre algún hombre determinado, sino que algunos órdenes la ejercen sobre comunidades de ellos, mayores o menores.

3. *A la tercera hay que decir:* Los ángeles inferiores ejercen a veces algunos oficios propios de los superiores, en cuanto que participan algo de los dones de éstos y son respecto de ellos como los ejecutores de su poder. Así es como todos los ángeles del orden ínfimo pueden también reprimir los demonios y obrar milagros.

ARTÍCULO 4

A todo hombre, ¿le corresponde o no le corresponde tener un ángel custodio?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.3.

Objeciones por las que parece que a todo hombre no le corresponde tener un ángel custodio:

1. De Cristo se dice en Flp 2,7: *Se hizo semejante a los hombres y en la condición de hombre.* Si, pues, todos los hombres

6. *In Matth.* hom.59: MG 58,579. 7. L.c. nota 5. 8. *De cael. hier.* c.9 § 2: MG 3,260. 9. L.c. nota 5. 10. Ib. 11. L.c. nota 3.

tienen un ángel custodio, también Cristo debió tener el suyo. Pero esto parece insostenible, por estar Cristo sobre todos los ángeles. Por lo tanto, no todos los hombres tienen su ángel custodio.

2. Más aún. El primero de los hombres fue Adán. Pero éste no necesitaba de ángel custodio, al menos en el estado de inocencia, ya que entonces no estaba expuesto a peligros. Por lo tanto, no a todos los hombres se destinan ángeles para su guarda.

3. Todavía más. La razón de destinar ángeles a la guarda de hombres es para que los conduzcan a la vida eterna, los estimulen a obrar bien y los protejan contra las asechanzas de los demonios. Pero los hombres que de antemano sabe Dios que se han de condenar, nunca llegarán a la vida eterna; y los infieles, aunque alguna vez hagan cosas buenas, no obran bien porque no las ejecutan con intención recta, que *está dirigida por la fe,* como dice Agustín[12], y, finalmente, la venida del Anticristo será acompañada del poder de Satanás (2 Tes 2,9). Por lo tanto, no se destinan ángeles a la custodia de todos los hombres.

En cambio está la autoridad de Jerónimo que ya antes citamos (a. 2 Sed Contra), y que dice[13]: *Cada alma tiene un ángel destinado para su custodia.*

Solución. *Hay que decir:* El hombre se encuentra en la vida presente como en un camino por el que ha de marchar hacia su patria. En este camino le amenazan muchos peligros, tanto interiores como exteriores, según aquello del Sal 141,4: *En la senda por donde voy me han escondido una trampa.* Por eso, así como a los que van por caminos inseguros se les pone guardias, así también a cada uno de los hombres, mientras camina por este mundo, se le da un ángel que le guarde. Pero cuando haya llegado al término de este camino, ya no tendrá ángel custodio, sino que tendrá en el cielo un ángel que con él reine, o en el infierno un demonio que le torture.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Cristo, en cuanto hombre, era regido directamente por la Palabra de Dios, no necesitando, por tanto, de la guarda de los ángeles. Además, en cuanto al alma, era bienaventurado, si bien por razón del estado de pasibilidad del cuerpo era viador; pero bajo este aspecto no le era debido un ángel custodio como superior, sino un ángel ministro como inferior. Por eso se dice en Mt 4,11: *Se acercaron los ángeles y le servían.*

2. *A la segunda hay que decir:* En el estado de inocencia, el hombre no tenía ningún peligro interior, porque interiormente todo estaba en él bien ordenado, como se dijo (q.95 a. 1.3). Pero le acechaba un peligro exterior, el de las envidias del demonio, como lo demostraron los hechos. Necesitaba, pues, de la guarda de los ángeles.

3. *A la tercera hay que decir:* Así como los réprobos y los infieles e incluso el anticristo no están privados del auxilio interior de la razón natural, así tampoco están privados del auxilio exterior concedido por Dios a toda la naturaleza humana, es decir, la guarda angélica. Y aunque este auxilio, de hecho, no les sirva para conseguir por medio de sus buenas obras la vida eterna, les sirve, no obstante, para apartarse de ciertos males con que se podrían perjudicar a sí mismos y a otros, porque incluso los mismos demonios son reprimidos por los ángeles buenos para que no hagan todo el daño que quisieren. Tampoco será permitido al anticristo hacer tanto daño como pretenderá.

ARTÍCULO 5

El ángel custodio, ¿empieza o no empieza a guardar al hombre desde el momento de su nacimiento?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.3.

Objeciones por las que parece que el ángel no empieza a guardar al hombre desde el momento de su nacimiento:

1. *Los ángeles son enviados para servicio, en favor de los que han de heredar la salvación,* según el Apóstol en Heb 1,14. Pero los hombres comienzan a heredar la salvación al ser bautizados. Por lo tanto, el ángel custodio se asigna al hombre desde el momento del bautismo y no desde el momento de nacer.

2. Más aún. Los hombres son custodiados por los ángeles en cuanto son

12. *Enarr. in Psalm.* Sal.31/2: ML 36,259.

13. L.c. nota 4.

iluminados por ellos doctrinalmente. Pero los niños recién nacidos no son capaces de ser adoctrinados, puesto que no tienen uso de razón. Por lo tanto, a los niños recién nacidos no se asignan ángeles custodios.

3. Todavía más. Mientras los niños están en el útero materno tienen en algún tiempo alma racional, como la tienen después de nacer. Pero, mientras están en el útero materno, se cree que no tienen ángeles custodios propios, como tampoco se les confiere en ese tiempo sacramento alguno por los ministros de la Iglesia. Por lo tanto, no se asignan ángeles custodios a los hombres desde el momento de nacer.

En cambio está lo que dice Jerónimo[14]: *Cada alma tiene señalado su ángel custodio desde el momento de nacer.*

Solución. *Hay que decir:* Como dice Orígenes[15], sobre esto hay dos opiniones. Pues unos creen que los ángeles custodios se asignan a los hombres al momento de ser bautizados, y otros que al momento de nacer. Por esta segunda opinión se inclina Jerónimo, y no sin razón. Ciertamente que los beneficios conferidos por Dios al hombre en cuanto que es cristiano, comienzan desde el momento del bautismo, como el poder recibir la Eucaristía y otros semejantes; pero los que Dios le otorga en atención a su naturaleza racional, se le confieren desde el momento en que, al nacer, recibe la naturaleza. Ahora bien, según lo dicho (a.1.4), el beneficio del ángel custodio pertenece a la segunda clase. Por lo tanto, desde el momento mismo de nacer tiene el hombre asignado su ángel custodio.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Mirando al último efecto de la guarda angélica, que es la consecución de la salvación, sólo son enviados eficazmente en ministerio los ángeles custodios de los que consiguen la salvación. Sin embargo, no se niega el ministerio de los ángeles a los demás, aunque no tenga en ellos la eficacia de llevarles a la vida eterna. Es todavía eficaz el ministerio en cuanto que los libra de muchos otros males.

2. *A la segunda hay que decir:* La función de custodiar se ordena a la iluminación doctrinal, como a su último y principal efecto. Pero tiene, además, otros muchos efectos que no se excluyen de los niños, tales como reprimir a los demonios e impedir otros daños, tanto espirituales como corporales.

3. *A la tercera hay que decir:* Mientras el niño está en el útero materno, no está totalmente separado de la madre, sino que por virtud de cierto ligamen continúa siendo en algún modo algo de ella, como es algo del árbol el fruto que de él pende. No es, pues, improbable que el mismo ángel custodio de la madre guarde también a la prole que ésta lleva en su seno. Pero cuando al nacer se separa de la madre, se le asigna su propio ángel custodio[a], como dice Jerónimo[16].

ARTÍCULO 6

El ángel, ¿abandona o no abandona alguna vez al hombre?

In Sent. l.2 d.11 p.1.ª a.4.

Objeciones por las que parece que los ángeles custodios abandonan al hombre alguna vez:

1. Se dice en Jer 51,9 en persona de los ángeles: *Hemos querido curarla, pero no se ha curado, dejémosla.* Y en Isa 5,5: *Derribaré su cerca, y será hollada,* esto es, *quitará la guarda de los ángeles,* según la Glosa[17].

2. Más aún. Más importante es la guarda de Dios que la de los ángeles. Pero Dios abandona alguna vez al hombre, según aquello del Sal 21,2: *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* Por lo tanto, con mayor razón abandonará al hombre el ángel custodio.

3. Todavía más. Dice el Damasceno[18]: *Los ángeles, cuando están aquí con nos-*

14. Ib. 15. *In Matth.* tr.13: MG 13,1165. 16. L.c. nota 13. 17. *Glossa interl.* a Is 5,5 (IV, 14r). 18. *De Fide Orth.* l.2 c.3: MG 94,869.

---

a. En el Comentario al *Liber Sententiarum 2* dist.11 q.1, a.3 y ad 3, Santo Tomás había defendido la existencia de un ángel custodio desde el momento de la infusión del alma racional. Aquí, en cambio, limita esa custodia al momento del nacimiento.

otros, no están en el cielo. Pero algunas veces están en el cielo. Por lo tanto, nos abandonan alguna vez.

En cambio, los demonios están siempre asediándonos, según aquello de 1 Pe 5,8: *Vuestro adversario el diablo como león rugiente, anda rondando y busca a quien devorar.* Por lo tanto, mucho más los ángeles buenos estarán siempre a nuestro lado.

Solución. *Hay que decir:* La guarda angélica, como dijimos (a.2), es cierta ejecución de los designios de Dios sobre los hombres. Ahora bien, es cierto que ni el hombre ni cosa alguna se sustrae totalmente de la Providencia divina, porque, en tanto participa algo de la providencia universal en cuanto participa del ser. Pero en tanto se dice que Dios deja a alguno abandonado del orden de su providencia en cuanto permite que tal hombre sufra algún defecto de pena o de culpa. Pues de igual modo se ha de decir también que el ángel custodio nunca se desentiende totalmente del hombre, aunque sí le abandona de algún modo a veces, a saber: en cuanto no impide que caiga bajo alguna tribulación e incluso en pecado, conformándose en esto el ángel con el orden de los juicios divinos. En este sentido se dice que Babilonia y el pueblo israelita fueron abandonados por sus ángeles custodios, porque éstos no impidieron que sufrieran tribulaciones.

Respuesta a las objeciones: 1 y 2. *A la primera y segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque alguna vez el ángel se aleja localmente del hombre, nunca le abandona en cuanto al efecto de la guarda, porque incluso desde el cielo sabe lo que le sucede al hombre, y no necesita intervalo para el movimiento local, sino que, instantáneamente, puede acudir a su lado.

ARTÍCULO 7

Los ángeles custodios, ¿sufren o no sufren por el mal que le sucede al custodiado?

In Sent. l.2 d.11 p.1.[a] a.5.

Objeciones por las que parece que los ángeles custodios sufren por el mal que le sucede al custodiado:

1. Se dice en Isa 33,7; *Llorarán amargamente las ángeles de paz.* Pero el llanto es señal de dolor y tristeza. Por lo tanto, los ángeles se entristecen con los males de aquellos a quienes guardan.

2. Más aún. La tristeza, dice Agustín[19], *lo es de aquellas cosas que suceden a pesar nuestro.* Pero la perdición del hombre custodiado es contra la voluntad de su ángel custodio. Por lo tanto, los ángeles se entristecen por la perdición de los hombres.

3. Todavía más. Como la tristeza se opone al gozo, así el pecado a la penitencia. Pero los ángeles gozan cuando el pecador hace penitencia, como se dice en Lc. 15,7. Por lo tanto, se entristecen cuando un justo cae en pecado.

4. Por último. A propósito de las palabras de Núm 18,12: *todo lo que se ofrece de las primicias,* dice Orígenes en su Glosa[20]: *Los ángeles son llamados a juicio para saber si por negligencia suya o por abandono de los hombres cayeron éstos en pecado.* Pero con razón se duelen todos de aquellos males por los que son llamados a juicio. Por lo tanto, los ángeles se duelen de los pecados de los hombres.

En cambio, donde hay tristeza y dolor, no hay dicha completa. Por eso se dice en Apoc 21,4: *No habrá más muerte, ni llanto, ni clamor, ni dolor alguno.* Pero los ángeles son completamente dichosos. Por lo tanto, de nada se duelen.

Solución. *Hay que decir:* Los ángeles no sufren ni por los pecados ni por las penas de los hombres. La tristeza y el dolor no son, dice Agustín[21], sino de aquello que sucede contra la voluntad. Pero nada sucede en el mundo contra la voluntad de los ángeles ni de los demás bienaventurados, porque su voluntad está perfectamente conforme al orden de la justicia divina, y nada se hace en el mundo sino aquello que es hecho o permitido por la justicia divina. Por eso, hablando en absoluto, nada acontece en el mundo contra la voluntad de los bienaventurados. Efectivamente, se denomina voluntario simplemente o en abso-

19. *De Civ. Dei* l.14 c.15: ML 41,424. 20. *In Num.* hom.11: MG 12,647. 21. L.c. nota 19.

luto, según el Filósofo en III *Ethic.*[22], aquello que alguno quiere de hecho al obrar en concreto después de consideradas todas las circunstancias, si bien no sería voluntaria tal cosa considerada sin esas circunstancias. Ejemplo: el navegante rehúsa arrojar las mercancías al mar si considera tal acto sólo en absoluto y en abstracto, pero, ante la inminencia del peligro para su salvación, quiere tal acto, por lo cual tal acción es voluntaria más que involuntaria.

De igual modo, los ángeles no quieren los pecados y las penas de los hombres mirando esto en absoluto y en abstracto. Quieren que se guarde en esto el orden de la justicia divina, según el cual algunos sufren castigos y se les tolera el pecar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Isaías pueden entenderse de aquellos ángeles o mensajeros de Ezequías que lloraron al oír las palabras de Rabsaces, y que se menciona en Is 37,2ss. Esto en cuanto al sentido literal. Pero, según el sentido alegórico, los ángeles de paz son los apóstoles y otros predicadores, que lloran por los pecados de los hombres. Y si estas palabras se quieren entender de los ángeles buenos, según el sentido anagógico, entonces son una expresión metafórica para expresar que los ángeles quieren la salvación de los hombres, considerada ésta sólo en sí misma. De este modo se atribuyen efectivamente a Dios y a los ángeles las pasiones de este género.

2. *A la segunda hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

3. *A la tercera hay que decir:* Tanto en la penitencia de los hombres como en el pecado, queda siempre una razón de gozo para los ángeles, esto es, el cumplimiento de los designios divinos.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los ángeles son llamados a juicio por los pecados de los hombres, no como reos, sino como testigos, para convencer a los hombres de su dejadez.

ARTÍCULO 8

Entre los ángeles, ¿hay o no hay discrepancias por motivo de la custodia?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.5; l.4 d.45 q.3 a.3 ad 3.

Objeciones por las que parece que entre los ángeles no pueden haber discrepancias ni discordia:

1. Se dice en Job 25,2: *Él mantiene la paz en sus alturas.* Pero la lucha se opone a la paz. Por lo tanto, entre los ángeles del cielo no hay lucha.

2. Más aún. Donde hay perfecta caridad y justa prelacía no puede haber lucha. Pues ambas cosas existen en los ángeles. Por lo tanto, no hay entre ellos discrepancia.

3. Todavía más. Si se dice que los ángeles luchan por aquellos a quienes guardan, es preciso que un ángel favorezca a una parte y otro a otra. Pero, si de una parte está la justicia, de la otra estará, por el contrario, la injusticia. Se seguirá, pues, que un ángel bueno sea promotor de la injusticia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, no hay discrepancia entre los ángeles buenos.

En cambio está lo que se dice en Dan 10,13, en persona del arcángel Gabriel: *El príncipe del reino de los persas me ha resistido por veintiún días.* Pero este príncipe de los persas era el ángel custodio del reino persa. Luego un ángel bueno resiste a otro. Por lo tanto, hay discrepancia entre ellos.

Solución. *Hay que decir:* Se suscita esta cuestión[23] con ocasión de las citadas palabras de Daniel. Jerónimo[24] las explica diciendo que el príncipe del reino de los persas era el ángel que se opuso a la liberación del pueblo israelita, por el que oraba Daniel, cuyas preces presentaba a Dios Gabriel. Esta resistencia pudo tener lugar porque algún príncipe de los demonios indujera a pecar a los judíos conducidos a Persia, por lo cual se ponía impedimento a la oración de Daniel, que oraba por aquel pueblo.

En cambio, según Gregorio en XVII *Moral.*[25], el príncipe del reino de los per-

22. ARISTÓTELES, c.1 n.5 (BK 110a9): S. Th. lect.1 n.390. 23. Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.223 (QR II, 277). 24. *In Dan.* a 10,13: ML 25,581. 25. C.12: ML 76,19.

sas fue un ángel bueno, el ángel custodio de aquel reino. Para comprender, pues, cómo un ángel discrepa con otro, hay que tener presente que los divinos juicios se ejercen sobre diversos reinos y diversos hombres por medio de los ángeles. Estos se rigen, en sus acciones, por el juicio divino. Pero a veces sucede que hay contrarios méritos o deméritos en los diversos reinos o en los diversos hombres, por lo que tienen que someterse o ser mandados unos por otros. Cuál es en estos casos el orden de la divina Sabiduría, no pueden saberlo los ángeles sin que Dios se lo revele. Por eso necesitan consultar sobre ello a la Sabiduría de Dios. Se dice que discrepan entre sí en cuanto que consultan a la voluntad divina acerca de méritos contrarios e incompatibles entre sí, no porque sus respectivas voluntades sean contrarias, pues todos están acordes en que se cumpla la sentencia divina, ni porque los intereses sobre los que consultan sean incompatibles.

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 114

Sobre la insidia de los demonios

Ahora hay que tratar lo referente a la insidia de los demonios. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cinco problemas:

1. Los hombres, ¿son o no son combatidos por los demonios?—2. Tentar, ¿es o no es propio del diablo?—3. Todos los pecados del hombre, ¿provienen o no provienen de la insidia o tentación del demonio?—4. ¿Pueden o no pueden hacer verdaderos milagros para seducir al hombre?—*5.* Los demonios que no consiguen vencer al hombre, ¿insisten o no insisten en tentarles?

ARTÍCULO 1

Los hombres, ¿son o no son combatidos por los demonios?

Supra q.64 a.4.

Objeciones por las que parece que los hombres no son combatidos por los demonios:

1. Los ángeles son destinados a la guarda de los hombres por misión divina. Pero los demonios no son enviados por Dios, porque la intención de ellos es perder las almas, y la de Dios es salvarlas. Por lo tanto, no hay demonios destinados a combatir a los hombres.

2. Más aún. No es equitativa la lucha cuando en la batalla se expone el débil contra el fuerte o el incauto contra el astuto. Pero los hombres son débiles e ignorantes, mientras que los demonios son fuertes y astutos. Por lo tanto, Dios, que es autor de toda justicia, no debe permitir que los hombres sean combatidos por los demonios.

3. Todavía más. Para el ejercicio de los hombres, es suficiente con los combates de la carne y del mundo. Y la razón de permitir Dios que sus elegidos sean combatidos es para que se ejerciten. Por lo tanto, no parece necesario que sean combatidos por los demonios.

En cambio está lo que el Apóstol en Ef 6,12 dice: *No es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los Principados y Potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires.*

Solución. *Hay que decir:* En los combates de los demonios hay que tener presente el combate mismo y su ordenación. El combate procede de la malicia del demonio, que, por envidia, trata de impedir el provecho de los hombres, y, por soberbia, usurpa una semejanza del poder divino, sirviéndose de ministros determinados para combatir a los hombres, como los ángeles buenos están al servicio de Dios en determinados oficios

para la salvación de los hombres. Pero el orden del mismo combate viene de Dios, que sabe usar ordenadamente los males encaminándolos al bien. En cambio, por lo que se refiere a los ángeles buenos, tanto la guarda como el orden de la misma se han de atribuir a Dios como a primer autor.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los demonios combaten a los hombres de dos maneras. Una, instigándoles a pecar. Cuando tientan de este modo no son enviados por Dios para combatir, si bien alguna vez se les permite por justos juicios de Dios. La otra manera de combatir a los hombres es castigándolos, y para esto sí son enviados por Dios, como fue enviado el espíritu falaz a castigar a Achab, rey de Israel, según se dice en 1 Reg 22,20ss, porque el castigo puede venir de Dios como de primer autor. No obstante, los demonios enviados para castigar castigan con intención distinta de aquella con que son enviados, porque ellos castigan por odio o envidia, pero Dios los envía en un plan de justicia.

2. *A la segunda hay que decir:* Para que no haya desigualdad en la lucha, el hombre es confortado principalmente con el auxilio de la gracia de Dios y secundariamente con la guarda de los ángeles, viene a este propósito lo que decía Eliseo en 2 Reg 6,16: *No temas, porque más son los que están con nosotros que los que están con ellos.*

3. *A la tercera hay que decir:* A la fragilidad humana le bastaría para ejercicio con los combates de la carne y del mundo, pero no bastaría esto a la malicia de los demonios, que se sirven de la carne y del mundo para combatir al hombre. Sin embargo, por ordenación divina, todo redunda en gloria de los elegidos.

ARTÍCULO 2

Tentar, ¿es o no es propio del diablo?

In Sent. l.2 d.21 q.1 a.1; *In Math.* c.4; *In 1 Thess.* c.3,5; lect. un.; *In Hebr.* c.11 lect.4.

Objeciones por las que parece que tentar no es propio del diablo:

1. Se dice que tienta Dios, según aquello del Gén 22,1: *Tentó Dios a Abraham.* Tientan también la carne y el mundo, e incluso el hombre se dice que tienta a Dios y al hombre. Por lo tanto, no es exclusivo del demonio tentar.

2. Más aún. Tienta el que ignora. Pero los demonios saben bien lo que pasa entre los hombres. Por lo tanto, los demonios no tientan.

3. Todavía más. La tentación es camino al pecado. Pero el pecado anida en la voluntad. Por lo tanto, no pudiendo los demonios cambiar la voluntad del hombre, como se desprende de lo dicho (q.111 a.2), parece que no les compete tentar.

En cambio está lo que sobre las palabras de Pablo en 1 Tes 3,5: *No fuera que el tentador os hubiera tentado,* dice la Glosa[1]: *Esto es, el diablo, cuyo oficio es tentar.*

Solución. *Hay que decir:* Tentar[a] es propiamente hacer examen de alguno a quien se le pone a prueba para descubrir algo acerca de él. El fin próximo, pues, del que tienta es saber. Pero, a veces, se busca, además del saber, algún otro fin, bueno o malo. Bueno, como al intentar saber cómo es uno respecto de la ciencia o de la virtud con la intención de estimularle al bien. Malo, si se quiere saber esto mismo para engañarle o inducirle al mal.

Pues de aquí se debe deducir cómo a diversos sujetos se les atribuye de diversa manera el tentar. Así, el hombre se dice que unas veces tienta con el único

1. *Glossa interl.* (VI, 110v).

---

a. «Tentare», como dice Sto. Tomás es —en traducción literal— «tomar experiencia respecto de algo». En q.58 a.3 obj.3 alude Sto. Tomás a las fuentes aristotélicas de este concepto de «experimentum», a saber, *Anal. Post.* 11,15 (BK 100a4) y *Metaphys.* A, 1 (BK 980b28). En sentido aristotélico, la εμπειρία es el fruto de la memoria, que recoge muchas cosas individuales. Pero la «tentatio» —«temptatio» en épocas más clásicas— es un intento o ensayo para conocer algo. En sentido neutro, «tentare» o «temptare» es ejercer una curiosidad por algo. No es el sentido moderno de experimento científico. De ahí que esa curiosidad pueda resolverse en un conocimiento objetivo que respeta la realidad, cuya intimidad quiere conocer, o bien, en un afán maligno de hacer daño intentando poner al descubierto la potencial inclinación al mal de lo que se examina.

fin de saber, y por eso se dice que tentar a Dios es pecado, porque el hombre presume al hacerlo; como dudando, intenta explorar el poder de Dios; otras veces el hombre tienta para ayudar; y algunas también para dañar. El diablo tienta siempre para dañar, precipitando al pecado. Este es el sentido en el que se dice que el tentar es oficio propio de los demonios, porque, aunque también el hombre alguna vez tienta de este modo, lo hace como ministro del demonio. En cambio, se dice que Dios tienta para saber, pero del modo en que se dice que viene Él a saber lo que hace que otros conozcan. Así se dice en el Dt 13,3: *El Señor Dios vuestro os tienta a fin de que se haga manifiesto si le amáis.* La carne y el mundo se dice que tientan como instrumentos o materialmente, es decir, en cuanto puede conocerse cuál sea el hombre por el hecho de seguir o de resistir a las concupiscencias de la carne o por despreciar las cosas prósperas y adversas del mundo, de las cuales se sirve también el demonio para tentar.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Los demonios conocen las cosas que pasan exteriormente respecto de los hombres, pero sólo Dios, que *pesa las almas* (Prov 16,2), conoce la condición interior del hombre, según la cual unos son más dados a un vicio que a otro. Por eso tienta el diablo explorando la condición interior del hombre, a fin de instigar a cada uno en aquel vicio al que es más dado.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque el demonio no pueda alterar la voluntad humana, puede, sin embargo, como se dijo (q.111 a.3.4), alterar de algún modo las potencias inferiores del hombre, por medio de las cuales, aunque no se coacciona a la voluntad, sí se la puede inclinar.

ARTÍCULO 3

Todos los pecados, ¿provienen o no provienen de la tentación del diablo?

1-2 q.80 a.4; *De Malo* q.3 a.5.

Objeciones por las que parece que todos los pecados provienen de la tentación del diablo:

1. Dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [2]: *La muchedumbre de los demonios es causa de los males de ellos y de los demás.* Y el Damasceno dice [3]: *Toda malicia e inmundicia han sido pensadas por el diablo.*

2. Más aún. De todo pecador puede decirse lo que el Señor dijo de los judíos: *Vosotros tenéis por padre al diablo* (Jn 8,44). Pero esto era en cuanto que pecaban por sugestión diabólica. Por lo tanto, todo pecado procede de la tentación del diablo.

3. Todavía más. Como los ángeles están destinados para custodiar a los hombres, así los demonios para combatirlos. Pero todo el bien que hacemos procede de la inspiración de los ángeles buenos, puesto que las cosas divinas llegan a nosotros por mediación de los ángeles. Por lo tanto, igualmente todo lo malo que hacemos proviene de la tentación del demonio.

En cambio está lo que en el libro *De Eccl. Dogm.* [4] se dice: *No todos nuestros pensamientos malos son excitados por el diablo, sino que algunas veces brotan de los impulsos de nuestro albedrío.*

Solución. *Hay que decir:* De dos modos se puede ser causa de algo: directa o indirectamente. 1) *Indirectamente,* del modo en que un agente se dice que es causa ocasional o indirecta del efecto para el que produce una disposición, como si se dijera que el que seca la leña es causa de su combustión. En este sentido sí se debe decir que el diablo es causa de todos nuestros pecados, por haber instigado al primer hombre a pecar, de cuyo pecado se siguió en todo el género humano cierta tendencia a todos los pecados. Y así deben entenderse las palabras del Damasceno [5] y de Dionisio [6]. 2) *Directamente,* se dice que el agente es causa de una cosa cuando obra intentándola directamente. Y de este modo, el diablo no es causa de todos los pecados, porque no todos los pecados se cometen por instigación directa del diablo, sino que algunos provienen del libre albedrío y de la corrupción de la carne. Efectiva-

2. § 18: MG 3,716. 3. *De Fide Orth.* l.2 c.4: MG 94,877. 4. GENADIO, c.82: ML 58,999. 5. L.c. nota 3. 6. L.c. nota 2.

mente, como dice Orígenes[7], aunque no existiese el diablo, los hombres tendrían el apetito de la gula y de la carne y otros semejantes, a los que acompaña gran desorden si no son frenados por la razón, particularmente después de la corrupción de nuestra naturaleza. Pero el frenar y ordenar tales apetitos es materia del libre albedrío. Así, pues, no es necesario que todos los pecados provengan de la instigación del demonio. Si algunos, no obstante, provienen de dicha instigación, *para consumarlos se dejan los hombres seducir en tal acto por el mismo estímulo por el que se dejaron los primeros padres,* como dice Isidoro[8].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* En los pecados cometidos sin instigación del diablo, los hombres se hacen por ellos hijos del diablo, en cuanto le imitan a él, que pecó el primero.

3. *A la tercera hay que decir:* Para pecar se basta el hombre a sí mismo, pero no puede hacer méritos sin el auxilio divino, que se le da por medio el ministerio de los ángeles. Por lo tanto, los ángeles cooperan a todas nuestras buenas obras, pero no todos nuestros pecados proceden de la sugestión demoníaca. No hay, sin embargo, género alguno de pecado en que no pueda pecarse alguna vez por incitación de los demonios.

ARTÍCULO 4

Los demonios, ¿pueden o no pueden seducir a los hombres por medio de verdaderos milagros?

Supra q.110 a.4 ad 2; 2-2 q.178 a.1 ad 2; a.2; *In Sent.* l.2 d.7 q.3 a.1; *In Math.* c.24; *In II Thess.* c.2 lect. 2; *De Pot.* q.6 a.5.

Objeciones por las que parece que los demonios no pueden seducir a los hombres con verdaderos milagros:

1. El poder de los demonios se manifestará singularmente en las obras del anticristo. Pero, como dice el Apóstol en 2 Tes 2,9: *La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de engaños, milagros, señales y prodigios.* Con mayor razón debe, pues, suponerse que no serán sino engañosos los prodigios obrados por los demonios en cualquier otro tiempo.

2. Más aún. Todo verdadero milagro lleva consigo algún cambio en los cuerpos. Pero los demonios no pueden cambiar la naturaleza de los cuerpos, pues dice Agustín en XVIII *De Civ. Dei*[9]*: Nunca he creído que por arte o poder del demonio pueda el cuerpo humano convertirse de algún modo en miembros de bestias.* Por lo tanto, los demonios no pueden hacer milagros verdaderos.

3. Todavía más. El argumento que prueba igualmente cosas opuestas no tiene ningún valor. Luego, si los demonios pueden hacer verdaderos milagros para persuadir la falsedad, tales hechos no tendrán ninguna eficacia para confirmar las verdades de la fe. Esto es inadmisible. Porque está escrito en Mc 16,20: *Cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con signos.*

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[10]: *Por artes mágicas se hacen a veces milagros semejantes a los que son hechos por los siervos de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Como puede deducirse de lo dicho anteriormente (q.110 a.4), tomado el milagro en sentido estricto, no pueden hacerlos los demonios ni criatura alguna, sino sólo Dios. Porque milagro propiamente es lo que se hace sobrepasando el orden de toda la naturaleza creada, y todo poder creado está contenido bajo este orden. A veces, sin embargo, se entiende también por milagro, en sentido lato, aquello que sobrepasa el poder y la previsión de los hombres. Y en tal sentido pueden los demonios hacer milagros, es decir, cosas que admiran los hombres porque rebasan su propio poder y conocimiento. Incluso un hombre, al hacer algo que sobrepasa el poder y conocimientos de otros, le causa admiración, hasta el punto de hacerle creer que lo hace milagrosamente.

Hay que tener presente que, aunque tales obras de los demonios, que a nosotros nos parecen milagros, no llegan a

7. *Peri Archon,* l.3 c.2: MG 11,305. 8. *Sent.* l.3 c.5: ML 83,664. 9. C.18: ML 41,575. 10. Cf. *Viginti unius Sent.* sent.4 : ML 40,726.

la categoría de verdaderos milagros, son, no obstante, algunas veces cosas verdaderas y reales. *Así, por ejemplo, los magos de Faraón hicieron por virtud de los demonios verdaderas serpientes y ranas; y cuando cayó fuego del cielo y en un abrir y cerrar de ojos consumió la familia y los ganados de Job, y la tempestad destruyó su casa y mató a sus hijos. Cosas que fueron hechos de Satanás, no fantasmas,* como dice Agustín en XX *De Civ. Dei*[11].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como dice el mismo Agustín[12], las obras del Anticristo puede decirse que son señales de mentira: *o porque mediante tales fantasmas ha de engañar a los sentidos mortales, de tal modo que aparezca hacer lo que no hace; o porque, si son verdaderos prodigios, conducirán a la mentira a los que crean en ellos.*

2. *A la segunda hay que decir:* Como se dijo (q.110 a.2), la materia corporal no obedece a la voluntad de los ángeles, buenos ni malos, como si los demonios por propia virtud pudieran hacerla pasar de una forma a otra, pero pueden utilizar ciertos gérmenes[b] que se encuentran en los elementos materiales, como dice Agustín en III *De Trin.*[13], para producir tales efectos. Pero esto puede decirse que todos los cambios de las cosas corporales que pueden hacerse por cualquier virtud natural, entre los cuales están los gérmenes mencionados, pueden hacerse por la operación de los demonios utilizando tales gérmenes. Ejemplo: al convertirse ciertas cosas en serpientes o ranas, las cuales pueden engendrarse en la putrefacción. Pero los cambios de las cosas materiales que no pueden realizarse por virtud de la naturaleza, de ningún modo pueden hacerse en realidad por la acción de los demonios, como que el cuerpo humano se convierta en cuerpo de bestia o que un cuerpo muerto resucite. Y si alguna vez parece hacerse esto por virtud de los demonios, no es así en realidad, sino sólo en apariencia.

Este fenómeno puede suceder de dos modos. Puede tener su origen dentro del hombre, en cuanto que el demonio es capaz de alterar la imaginación humana e incluso los sentidos hasta el punto de que les haga percibir algo como real, sin ser tal, según ya se ha dicho (q.111 a.3.4), lo cual se dice que incluso puede suceder algunas veces por la virtud de ciertas cosas naturales. Puede también tener un origen exterior al hombre. Pues, pudiendo el demonio formar con el aire un cuerpo de cualquier forma y figura para aparecer visiblemente disfrazándose, del mismo modo puede disfrazar cualquier objeto corpóreo con cualquier forma corpórea, de tal modo que se vea dicho cuerpo bajo tal forma. Este es el sentir de Agustín en XVIII *De Civ. Dei*[14], cuando dice que *lo fantaseado por el hombre, sea pensando o soñando, que varía tanto como los innumerables géneros de seres, se presenta a los sentidos ajenos como disfrazado de cuerpo bajo la forma de algún animal.* Esto no ha de entenderse como si el poder de la fantasía del hombre o su misma representación individual revestida de cuerpo se manifiesta a los sentidos de otro, sino en cuanto que el demonio, que puede formar una representación en la fantasía de un hombre, puede también presentar a los sentidos de otro hombre una imagen semejante de esta representación.

3. *A la tercera hay que decir:* Como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[15], *al hacer los magos cosas como las que hacen los santos, lo hacen con diverso fin y con distinto poder, pues los magos lo hacen buscando la gloria propia, mientras que los santos buscan la gloria de Dios; los magos lo hacen por un pacto privado, pero los santos por servicio público y por mandato de Dios, a quien están sometidas todas las cosas creadas.*

ARTÍCULO 5

Los demonios que son superados por alguien, ¿insisten o no insisten en seguir tentando?

In Sent. l.2 d.6 a.5.

Objeciones por las que parece que los demonios que han sido superados

11. C.19: ML 41,687. 12. *De Civ. Dei* 1.20 c.19: ML 41,687. 13. C.8.9: ML 42,875.877. 14. C.18: ML 41,575. 15. Q.79: ML 40,92.

b. Sobre la noción de «ratio seminalis» véase q.115 a.2.

por alguien, no por eso dejan de seguir tentando:

1. La victoria de Cristo sobre su tentador fue del todo eficaz. Sin embargo, volvió el tentador a combatirle, incitando a los judíos para que le diesen muerte. Por lo tanto, no es verdad que, vencido el diablo, cese de combatir.

2. Más aún. Castigar al que sucumbe en la lucha es incitarle a combatir con mayor acritud. Pero esto es impropio de la misericordia de Dios. Por lo tanto, superados los demonios, no dejan de combatir.

En cambio está lo que se dice en Mt 4,11: *Entonces le dejó el diablo,* es decir, a Cristo vencedor.

Solución. *Hay que decir:* Dicen algunos[16] que, vencido el demonio, no puede volver a tentar a ningún hombre, ni sobre el mismo ni sobre otros pecados. Otros[17] opinan que no puede tentar al mismo, pero pueden tentar a otros. Esta segunda opinión tiene mayor probabilidad, pero entiendo que no puede hasta un tiempo determinado, pues en el mismo Lc 4,13 se dice: *Acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de Él hasta el momento oportuno.* Esta opinión se apoya en dos razones. La primera está tomada de la clemencia divina, porque, como dice el Crisóstomo en *Super Matth.*[18], *el diablo no tienta a los hombres por el tiempo que quiere, sino por el que Dios le permite. Porque, si bien le permite tentar por algún tiempo, le deja, no obstante, en atención a la naturaleza enferma.* La otra razón se toma de la astucia del diablo, pues dice Ambrosio[19] en *Super Lucam* 4,13, que *el diablo rehúsa insistir ante el peligro de ser nuevamente derrotado.* Sin embargo, que vuelva a veces el diablo sobre aquel a quien abandonó, claramente se deduce de las palabras de Mt 12,44: *Me volveré a mi casa de donde salí.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

CUESTIÓN 115

Sobre la acción de la criatura corporal

Siguiendo el plan trazado, ahora hay que tratar lo referente a la acción de la criatura corporal y lo referente al hado, atribuido a algunas criaturas. La cuestión referente a las acciones corporales plantea y exige respuesta a seis problemas:

1. Algún cuerpo, ¿es o no es activo?—2. En los cuerpos, ¿hay o no hay razones seminales?—3. Los cuerpos celestes, ¿son o no son causa de lo que ocurre en los cuerpos de aquí abajo?—4. ¿Son o no son causa de los actos humanos?—5. Los demonios, ¿están o no están sujetos a sus acciones?—6. Los cuerpos celestes, ¿imponen o no imponen necesidad en aquellos que les están sometidos?

ARTÍCULO 1

Algún cuerpo, ¿es o no es activo?

De Verit. q.5 a.9 ad 4; *Cont. Gentes* 3,69; *De Pot.* q.3 a.7.

Objeciones por las que parece que ningún cuerpo es activo:

1. Dice Agustín[1]: *Entre los seres hay algunos que son pasivos y no activos, como son los cuerpos; alguno que es activo y no pasivo, como es Dios; y otros que son activos y pasivos, como son las sustancias espirituales.*

2. Más aún. Todo agente, con excepción únicamente del primero, necesita para su acción un sujeto que la reciba.

16. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent.* l.2 d.6 c.7 (QR 1,233). 17. Cf. ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.6 a.9 (BO 27,138). 18. MG 56,668. 19. ML 15,1707.

1. *De Civ. Dei* l.5 c.9: ML 41,151.

Pero la sustancia corporal no tiene otra sustancia inferior que pueda recibir su acción, porque ocupa ella el lugar ínfimo en la escala de los seres[2]. Por lo tanto, la sustancia corporal no es activa.

3. Todavía más. Toda la sustancia corporal está coartada por la cantidad. Pero la cantidad impide a la sustancia el movimiento y la acción, al circunscribirla y estar sumergida en ella, como la nubosidad incapacita al aire para la percepción de la luz. Señal de esto es que cuanto más se aumenta la cantidad del cuerpo, tanto más se hace éste grave y pesado para ser movido[3]. Por lo tanto, ninguna sustancia corporal es activa.

4. Y también. Todo agente es operativo en el grado en que se aproxima al primer principio activo. Pero los cuerpos, en los cuales se encuentra la máxima composición[4], son los seres más alejados del primer principio activo, que es del todo simple. Por lo tanto, ningún cuerpo es agente.

5. Por último. Si algún cuerpo es activo, contribuirá en su obrar a producir una forma sustancial o accidental. Pero no puede producir una forma sustancial, porque en los cuerpos no hay más principios de acción que las cualidades activas, que son accidentes, y los accidentes no pueden ser causa de una forma sustancial, ya que la causa debe ser siempre superior al efecto. Y tampoco puede producir una forma accidental, porque *el accidente no se extiende más allá de su sujeto,* como dice Agustín en IX *De Trin.*[5] Por lo tanto, ningún cuerpo es activo.

En cambio está el hecho de que Dionisio en c.15 *De Cael. Hier.*[6], entre otras propiedades que atribuye al fuego, dice de él que *ante las materias recibidas manifiesta su propia magnitud activa y potente.*

Solución. *Hay que decir:* Sensiblemente se nos manifiesta que algunos cuerpos son activos. Ha habido, sin embargo, tres clases de errores sobre la actividad de los cuerpos. Hubo quienes negaron en absoluto tal actividad, y ésta fue la opinión de Avicebrón[a] en el libro *Fontis Vitae*[7], donde, con las razones expuestas en las objeciones, intenta probar que ningún cuerpo obra activamente, sino que todas las acciones que parecen de los cuerpos, pertenecen a cierta virtud espiritual que los penetra a todos[8]. De modo que, según él, no calienta el fuego, sino una virtud espiritual que le invade. Esta opinión parece proceder de otra de Platón. Platón sostuvo que todas las formas existentes en la materia corporal son participadas y están determinadas y contraídas a tal materia, en tanto que las formas separadas, son absolutas y como universales[9]. Por lo cual afirmaba Platón que las formas separadas son la causa de las formas existentes en la materia[10]. Avicebrón[11] afirmaba que, al estar la forma existente en la materia corporal determinada a esta materia individualizada por la cantidad, que es principio de individuación, se impide y se aleja a la forma corpórea para que no pueda extender su acción a otra materia. Y así, sólo la forma espiritual e inmaterial, que no está coartada por la cantidad, puede difundirse a otro sujeto por medio de su acción.

Pero de esta argumentación no se deduce que la forma corporal no sea agente, sino que no es agente universal. Porque en el grado en que se participa algo, en ese mismo grado se participa también necesariamente lo que es esencialmente inherente a lo participado, como se participa de la visibilidad cuando se participa de la luz. Ahora bien, obrar, que no

2. Cf. AVICEBRÓN, *Fons Vitae* tr.2 c.9 (BK 40.22). 3. Ib. 4. Ib. 5. C.4: ML 42,963. 6. § 2: MG 3,329. 7. L.c. nota 2. 8. Ib. 9. Cf. supra q.84 a.1. 10. Cf. *De Pot.* q.3 a.8; cf. AVERROES, *In Metaphys.* l.12 comm.18 (8,305E). 11. L.c. nota 2.

a. Respecto del *Fons vitae* de Avicebrón (= Ibn Gabirol), véase la edición por BÄUMKER de la traducción de Juan Hispano y Domingo Gundisalvo en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» 1 (1892-5) Hefte 2-4. Cf. respecto al punto en cuestión 323,25-324,6, entre otros lugares. En cuanto a Avicena, el texto más típico es el *Metaphysica* tr.9,c.5 (trad. latina: Venecia 1508; fol.105 rb-vb. Reimpresión anastática, Heverlee 1961). Por lo que respecta a Demócrito, Sto. Tomás tiene noticia de él a partir de Aristóteles. Cf. *De generat.* 1,8,9 (BK 324b25-325a3). En *De pot.* q.3 a.7 se añade la figura de Maimónides entre los que niegan la actividad de los cuerpos.

es más que hacer algo en acto, es esencialmente inherente al acto en cuanto tal, y de ahí que todo agente haga algo semejante a lo que él es. Así, pues, en cuanto algo es una forma no determinada por la materia sujeta a la cantidad, le compete ser agente indeterminado y universal, pero si es forma restringida a determinada materia, le corresponde ser agente contraído y particular. De ahí que, si se diese la forma de fuego separada, como afirmaron los platónicos, sería de algún modo la causa de toda combustión; pero la forma concreta de fuego existente en determinada materia corporal es sólo causa de la combustión particular que procede de tal cuerpo concreto a tal cuerpo concreto. Por esto mismo tal acción se verifica por contacto de los dos cuerpos.

Sin embargo, la opinión de Avicebrón iba más lejos que la de Platón, pues Platón ponía únicamente formas sustanciales separadas[12] y reducía los accidentes a ciertos principios materiales, que son *lo grande* y *la pequeño,* los cuales creía que eran los primeros contrarios[13], como otros[14] creían que eran lo raro y lo denso. Pero tanto Platón como Avicena, que le siguió en parte, suponían que los agentes corporales obran disponiendo, por medio de sus formas accidentales, la materia para la forma sustancial, si bien la última disposición, que la verifica al entrar la forma sustancial, procede de un principio inmaterial. Y ésta es la segunda opinión sobre el obrar de los cuerpos, de la cual se ha hablado antes al tratar de la Creación (q.45 a.8; cf. q.65 a.4).

La tercera opinión es la de Demócrito, según el cual la acción se realiza por emanación de átomos del cuerpo agente, y la pasión se verifica por la recepción de estos mismos átomos en los poros del cuerpo paciente. Opinión que rechaza Aristóteles, en I *De Generat.*[15], porque de ella se seguirían dos cosas falsas a todas luces, a saber, que el cuerpo no sería todo él pasivo y que la cantidad del cuerpo agente se disminuiría al obrar.

Por lo tanto, hay que decir: Un cuerpo obra sobre otro en cuanto el que obra está en acto y aquel sobre el que obra está en potencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las palabras de Agustín hay que entenderlas de toda la naturaleza corporal en conjunto, que no tiene bajo sí ninguna otra naturaleza inferior sobre la cual obre, como obra la naturaleza espiritual en la corporal y la naturaleza increada en la creada. Sin embargo, un cuerpo está bajo otro en cuanto uno está en potencia para recibir lo que otro tiene en acto.

2. *A la segunda hay que decir:* Y con esto mismo se responde. Nótese, sin embargo, que hay que tener presente que, al argumentar Avicebrón[16] de este modo: *Hay algo que es motor inmóvil, a saber, el primer hacedor de las cosas; luego hay también, por oposición, algo que es solamente movido y pasivo,* se le ha de conceder. Pero esto es la materia prima, que es pura potencia, como Dios es acto puro. El cuerpo, en cambio, se compone de potencia y acto. Por eso es agente y paciente.

3. *A la tercera hay que decir:* La cantidad no impide totalmente a la forma corporal el obrar, como acabamos de decir (sol.), sino que le impide ser agente universal, en cuanto se individualiza la forma al existir en una materia sujeta a cantidad. El indicio que se trae de la pesadez de los cuerpos no hace al caso. En primer lugar, porque el aumento de cantidad no es causa de gravedad, como se demuestra en IV *De caelo et mundo*[17]. En segundo lugar, porque es falso que la pesadez retarde más el movimiento; antes, cuanto más grave es un cuerpo, tanto más se mueve con movimiento propio. Por último, porque la acción no se realiza por movimiento local, sino porque algo se reduce de la potencia al acto.

4. *A la cuarta hay que decir:* No es el cuerpo lo que está más distante de Dios, pues participa algo de la semejanza del ser divino en virtud de la forma que tiene. Lo que dista más de Dios es la materia prima, que de ningún modo es agente, por ser pura potencia pasiva.

5. *A la quinta hay que decir:* El cuerpo contribuye con su acción a la forma

12. Cf. ARISTÓTELES, *Metaphys.* l.1 c.9 n.4 (BK 900b29). 13. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* l.1 c.4 n.1 (BK 187a17): S. Th. lect.8. 14. Ib, 15. C.8.9 (BK 324b25/325a23): S. Th. suppl. lect.21. 16. L.c. nota 2. 17. ARISTÓTELES, 2 (BK 308b5).

accidental y a la forma sustancial. El porqué de esto radica en que las cualidades activas, como el calor, aunque sean accidentes, obran, sin embargo, en virtud de la forma sustancial, como instrumentos suyos. Por eso pueden contribuir a originar la forma sustancial, como contribuye también el calor natural, en cuanto es instrumento del alma, a que el alimento se convierta en carne. En la producción de accidentes obran las cualidades activas por su propia virtud. Tampoco va contra la naturaleza del accidente el que éste transcienda su propio sujeto en el obrar, sino el que le transcienda en el ser, a menos que alguno se imagine que al obrar un mismo accidente numéricamente pasa del agente al paciente, tal como suponía Demócrito que la acción se verificaba por la descarga de los átomos [b].

ARTICULO 2

En la materia corporal, ¿hay o no hay algunas razones seminales? [c]

In Sent. 1.2 d.18 q.1 a.2; *De Verit.* q.5 a.9 ad 8.

Objeciones por las que parece que en la materia corporal no hay algunas razones seminales:

1. El concepto de *razón* implica cierta condición espiritual. Pero en la materia corporal no hay nada espiritualmente, sino materialmente, siguiendo el modo de ser de aquello en que está. Por lo tanto, en la materia corporal no hay razones seminales.

2. Más aún. Dice Agustín en III *De Trin.*[18] que los demonios hacen ciertas obras utilizando, mediante movimientos ocultos, algunas semillas que ellos conocen en los elementos. Pero las cosas que se utilizan mediante movimiento local, son cuerpos, no razones. Por lo tanto, es incorrecto decir que en la materia corporal haya razones seminales.

3. Todavía más. Lo seminal es principio activo. Pero no hay principio alguno activo en la materia corporal, a la cual no compete obrar, como dijimos (a.1 ad 2). Por lo tanto, no hay razones seminales en la materia corporal.

4. Por último. Se dice que en la materia corporal hay ciertas *razones causales*[19] que parecen ser suficientes para la producción de las cosas. Pero las razones seminales son distintas de las causales, porque en los milagros se prescinde de las seminales, pero no de las causales. Por lo tanto, es incorrecto decir que en la materia corporal haya razones seminales.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[20]: *De todas las cosas que nacen corporal y visiblemente, hay ciertos gérmenes ocultos en los elementos corpóreos de este mundo.*

Solución. *Hay que decir:* Las denominaciones suelen tomarse de lo más per-

18. C.8.9: ML 42,876.878. 19. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* 1.2 d.18 a.1 q.2 (QR 11,438). 20. L.c. nota 18.

b. Esta respuesta presupone la doctrina tomista según la cual la sustancia finita no es inmediatamente operativa. Lo es a través de los accidentes. La sustancia finita está en acto, toda vez que posee una forma sustancial, pero a ese acto se añade la operación. Este acto segundo no se identifica plenamente con la sustancia de la que nace. Ninguna sustancia finita es sustancialmente su propia operación. Cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.211ss.

c. La doctrina de las «rationes seminales» está tomada de San Agustín, a quien llega a partir de los estoicos. Para estos pensadores, el desarrollo de la naturaleza, sus cambios y procesos, están determinados por estos «λόγοι σπερματικοί» que contienen el principio generador y los objetivos a los que tienden los diversos movimientos. Cf. sobre esta doctrina estoica, MAYEK, H.: *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von dei Stoa bis zum Ausgang der Patristik* (Bonn 1914). Sobre el estoicismo en general, ELORDUY, E., *El estoicismo* (Madrid 1972).

Sto. Tomás, en este artículo, expone condensadamente la evolución del concepto de «naturaleza». A partir de la generación de los vivientes pasa a significar el principio del movimiento intrínseco al móvil. Análogamente, «semilla» se dice de los vivientes y se atribuye luego a todas las virtudes activas y pasivas. A su vez, la idea de «razón» se dice originaria y primariamente de las razones ideales que están en la Palabra. Pero luego se aplican a los principios activos y pasivos elementales y a los que se dan en cada agente individual. Como puede verse es una conciliación entre Aristóteles (virtudes activas y pasivas), los estoicos (λόγοι σπερματικοί) y San Agustín (Palabra). Pero, al mismo tiempo, es una exposición del desarrollo histórico de un concepto.

fecto, según dice Aristóteles en II *De Anima*[21]. Ahora bien, lo más perfecto de toda la naturaleza corpórea son los cuerpos vivientes. De ahí que hasta el mismo nombre de *naturaleza* vemos que se ha trasladado de los seres vivientes a todas las cosas naturales. Porque este nombre de *naturaleza,* como dice el Filósofo en V *Metaphys.*[22], fue impuesto primeramente para significar la generación de los vivientes, a la cual llamamos *nacimiento.* Pero, porque los seres vivientes son engendrados de un principio unido, como del árbol se engendra fruto y de la madre el feto, que está a ella ligado, se extendió este nombre de naturaleza a todo principio de movimiento que está en el mismo ser que es movido. Es evidente que el principio activo y pasivo de la generación de los seres vivientes son las sustancias germinales de las cuales son engendrados. De todo lo cual se deduce que Agustín[23] llama con propiedad *razones seminales* a todas las virtudes activas y pasivas que son principio de las generaciones y movimientos naturales.

Pero estas virtudes activas y pasivas pueden considerarse en diverso orden. Porque, en primer lugar, como escribe el mismo Agustín en VI *De super Gen. ad litt.*[24], están principal y originalmente en la misma Palabra de Dios en forma de razones ideales. Después están también, como en sus causas universales, en los elementos materiales del mundo, donde fueron simultáneamente producidas al principio. Están de un tercer modo, como en sus causas particulares, en las cosas que se producen de las causas universales en la sucesión de los tiempos. Ejemplo: en tal planta o tal animal. Y, por último, de un cuarto modo, están en las sustancias germinales o semillas que se producen de los animales y de las plantas, cuyas semillas, a su vez, se relacionan con otros efectos particulares, como las primordiales causas universales se relacionan con los primeros efectos producidos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Estas virtudes activas y pasivas de las cosas naturales, aunque no les cuadra la denominación de razones en cuanto están en la materia corporal, pueden, no obstante, denominarse tales por relación a su origen, esto es, en cuanto provienen de razones ideales.

2. *A la segunda hay que decir:* Tales virtudes activas y pasivas están en determinadas partes corporales que, al ser utilizadas mediante un movimiento local para producir ciertos efectos, se dice que los demonios las utilizan como semillas.

3. *A la tercera hay que decir:* La sustancia seminal del sexo masculino hace de principio activo en la generación del animal, pero puede también llamarse sustancia seminal el elemento aportado por la hembra en la generación, que hace de principio pasivo, y, de este modo, en el nombre de sustancia seminal están comprendidas las fuerzas activas y pasivas.

4. *A la cuarta hay que decir:* De las palabras de Agustín al hablar de estas razones seminales, suficientemente se deduce que las mismas razones seminales son también razones causales, como el semen mismo es cierta causa. Dice en III *De Trin.*[25] que, *al igual que las madres llevan la prole en su seno, así el mundo está cargado de causas germinales.* Pero, aunque las razones ideales pueden llamarse causales, no pueden, propiamente, llamarse germinales, por no ser el semen principio separado. Por eso los milagros no se hacen prescindiendo de las razones ideales, como tampoco se prescinde en ellos de las potencias pasivas que se dan en la criatura para que pueda hacerse en ella todo lo que Dios ordene. En cambio, sí se ha de entender que se hagan los milagros independientemente de las virtudes activas naturales y de las potencias pasivas que a ellas se ordenan, al decirse que los milagros se realizan prescindiendo de las razones seminales.

ARTÍCULO 3

Los cuerpos celestes, ¿son o no son causa de lo que ocurre en los cuerpos de aquí abajo?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.2; *De Verit.* q.5 a.9; *Cont. Gentes* 3,82; *Compend. Theol.* c.127.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes no son causa de lo

21. ARISTÓTELES, c.4 n.15 (BK 416b23): S. Th. lect.9 n.347. 22. ARISTÓTELES, l.4 c.4 n.1 (BK 1014b16): S. Th. l.5 lect.5 n.808. 23. *De Trin.* l.3 c.8: ML 42,875. 24. C.10: ML 34,346. 25. C.9: ML 42,878.

que ocurre en los cuerpos de aquí abajo:

1. Dice el Damasceno[26]: *Pero nosotros decimos que ellos,* es decir, los cuerpos celestes, *no son causa de cosa alguna de las que acontecen ni de la corrupción de las cosas que se disuelven; son, más bien, signos de las lluvias y de los cambios atmosféricos.*

2. Más aún. Para hacer algo, es suficiente con el agente y la materia. Pero en estos cuerpos inferiores hay materia pasiva y también hay agentes contrarios, como lo cálido y lo frío, y otros semejantes. Por lo tanto, no es necesario recurrir a la causalidad de los cuerpos celestes para explicar lo que aquí abajo acontece.

3. Todavía más. El agente produce un efecto semejante a sí. Pero vemos que todas las cosas que se hacen aquí en el mundo inferior, se hacen por efecto del calor y del enfriamiento, por humedecerse y secarse los cuerpos y por otras vicisitudes análogas. Esto no se da en los cuerpos celestes. Por lo tanto, los cuerpos celestes no son la causa de los acontecimientos del mundo inferior.

4. Por último. Como dice Agustín en V *De Civ. Dei* [27], *nada hay más corpóreo que el sexo de los cuerpos.* Pero éste no es causado por los cuerpos celestes, de lo cual parece ser indicio cierto el hecho de que, de dos gemelos nacidos bajo una misma constelación, el uno es varón y el otro hembra. Por lo tanto, los cuerpos celestes no son causa de las cosas corporales que se hacen en la tierra.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.* [28]: *Los cuerpos toscos e inferiores son regidos con cierto orden por los más sutiles y potentes.* Y Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* [29] afirma que *la luz del sol contribuye a la generación de los cuerpos sensibles, y los mueve hacia la vida, los nutre y los aumenta y perfecciona.*

Solución. *Hay que decir:* Como toda multitud procede de la unidad [d], y, por otra parte, lo que es invariable permanece siempre de un mismo modo, mientras que lo que se cambia es multiforme, hay que tener presente que en la naturaleza entera todo el movimiento procede de lo inmóvil. Así, vemos que, cuando algunas cosas son menos variables, tanto más son causa de las que son más variables. Ahora bien, los más inmóviles entre los cuerpos son los celestes, que no tienen más movimiento que el local. Por lo tanto, los movimientos de estos cuerpos inferiores, que son variados y multiformes, deben atribuirse al movimiento de los cuerpos celestes como a su causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo que dice el Damasceno se ha de entender en el sentido de que los cuerpos celestes no son la primera causa de las generaciones y corrupciones que acontecen en el mundo inferior, como decían los que opinaban que los cuerpos celestes eran dioses.

2. *A la segunda hay que decir:* En estos cuerpos inferiores no hay más principios activos que las cualidades activas de los elementos, que son lo cálido, lo frío, y similares. Y si fuera verdad que las formas sustanciales de los cuerpos inferiores no se diferencian más que por estos accidentes, cuyos principios son, según los antiguos naturalistas[30], lo *gaseoso* y lo *denso,* no sería necesario suponer otro principio activo sobre estos cuerpos inferiores, sino que se bastarían ellos mismos para obrar. Pero, al que atentamente lo considerare, le parecerá claro que tales accidentes no son más que disposiciones materiales para las formas sustanciales de los cuerpos naturales; y la materia no se basta a sí misma para obrar. Por lo tanto, sobre estas disposiciones es preciso suponer algún principio activo.

Los platónicos[31] suponían para esto las especies separadas, por cuya participación adquirían los cuerpos inferiores sus formas sustanciales. Pero esto no es suficiente. Porque las especies separadas

26. *De Fide Orth.* l.2 c.7: MG 94,893. 27. C.6: ML 41,146. 28. C.4: ML 42,873. 29. § 4: MG 3,700: S. Th. lect.3. 30. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* l.1 c.4 n.1 (BK 187a15): S. Th. lect.8. 31. Cf. supra a.1.

d. Es un principio neoplatónico muy conocido por Sto. Tomás que puede ser utilizado como explicación de la génesis de la realidad y también como principio regulador de la actividad intelectual, como principio lógico. Así aparece en 1 q.44 a.1; *De potentia* q.3 a.5. Pueden verse, como fuente de información, ARISTÓTELES, *Metaphys.* 1,6 (BK, 987B1-18) y el PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus* (ed. Pera, 442). Sobre el movimiento local véase nota *c* q.110 a.3.

existirían siempre de un mismo modo, dado que se las supone inmóviles. De ésta se seguiría que no habría variación alguna respecto de la generación y la corrupción. Esto es evidentemente falso.

De ahí que, según el Filósofo en II *De Gen.* [32], se ha de suponer algún principio activo variable que, por su presencia y ausencia, cause la variedad en la generación y corrupción de los cuerpos inferiores. Este principio son los cuerpos celestes. De lo cual resulta que todo lo que en estos cuerpos inferiores engendra y determina a la especie obra como instrumento de los cuerpos celestes, conforme a lo que se dice en II *Physic.* [33]: *El hombre es engendrado por el hombre y por el sol a la vez* [e].

3. *A la tercera hay que decir:* Los cuerpos celestes no se asemejan a los cuerpos inferiores por alguna semejanza específica, sino en cuanto que por su virtud universal contienen en sí todo lo que en los inferiores se produce por la generación. En este mismo sentido decimos también que todas las cosas se asemejan a Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* Las acciones de los cuerpos celestes se reciben en los inferiores de manera muy distinta, según la diversa disposición de la materia. A veces, sucede que la materia de la concepción humana no está toda ella dispuesta para el sexo masculino, resultando de aquí que, de una parte de esa materia se forma un ser del sexo masculino, y de otra se forma otro del sexo femenino. A esto mismo recurre Agustín para rechazar la adivinación que se quiere hacer por los astros, puesto que los efectos de éstos en las cosas corpóreas varían también según la diversa disposición de la materia.

ARTÍCULO 4

Los cuerpos celestes, ¿son o no son causa de los actos humanos?

1-2 q.9 a.5; 2-2 q.95 a.5; *In Sent.* 1.2 d.5 q.1 a.3; d.25 a.2 ad 5; *De Verit.* q.5 a.10; *In Math.* c.2; *Cont. Gentes* 3,84.85.87; *De An.* 3 lect.4; *Periherm.* 1 lect 14; *In Metaphys.* 6 lect. 3.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos:

1. Los cuerpos celestes, al ser movidos por las sustancias espirituales, como se dijo (q.110 a.3), obran en virtud de éstas como instrumentos suyos. Pero tales sustancias son superiores a nuestras almas. Por lo tanto, parece que puedan impresionar nuestras almas y, mediante esto, causar los actos humanos.

2. Más aún. Todo lo multiforme se deriva de algún principio uniforme. Pero los actos humanos son variados y multiformes. Por lo tanto, parece que deben reducirse a los movimientos uniformes de los cuerpos celestes como a sus principios.

3. Todavía más. Los astrólogos predicen a veces cosas verdaderas sobre las guerras y otros acontecimientos humanos que proceden del entendimiento y la voluntad. Esto no podrían hacerlo si los cuerpos celestes no fueran causa de los actos humanos. Por lo tanto, los cuerpos celestes son causa de los actos humanos.

En cambio está lo que dice el Damasceno [34]: *Los cuerpos celestes de ningún modo son causa de los actos humanos.*

32. ARISTÓTELES, c.10 n.1 (BK 336a15): S. Th. suppl. lect.10 n.4. 33. ARISTÓTELES c.2 n.11 (BK 194b13): S. Th. lect.4 n.1. 34. *De Fide Orth.* 1.2 c.7: MG 94,893.

---

e. Sto. Tomás es de la opinión de que los cuerpos sublunares, de suyo, no realizan operaciones «sensu stricto», es decir, su actividad no resulta de una tendencia ordenada a un fin (cf. *Cont. Gentes* 3,22). Para realizar una actividad ordenada deben ser movidos por agentes superiores. Estos agentes superiores ejercen la llamada causalidad equívoca (cf. ARTOLA, J. M., o.c., p.91 nota 36) porque no producen efectos de su misma especie, sino que, desde su mayor universalidad —real, no lógica— mueven a los seres inferiores a producir efectos de la misma especie que estos últimos. Es decir, son causas de la especie inferior. Los seres inferiores, cuyos principios activos son las cualidades activas, calor, frío, etc., no serían capaces de engendrar a otro ser de su misma especie si no contaran con principios activos superiores. Sto. Tomás subraya el posible matiz platónico del texto de Aristóteles (*Phys.* II,2, BK 194b13) «ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ καὶ ἥλιος». El sol no es una sustancia separada, pero sí un agente universal. No todos interpretan así el pensamiento de Aristóteles. Cf. OEHLER, K., *Ein Mensch zeugt einen Menschen* (Frankfurt am Main 1963).

Solución. *Hay que decir:* Los cuerpos celestes obran en los cuerpos terrestres directamente y por sí mismos, como se dijo (a.3). Pero en las potencias del alma, que son los actos de los órganos corpóreos, obran directa, pero accidentalmente, porque los actos de tales potencias necesariamente se impiden, al menos por los impedimentos de sus órganos. Ejemplo: con los ojos turbios, no se ve bien. Así, pues, si el entendimiento y la voluntad fuesen facultades dependientes de órganos corpóreos, como pensaron algunos, que decían[35] que el entendimiento no se diferenciaba de los sentidos, se seguiría necesariamente que los cuerpos celestes podrían ser causa de la elección y de los actos humanos. De esto se seguiría, a su vez, que el hombre pudiese ser impulsado a sus operaciones por el instinto natural, lo mismo que los demás animales, en los que no hay potencias del alma no dependientes de órganos corpóreos. Porque lo que se realiza en estos seres inferiores por influjo de los cuerpos celestes, se hace naturalmente, y, por lo tanto, se seguiría también que el hombre no tendría libre albedrío, sino que tendría acciones determinadas, como las tienen los demás seres naturales. Todo lo cual es evidentemente falso y contrario a lo que vemos de continuo en la vida humana.

Hay que admitir, sin embargo, que las influencias de los cuerpos celestes pueden llegar, indirecta y accidentalmente, hasta el entendimiento y la voluntad, esto es, en la medida en que tanto el entendimiento como la voluntad se suministran en alguna manera de las facultades inferiores que dependen de órganos corpóreos. Pero hay en esto una diferencia grande entre ambas potencias. Porque el entendimiento recibe necesariamente lo que le suministran las facultades aprensivas inferiores, y así, perturbadas la imaginación, o la estimativa, o la memoria, por necesidad se resiente también de ello la acción del entendimiento. Pero, en cambio, la voluntad no sigue necesariamente la inclinación del apetito inferior, pues, aunque no dejen las pasiones irascibles y concupiscibles de tener cierta fuerza para inclinarla, queda, sin embargo, en su poder, el seguirlas o rechazarlas. A esto se debe que la acción de los cuerpos celestes, por la cual pueden ser alteradas las potencias inferiores, sea menos efectiva respecto de la voluntad, causa inmediata de los actos humanos, que respecto del entendimiento.

El suponer, pues, que los cuerpos celestes son causa de los actos humanos, es algo propio de los que dicen que el entendimiento no se distingue de los sentidos. Así, algunos decían de ellos que *tal era la voluntad de los hombres según día a día se la modelaba el padre de los hombres y de los dioses*[35 bis]. Pero, como es absolutamente cierto que el entendimiento y la voluntad no son facultades dependientes de los órganos corpóreos, no es posible que los cuerpos celestes sean causa de los actos humanos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Las sustancias espirituales que mueven los cuerpos celestes, obran en las cosas corporales por medio de dichos cuerpos. Pero en el entendimiento humano obran directamente, iluminándole. Sin embargo, no pueden cambiar la voluntad, según dijimos (q.111 a.2).

2. *A la segunda hay que decir:* Como la multiformidad de movimientos corporales se reduce como a su causa a la uniformidad de los movimientos celestes, así la multiformidad de actos que proceden del entendimiento y la voluntad se reduce a su correspondiente principio uniforme, que es el entendimiento y la voluntad divina.

3. *A la tercera hay que decir:* Son muchos los hombres que siguen las pasiones, que son movimientos del apetito sensitivo, en las cuales pueden influir los cuerpos celestes. En cambio, no son pocos los sabios que las resisten. Esta es la razón por la que los astrólogos pueden predecir la mayoría de las veces cosas verdaderas. Y más si dicen generalidades. No sucede así si hablan pormenorizando, porque siempre queda la posibilidad de que cualquier hombre resista a las pasiones por su libre albedrío. Hay que tener presente que los mismos astrólogos[36] afirman que *el hombre sabio domina a lo astros* al dominar sus pasiones.

35. Cf. ARISTÓTELES, *De An.* l.3 c.3 n.1 (BK 427a21): S. Th. lect.4 n.616. 35 bis. HOMERO, *Odyss.* canto 18 v.136 (BU 3,55). 36. Cf. las referencias dadas por ALBERTO MAGNO, *In Sent.* l.2 d.15 a.4 (BO 27,276).

ARTÍCULO 5

Los cuerpos celestes, ¿pueden o no pueden influir en los mismos demonios?

De Pot. q.6 a.10.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes pueden influir en los mismos demonios:

1. En ciertas fases crecientes de la luna, los demonios vejan a algunos hombres, llamados por esto lunáticos, como aparece en Mt 4,24 y 17,14. Pero no harían esto si no estuviesen bajo el influjo de los cuerpos celestes. Por lo tanto, los demonios están bajo el influjo de los cuerpos celestes.

2. Más aún. Los nigromantes observan ciertas constelaciones para invocar a los demonios. Pero no serían invocados por medio de los cuerpos celestes sin estar sometidos a éstos. Por lo tanto, los demonios están sometidos al influjo de los cuerpos celestes.

3. Todavía más. Los cuerpos celestes son de mayor eficacia que los inferiores. Pero los demonios son alejados mediante ciertos cuerpos inferiores: hierbas, piedras y animales. Y mediante ciertos sonidos: voces, figuras y simulacros, como dice Porfirio, citado por Agustín en X *De Civ. Dei* [37].

Por lo tanto, con mayor razón estarán los demonios sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

En cambio, los demonios son superiores en naturaleza a los cuerpos celestes. Pero el agente exige superioridad sobre el paciente, como dice Agustín en XII *Super Gen. ad litt.* [38] Por lo tanto, los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes.

Solución. *Hay que decir:* Acerca de los demonios [f] ha habido tres opiniones. La primera es la de los peripatéticos, que negaban en absoluto su existencia y decían que las cosas atribuidas a ellos, según las artes nigrománticas, eran hechas por virtud de los cuerpos celestes. Así lo refiere Agustín en X *De Civ. Dei,* según el cual afirmó Porfirio que *se fabrican en la tierra por los hombres potestades idóneas para producir varios efectos de los astros.* Esta suposición es evidentemente falsa, porque por experiencia se sabe que los demonios hacen muchas cosas para las cuales es insuficiente en absoluto la virtud de los cuerpos celestes. Ejemplo: que los posesos hablen lenguas desconocidas, que reciten versos y citas de autoridades que nunca conocieron, que los nigromantes hagan hablar y moverse a las estatuas, y otras cosas parecidas.

Esto indujo a los platónicos a afirmar que *los demonios eran animales de cuerpo aéreo y de ánimo pasivo,* según lo atribuye Agustín en VIII *De Civ. Dei* [39] a Apuleyo. Y ésta es la segunda opinión, según la cual se podría decir que los demonios vienen a estar sujetos a los cuerpos celestes, del mismo modo que se ha dicho que lo están los hombres (a.4). También esta opinión es falsa, como se deduce de lo dicho (q.51 a.1), pues los demonios son sustancias espirituales no unidas a cuerpo alguno. De todo lo cual resulta que los demonios no están sujetos a la acción de los cuerpos celestes, ni por sí mismos ni accidentalmente, ni directa ni indirectamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Que los demonios vejen a los hombres particularmente en ciertas fases crecientes de la luna, se debe a dos cosas. Hacen ellos esto, en primer lugar, para que, debido a ello, *se difame a una criatura de Dios,* como es la luna, según dicen Jerónimo [40] y el Crisóstomo [41]. En segundo lugar, porque, como los demonios no pueden obrar sino por medio de las fuerzas naturales,

37. C.16: ML 41,290. 38. C.16: ML 34,467. 39. C.11: ML 41,241. 40. *In Matth.* l.1 a.4,24: ML 26,34. 41. *In Matth.* hom.57: MG 58,562.

f. Sto. Tomás conocía la demonología desarrollada por los pensadores antiguos con independencia de la Revelación, pero no aceptaba del todo aquellas teorías, porque el punto de vista de Sto. Tomás en este tema no es precisamente cosmológico, sino soteriológico. Sobre los «demonios» platónicos, cf. HENLE, R. J., *Saint Thomas and Platonism* (The Hague, Nijhoff, 1956) 417-8; HAGER, F. P. art. *Dämonen* en HWP 2, cols. 1-4. Sobre el tema de saberes astrológicos puede consultarse THORNDIKE, L., *A History of Magic and experimental Science* (New York 1947).

según dijimos (q.114 a.4 ad 2), estudian en sus obras las aptitudes de los cuerpos para los efectos que intentan. Es evidente que *el cerebro es la más húmeda de todas las partes del cuerpo,* según dice Aristóteles[42]; por eso está más sujeto a la acción de la luna, que, en cuanto tal, tiene la propiedad de alterar los humores. Por otra parte, en el cerebro es donde se consuma la fuerza animal. De todo esto proviene el que los demonios perturben la fantasía del hombre en determinadas fases crecientes de la luna cuando ven que el cerebro está dispuesto para ello.

2. *A la segunda hay que decir:* Invocados los demonios bajo el signo de ciertas constelaciones, responden a tal invocación por dos razones: *Primero,* para inducir a error a los hombres, haciéndoles creer que hay en los astros alguna divinidad. *Segundo,* porque advierten que bajo esas constelaciones la materia corporal está mejor dispuesta para los efectos por lo que se les invoca.

3. *A la tercera hay que decir:* Según Agustín en XI *De Civ. Dei*[43], *los demonios son atraídos por varios géneros de piedras, hierbas, maderas, animales, versos, ritos, no como los animales lo son por la comida, sino como lo es el espíritu por los signos,* es decir, en cuanto tales cosas se les ofrecen como signo de honor divino, que ellos tanto ambicionan.

ARTÍCULO 6

Los cuerpos celestes, ¿imponen o no imponen necesidad en aquellos que les están sometidos?

In Sent. l.2 d.15 q.1 a.2 ad 3; a.3 ad 4; *De Verit.* q.5 a.9 ad l.2; *Cont. Gentes* 3,86; *De Malo* q.6 ad 21; q.16 a.7 ad 14.16; *In Metaphys.* 6, lect.3.

Objeciones por las que parece que los cuerpos celestes imponen necesidad en aquellos que les están sometidos:

1. Puesta la causa suficiente, se sigue por necesidad el efecto. Pero los cuerpos celestes son causa suficiente de sus efectos. Así, pues, formando los cuerpos celestes con sus movimientos y disposiciones un conjunto de ser necesario, parece que sus efectos se han de seguir necesariamente.

2. Más aún. El efecto del agente se sigue necesariamente en la materia cuando la virtud de agente es tanta que puede someter a sí toda la materia. Pero la materia toda de los cuerpos inferiores está sometida a la virtud de los cuerpos celestes, como a ser más elevado. Por lo tanto, el efecto de los cuerpos celestes se recibe necesariamente en la materia corporal.

3. Todavía más. Si el efecto de los cuerpos celestes no se realiza necesariamente, es porque lo impide alguna cosa. Pero cualquier causa corpórea capaz de impedir el efecto del cuerpo celeste, necesariamente ha de reducirse a algún principio celeste, supuesto que los cuerpos celestes son la causa de todos los acontecimientos de los cuerpos terrestres. Por lo tanto, siendo también necesario tal principio celeste, se sigue que necesariamente sea impedido el efecto del otro cuerpo celeste. Así, todo lo que acontece, acontece por necesidad.

En cambio está lo que dice el Filósofo en el libro *De somn. et vigil.*[44]*: No es imposible que no se verifiquen muchas de aquellas señales celestes, como de aguas y vientos, que se dan en los cuerpos.* Así, pues, no todos los efectos de los cuerpos celestes acontecen necesariamente.

Solución. *Hay que decir:* Esta cuestión queda ya en parte resuelta con lo dicho anteriormente, y en parte ofrece alguna dificultad. Se ha demostrado (a.4), efectivamente, que, aunque de la acción de los cuerpos celestes se sigan algunas inclinaciones en la naturaleza corporal, sin embargo, la voluntad no sigue necesariamente tales inclinaciones. Por lo tanto, no hay inconveniente alguno en que el efecto de los cuerpos celestes sea impedido no sólo por lo que al hombre se refiere, sino incluso en cuanto a aquellas cosas a las cuales se extiende la acción del hombre.

Sin embargo, en las cosas naturales no hay principio alguno del tenor de la voluntad humana, que tenga libertad para seguir o no seguir las impresiones de los cuerpos celestes. Parece, pues, que, al menos en las cosas naturales, todo acontece necesariamente, conforme

42. ARISTÓTELES, *De Part. Anim. 2* c.7 (BK 652a27); *De Somno* 3 (BK 457b29): S. Th. lect.6. 43. C.6: ML 41,717. 44. ARISTÓTELES, *De Divinat.* c.2 (BK 463b22): S. Th. lect.1.

al antiguo razonamiento de aquellos[45] que, suponiendo que cuanto existe tiene causa y que, puesta ésta, por necesidad se ha de seguir el efecto, venían a concluir que todo absolutamente sucede por necesidad. Opinión que refutó Aristóteles en VI *Metaphys.*[46], fundamentándose precisamente en las dos cosas que éstos suponían.

En primer lugar porque no es verdadero que, puesta cualquier causa, se siga necesariamente el efecto. Pues hay causas que no están ordenadas a producir por necesidad sus efectos, sino a producirlos las más de las veces, pudiendo a veces fallar en el menor número de casos. Sin embargo, como tales causas no fallan casi nunca a no ser que lo impida otra causa, parece que con esta respuesta no desaparece el inconveniente señalado, dado el caso de que también el supuesto impedimento se interpone por necesidad.

Por lo cual se responde, en segundo lugar, que todo aquello que es esencialmente un ser, tiene causa; pero lo que sólo accidentalmente es ser, no tiene causa[g], puesto que no es propiamente ser, al no ser propiamente uno. Ejemplo: tiene causa el ser *blanco* y la tiene igualmente el ser *músico,* pero el ser *músico blanco* no la tiene, porque tal ser no es propiamente ser, como tampoco es propiamente uno. Ahora bien, es evidente que la causa que impide la acción de alguna otra causa ordenada a producir su efecto las más veces, concurre a veces con ella accidentalmente, y, por consiguiente, tal concurso de causas no tiene causa, dado que es accidental. Por eso, lo que se siga de tal concurso no puede reducirse a alguna causa preexistente, de la cual se siga necesariamente. Ejemplo: que se produzca en la parte superior de la atmósfera algún cuerpo terrestre ígneo y que caiga abajo, tiene por causa alguna virtud celeste, y asimismo puede reducirse a algún principio celeste el que haya sobre la superficie de la tierra alguna materia combustible. Pero que al caer el fuego dé sobre esta materia y la incendie, no tiene por causa algún cuerpo celeste, sino que sucede por casualidad, accidentalmente. De este modo, es evidente que no todos los efectos de los cuerpos celestes se producen necesariamente.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Los cuerpos celestes son causa de los efectos terrestres por medio de causas particulares inferiores, que las menos veces pueden fallar.

2. *A la segunda hay que decir:* La virtud del cuerpo celeste no es infinita. Requiere, por lo tanto, cierta disposición. de la materia para producir en ella su efecto, tanto por lo que se refiere a la distancia de lugar como respecto de otras condiciones. Por eso, como la distancia del lugar impide el efecto del cuerpo celeste, por ejemplo, no tiene la misma eficacia el calor del sol en Dacia que en Etiopía, así también la densidad de la materia, o su frialdad, o calor, o cualquier otra disposición similar puede impedir el efecto del cuerpo celeste.

3. *A la tercera hay que decir:* Aunque la causa que impide el efecto de otra causa se reduzca a algún cuerpo celeste como a su causa, el concurso, no obstante, de dos causas no se reduce a una causa celeste, puesto que es accidental, como dijimos (sol.).

45. Cf. *In Metaphys.* 6 lect.3 n.1191. 46. ARISTÓTELES, l.5 c.3 n.1 (BK 1027a31): S. Th. lect.3 n.1191.

g. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles *Metaphys.* E,2; (BK 1026a32ss) distingue entre lo que es «per se» y lo que es «per accidens». Lo primero es un ser; lo segundo, la conjunción fortuita de dos seres o acontecimientos. Lo primero tiene causa, lo segundo no. Por tanto no se puede confundir el ser «per accidens» con el accidente. Este es un ser real que no subsiste en sí, sino en otro. Los acontecimientos que resultan de la concurrencia fortuita de dos movimientos separados no pueden explicarse por ninguna de las series causales que han dado lugar al ser «per accidens». Cabe únicamente acudir a una causa superior. Es lo que Sto. Tomás va a discutir en la q.116 a.1 que sigue inmediatamente a este pasaje.

CUESTIÓN 116

Sobre el hado

Ahora hay que tratar lo referente al hado. Esta cuestión plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. ¿Hay o no hay hado?—2. ¿En qué está?—3. ¿Es o no es inmóvil?—4. ¿Está o no está todo sometido al hado?

ARTÍCULO 1

El hado, ¿es o no es algo?

In Math. c.2; *Cont. Gentes* 3,93; *Quodl.* 12 q.3 a.2; *Compend. Theol.* c.138; *In Metaphys.* 6 lect.3.

Objeciones por las que parece que el hado es nada:

1. Dice Gregorio en la homilía sobre la Epifanía[1]: *Lejos de los corazones de los fieles decir que el hado es algo real.*

2. Más aún. Lo que sucede casualmente, no es imprevisto, porque, como dice Agustín en V *De Civ. Dei*[2], *entendemos que hado viene de fando, es decir hablar;* de tal modo que las cosas que se atribuyen al hado han sido habladas previamente por alguien que las determina. Lo que ha sido previsto no es fortuito ni casual. Así, pues, si las cosas se realizan por el hado, se excluye de ellas la casualidad y la fortuna.

En cambio, lo que no existe no se define. Pero Boecio, en IV *De Consol.*[3], define el hado diciendo: *Es una disposición inherente a las cosas mutables, por la que la Providencia las coordina en un determinado orden.* Por lo tanto, el hado es algo.

Solución. *Hay que decir:* Vemos que en las cosas de este mundo algunas suceden fortuitamente o por casualidad. Y a veces sucede que un acontecimiento que por orden a las causas inferiores es fortuito o casual, referido a otra causa superior se ve que es intencionado. Ejemplo: si dos siervos de un señor son enviados por él a un mismo lugar sin saberlo uno del otro, encontrarse allí los dos es puramente casual para ellos, puesto que sucede sin intentarlo ninguno de los dos. Pero para el señor que los mandó, no es casual, sino conocido e intencionado.

Así pues, hubo algunos que rechazaron reducir a una causa superior estas cosas casuales y fortuitas que suceden en los seres de aquí abajo. Estos negaron el hado y la Providencia, como Tulio, tal como nos cuenta Agustín en V *De Civ. Dei*[4]. Esto va contra lo que dijimos anteriormente sobre la Providencia (q.22 a.2).

Otros[5], intentaron reducir a una causa superior, los cuerpos celestes, todas las cosas fortuitas y casuales que acontecen aquí abajo, sea en el orden natural o en el orden humano. Según esta opinión, el hado no sería más que *la disposición de los astros bajo la cual cada uno fue concebido o nació.* Pero esto no es aceptable por dos razones. En primer lugar, en cuanto a las realidades humanas. Ya quedó demostrado (q.115 a.4) que los actos humanos no están sometidos a la acción de los cuerpos celestes a no ser de forma accidental e indirecta, pero, como la causa de la fatalidad debe tener una ordenación sobre lo que se efectúa por hado, tal causa necesariamente ha de ser esencial y directa de lo que se hace. En segundo lugar, en cuanto a lo que se hace accidentalmente. Se dijo (q.115 a.6) que lo que es ser accidentalmente propiamente no es ser ni uno. Pero toda acción de la naturaleza tiene por objetivo algo que es determinadamente uno. Por lo tanto, es imposible que lo que es accidentalmente, en sí mismo sea efecto de algún principio que sea agente natural. Por lo tanto, ninguna causa natural puede hacer en cuanto tal, por ejemplo, que el que intenta cavar un sepulcro encuentre un tesoro. Es evidente que los cuerpos celestes obran a modo de principio natural. De lo que se sigue que igualmente son naturales sus efectos terres-

1. *In Evang.* l.1 hom.11: ML 76,1112. 2. C.9: ML 41,150. 3. Prosa 6: ML 63,815. 4. C.9: ML 41,148. Cf. CICERÓN, *De Divinat.* l.2 c.5.10 (DD 4,218.221). 5. Cf. S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* l.5 c.7: ML 41,454.

tres. Por lo tanto, es imposible que virtud alguna activa de los cuerpos celestes sea la causa de las cosas que aquí abajo suceden accidentalmente, bien por casualidad, bien fortuitamente.

Por todo lo cual hay que decir: Las cosas que aquí suceden accidentalmente, sea en el orden natural o en el orden humano, se reducen a alguna causa que de antemano las ordena[a], y que es la Providencia divina. No hay inconveniente para que aquello que es ser accidentalmente, sea concebido por algún entendimiento como un solo ser. En caso contrario, sería imposible que el entendimiento formara la siguiente proposición: *cavando un sepulcro encontró un tesoro.* Del mismo modo que el entendimiento puede hacer tal concepción, se puede también realizar. Ejemplo: si alguien, conocedor del lugar en el que está escondido el tesoro, anima a un labriego, que lo ignora, a que cave allí un sepulcro. Así, no hay inconveniente en que las cosas que suceden accidentalmente, como fortuitas o casuales, se reduzcan a alguna causa ordenadora que obre por el entendimiento, y más si se trata del entendimiento divino, ya que sólo Dios puede mover la voluntad, como se dijo (q.105 a.4; q.106 a.2, q.111 a.2). Por lo tanto, la ordenación de los actos humanos cuyo principio es la voluntad, sólo puede atribuirse a Dios.

Así, pues, podemos admitir el hado en el sentido de que todas las cosas que suceden en este mundo están sujetas a la divina Providencia, como ordenadas por ella y, si se puede decir, *prehabladas.* Sin embargo, los santos doctores rechazaron el uso de esta palabra para no favorecer a aquellos que abusaban de ella creyendo dar a entender cierta capacidad de los astros. A este propósito dice Agustín en V *De Civ. Dei*[6]*: Si alguien atribuye al hado las cosas humanas, queriendo significar con la palabra hado la voluntad misma o el poder de Dios, quédese con el modo de pensar y corrija el de hablar.* En este sentido Gregorio rechaza que haya hado[7].

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Está incluida en lo dicho.

2. *A la segunda hay que decir:* Nada impide que algo sea fortuito o casual en relación con las causas próximas sin serlo en relación con la Providencia divina. Así queda a salvo que nada acontece en el mundo impensadamente, como dice Agustín en el libro *Octoginta trium quaest.*[8].

ARTÍCULO 2

El hado, ¿está o no está en las cosas creadas?

In Sent. l.1 d.39 q.2 a.1 ad 5; *De Verit.* q.5 a.1 ad 1; *Cont. Gentes* 3,93; *Compend. Theol.* c.138.

Objeciones por las que parece que el hado no está en las cosas creadas:

1. Dice Agustín en V *De Civ. Dei*[9]*: Lo que se indica con el nombre de hado es la voluntad misma o poder de Dios.* Pero la voluntad y el poder de Dios no está en las criaturas, sino en Dios. Por lo tanto, el hado no está en las cosas creadas, sino en Dios.

2. Más aún. La relación entre el hado y lo hecho por el hado es una relación causal, como lo manifiesta el mismo modo de hablar. Pero la causa universal que, en cuanto tal, causa lo que aquí sucede accidentalmente, es sólo Dios, como dijimos (a.1). Por lo tanto, el hado está en Dios y no en las cosas creadas.

3. Todavía más. Si el hado está en las criaturas, será una sustancia o un accidente. En cualquiera de estos casos es necesario que sea tan múltiple como lo son las criaturas. Por lo tanto, como parece que el hado es uno, parece que el hado no está en las criaturas, sino en Dios.

En cambio está lo que dice Boecio en IV *De Consol.*[10]: *El hado es una disposición inherente a las cosas mudables.*

Solución. *Hay que decir;* Como resulta claro por lo dicho (q.22 a.3; q.103 a.6),

6. C.1: ML 41,141. 7L.c. nota 1. 8. Q.24: ML 40,17. 9. L.c. nota 6. 10. L.c. nota 3.

---

a. La reducción de lo azaroso a una causa sólo puede hacerse a una causa intelectual, que no actúa conforme a las leyes de una naturaleza determinada. Sobre el axioma «opus naturae, opus inteligentiae», cf. RAMÍREZ, J., *De hominis beatitudine* (Matriti 1942) I, 240-241.

la Providencia divina ejecuta sus acciones por medio de causas intermedias. La ordenación de estos efectos puede ser vista en un doble aspecto. 1) *Uno,* según está en Dios, y, bajo este aspecto, la ordenación de los efectos es llamada Providencia. 2) *La otra.* Pero si se considera esta ordenación de los efectos en cuanto está en las causas intermedias ordenadas por Dios a producir tales efectos, así es como se entiende el hado. Esto es lo que dice Boecio en IV *De Consol.* [11]: *Que el hado se ejerza por ciertos ministros espirituales de la divina Providencia, o por el alma, o por la cooperación de la naturaleza entera, o por los movimientos celestes de los astros, o por virtud angélica, o por las artimañas de los demonios, o por algunas de estas cosas, o por todas ellas, así es como queda tejida la serie fatal.* De todo lo cual ya se ha tratado antes (a.1, q.104 a.2; q.110 a.1; q.103.114). Por lo tanto, es evidente que el hado está en las mismas causas creadas en cuanto que están ordenadas por Dios a producir sus efectos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* La ordenación de las causas segundas, que Agustín [12] llama serie de causas, no tiene razón de hado sino en cuanto que depende de Dios. Por eso, el poder o la voluntad de Dios pueden llamarse causalmente hado, pero esencialmente el hado es la misma disposición o serie, es decir, el orden de las causas segundas.

2. *A la segunda hay que decir:* El hado tiene razón de causa en cuanto la tienen las mismas causas segundas, cuya disposición es llamada hado.

3. *A la tercera hay que decir:* La disposición llamada hado no es tal que pertenezca al género de la cualidad, sino la disposición entendida como un orden, que no es sustancia, sino relación. Este orden, tomado en relación con su principio, es uno solo, y, en tal sentido, el hado es también uno. Pero si es tomado en relación con sus efectos o con las mismas causas intermedias, es múltiple. Así lo entendió el poeta al decir: *Tus destinos te arrastran* [13].

ARTÍCULO 3

El hado, ¿es o no es inmutable?

Objeciones por las que parece que el hado no es inmóvil:

1. Dice Boecio en IV *De Consol.* [14]: Lo *que el raciocinio es al entendimiento, lo engendrado a lo existente, el tiempo a la eternidad, y al punto central el círculo, eso mismo es la serie mutable del hado a la permanente simplicidad de la Providencia.*

2. Más aún. Como dice el Filósofo en II *Topic.* [15]: *Al cambiarnos nosotros, también se cambia lo que hay en nosotros.* Pero el hado es *una disposición inherente a lo mutable,* como dice Boecio en el mismo lugar. Por lo tanto, el hado es mutable.

3. Todavía más. Si el hado es inalterable, lo que está sujeto a él sucederá de manera inmutable y necesaria. Pero lo sometido al hado parece ser precisamente lo mayormente contingente. Por lo tanto, no habrá nada contingente en las cosas, sino que todo sucederá necesariamente.

En cambio está lo que dice Boecio [16]: *El hado es una disposición inmutable.*

Solución. *Hay que decir:* La disposición de las causas segundas, que llamamos hado, puede considerarse bajo dos aspectos. 1) *Uno,* atendiendo a las mismas causas segundas que están así dispuestas y ordenadas. 2) *Otro,* relacionando tal disposición con el primer principio por el que son ordenadas, esto es, Dios. Algunos sostuvieron que la serie misma o disposición de las causas en cuanto tal es necesaria, de modo que todo sucede por necesidad, debiéndose esto a que todo efecto tiene su causa, y, puesta ésta, es necesario que se siga el efecto. Pero esto es evidentemente falso por todo lo que ya dijimos anteriormente (q.115 a.6).

Otros dijeron lo contrario, afirmando que el hado era mutable, incluso en cuanto relacionado con la Providencia divina. Por eso, los egipcios decían que podía cambiarse el destino mediante ciertos sacrificios, tal como nos cuenta Gregorio de Nisa [17]. Pero esto ha sido

11. Ib. 12. *De Civ. Dei* c.8: ML 41,148. 13. Cf. HILDEBERTO CENOMANENSIS, *Versus de Excidio Troiae* ML 171, 1449D); cf. ALBERTO MAGNO, *De Fato* a.2 (MD 5,406); *In Phys.* l.2 tr.2 c.20 (BO 3,156). 14. Prosa 6: ML 63,817. 15. ARISTÓTELES, c.7 n.3 (BK 113a29). 16. L.c. nota 14. 17. Cf. NEMESIO, *De Nat. Hom.* c.36: MG 40,745.

rechazado ya (q.23 a.8) por ser contrario a la inmutabilidad de la Providencia divina.

Hay que decir: El hado, respecto a las causas segundas es mutable. Pero referido a la Providencia divina es inalterable, no por absoluta necesidad, sino condicionalmente [b], es decir, en el sentido en el que afirmamos que esta condicional es verdadera o necesaria: *Si Dios ha previsto tal cosa, sucederá.* Por eso, Boecio [18], después de haber dicho que *la serie* del hado es *alterable,* poco después añade: *La cual, por proceder de los orígenes de la Providencia inmóvil, es necesario que ella misma sea inmutable.*

Respuesta a las objeciones: Está incluida en lo dicho.

ARTÍCULO 4

¿Está o no está todo sometido al hado?

Supra q.116 a.1.

Objeciones por las que parece que todo está sometido al hado:

1. Dice Boecio en IV *De Consol.* [19]*: La serie del hado mueve el cielo y las estrellas, atempera entre sí los elementos y, por un cambio alternado, los transforma. Todo lo que nace y muere lo reproduce y renueva por la sucesión de gérmenes y fetos. Enlaza, en una conexión indisoluble de causas, actos y fortunas de los hombres.* Por lo tanto, no parece exceptuarse cosa alguna de estar contenida bajo la serie del hado.

2. Más aún. Agustín en V *De Civ. Dei*[20] dice que el hado es algo en cuanto se refiere a la voluntad y poder de Dios. Pero la voluntad de Dios es causa de todo lo hecho, como dice Agustín en III *De Trin.* [21] Por lo tanto, todo está sometido al hado.

3. Todavía más. Según Boecio[22], el hado *es la disposición inherente a todo lo mutable.* Pero todas las criaturas son mutables, y sólo Dios es verdaderamente inmutable, como dijimos (q.9 a.2). Por lo tanto, el hado está en todas las criaturas.

En cambio está lo que dice Boecio en IV *De Consol.* [23]: *Algunas cosas que están bajo la Providencia, están por encima del hado.*

Solución. *Hay que decir:* Como ya dijimos (a.2), el hado es la ordenación de las causas segundas a los efectos previstos por Dios. Por lo tanto, todo lo sometido a las causas segundas está sometido también al hado. Pero si hay algo que es hecho directamente por Dios, al no estar sujeto a las causas segundas, tampoco lo está al hado. Así, la creación de las cosas, la glorificación de las sustancias espirituales. Por eso, dice Boecio [24]: *Los seres que están próximos a la primera divinidad, establemente fijos, están sobre el orden de la mutabilidad fatal.* De aquí resulta también que, *cuanto más alejada está una cosa de la Inteligencia, tanto más ligada está al hado,* ya que está más sometida a la necesidad de las causas segundas.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Todo lo que se menciona en aquel texto, es hecho por Dios mediante las causas segundas. Por lo tanto, está sometido al hado. Pero no puede decirse lo mismo de todo lo demás, como acabamos de decir (sol.).

2. *A la segunda hay que decir:* El hado se refiere al poder y la voluntad de Dios como a su primer principio. Por lo tanto, no es necesario que todo lo que está sometido a la voluntad o al poder de Dios, esté también sometido al hado, como acabamos de decir (sol.).

3. *A la tercera hay que decir:* Aun cuando todas las criaturas de alguna manera sean mutables, sin embargo, algunas de ellas no proceden de causas creadas variables. Por eso no están sometidas al hado, como acabamos de decir (sol.).

18. L.c. nota 14. 19. Ib. 20. C.1.8: ML 41,141.148. 21. C.1: ML 42,871. 22. L.c. nota 14. 23. Ib. 24. Ib.

b. Sobre esta distinción véase BOCHENSKI, I., *Historia de la lógica formal* (Madrid 1966) p.94.

CUESTIÓN 117

Sobre lo que pertenece a la acción del hombre

Después de lo estudiado, hay que tratar ahora lo referente a aquello que pertenece a la acción del hombre, compuesto a partir de lo espiritual y de lo corporal. En primer lugar, hay que tratar sobre la acción del hombre; en segundo lugar, lo concerniente a la propagación humana. La cuestión referente a la acción del hombre plantea y exige respuesta a cuatro problemas:

1. Un hombre, ¿puede o no puede enseñar a otro provocando en él la ciencia?—2. Un hombre, ¿puede o no puede enseñar al ángel?—3. El hombre, por el poder de su alma, ¿puede o no puede alterar la materia corporal?—4. El alma del hombre separada, ¿puede o no puede mover los cuerpos con movimiento local?

ARTÍCULO 1

Un hombre, ¿puede o no puede enseñar a otro?

In Sent. l.2 d.9 a.2 ad 4; d.28 a.5 ad 3; *De Verit.* q.11 a.1; *Cont. Gentes* 2,75.

Objeciones por las que parece que un hombre no puede enseñar a otro:

1. Dice el Señor (Mt 23,8): *No queráis ser llamados maestros.* Y dice la glosa de Jerónimo[1]: *No sea que tributéis a los hombres un honor divino.* Luego parece que ser maestro es un honor divino. Pero propio del maestro es enseñar. Por lo tanto, el hombre no puede enseñar, ya que esto es sólo propio de Dos.

2. Más aún. Si un hombre enseña a otro, no lo hará más que sirviéndose de sus propios conocimientos para causar conocimientos en el otro. Pero toda cualidad por la que uno obra para producir algo semejante a sí es una cualidad activa. Por lo tanto, la ciencia es una cualidad activa, como lo es el calor.

3. Todavía más. Para el conocimiento se requiere la luz intelectual y la especie de lo conocido. Pero ninguna de estas cosas las puede causar un hombre en otro. Por lo tanto, un hombre no puede causar la ciencia en otro enseñándole.

4. Por último. El maestro no hace más que proponer al discípulo ciertos signos expresando algo, sea con palabras, sea con gestos. Pero proponiendo con signos no se puede enseñar a otro causando en él la ciencia, porque o propone signos de lo conocido o de lo desconocido. Si es de lo conocido, entonces aquél a quien se le proponen tales signos ya tiene la ciencia y no la recibe del maestro. Si de lo desconocido, nada se puede aprender por tales signos. Ejemplo: si alguien propone algo en griego a uno que sólo habla latín nada puede enseñarle. Por lo tanto, de ninguna manera puede un hombre, enseñando, producir en otro la ciencia.

En cambio está lo que dice el Apóstol en 1 Tim 2,7: *Para este anuncio he sido hecho predicador y apóstol, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad.*

Solución. *Hay que decir:* Sobre esta cuestión ha habido diversas opiniones. Averroes en Coment. III *De Anima*[2] sostuvo la existencia de un solo entendimiento posible para todos los hombres, como dijimos (q.76 a.2). De ahí se seguiría que son las mismas las especies inteligibles de todos los hombres. Y tendríamos entonces que el hombre no causa en otro hombre mediante la enseñanza una ciencia distinta de la que él tiene, sino que le comunica la misma que él tiene, estimulándole a ordenar las imágenes en su alma de tal manera que sean convenientemente dispuestas para la aprehensión inteligible. Dicha opinión es verdadera por lo que se refiere al hecho de que la ciencia es una misma en el maestro y en el discípulo, si tal identidad se entiende con respecto a la unidad de lo conocido. La verdad de lo conocido es la misma en el discípulo y el maestro. Pero por lo que se refiere a que el

1. *Glossa interl.* a *Mat.* 23,8 (V,71r). 2. *Comm.* 5, digressio, p.5.ª (6,2,146F).

entendimiento posible es uno solo para todos los hombres, y que son unas mismas las especies inteligibles, diferenciándose sólo por las imágenes, la opinión es falsa, como dejamos ya patente (q.76 a.2).

Otra opinión es la de los platónicos[a], los cuales sostuvieron que la ciencia está desde el principio en nuestras almas por la participación de las formas separadas. De esto ya hablamos anteriormente (q.84 a.3.4). No obstante, el alma, por su unión con el cuerpo, queda impedida para penetrar libremente aquello que sabe. Según esto, el discípulo no adquiere, por el maestro, ciencia nueva, sino que el maestro simplemente le estimula a analizar los conocimientos que el discípulo ya tiene, hasta el punto de que, según los platónicos, aprender no es más que recordar. Asimismo afirmaban que los agentes naturales no hacen sino disponer para la recepción de las formas que la materia corporal adquiere por participación de las especies separadas. Pero contra esto, ya demostramos (q.79 a.2; q.84 a.3) que el entendimiento posible del alma humana está en pura potencia para lo inteligible, como dice Aristóteles en III *De Anima* [3].

Puestos en otra dimensión hay que decir: El que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto, como se dice en VIII *Physic.* [4] Para demostrarlo, hay que tener presente que de los efectos procedentes de un principio exterior, unos provienen exclusivamente de un principio exterior. Ejemplo: la forma de la casa se origina en la materia sólo por el arte. Otros, proceden a veces de un principio exterior y a veces de un principio interior. Ejemplo: la salud es causada en el enfermo unas veces por un principio externo, la medicina, y otras por un principio interno, como cuando alguno sana por virtud de la naturaleza. En esta segunda clase de efectos hay que tener presente: *Primero,* que el arte imita a la naturaleza [b] en sus operaciones, porque, así como la naturaleza sana al enfermo alterando, digiriendo, y echando lo que causa la enfermedad, así también el arte. *Segundo,* hay que atender al hecho de que el principio externo, el arte, no obra como agente principal, sino como subsidiario, ya que el agente principal es el principio interno, reforzándole y suministrándole los instrumentos y auxilios que ha de utilizar en la producción del efecto. Ejemplo: el médico refuerza la naturaleza y le proporciona alimentos y medicinas de los cuales podrá usar para el fin que persigue.

Ahora bien, el hombre adquiere la ciencia a veces por un principio interno, como es el caso de quien investiga por sí mismo; y, a veces, por un principio externo, como es el caso del que es enseñado. Pues a cada hombre le va anejo un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que, ya desde el comienzo y por naturaleza, se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando uno aplica estos principios universales a casos particulares cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, por investigación propia adquiere la ciencia de cosas que ignoraba, pasando de lo conocido a lo desconocido. De ahí que también todo el que enseña procura conducir al que aprende de las cosas que éste ya conoce al conocimiento de las que ignora, siguiendo aquello que se dice en I *Poster.* [5]: *Toda enseñanza, dada o adquirida, procede de algún conocimiento previo.*

El maestro puede contribuir de dos maneras al conocimiento del discípulo. La primera, suministrándole algunos medios o ayudas de los cuales pueda usar su entendimiento para adquirir la ciencia, tales como ciertas proposiciones menos universales, que el discípulo puede fácilmente juzgar mediante sus previos conocimientos, o dándole ejemplos

3. ARISTÓTELES, c.4 n.11 (BK 429b30): S. Th. lect.9 n.722. 4. ARISTÓTELES, c.4 n.6 (BK 255a33): S. Th. lect.8 n.3. 5. ARISTÓTELES, c.1 n.1 (BK 71a1): S. Th. lect.1 n.9.

---

a. Sobre las fuentes utilizadas por Sto. Tomás puede verse HENLE, o.c., p.229. La idea de reminiscencia platónica le llega a Sto. Tomás a través de Macrobio, Boecio y Aristóteles.

b. Se trata de una fórmula aristotélica *Phys.* B,2 (BK 194a21). Sobre el conjunto de la doctrina que afirma la dependencia del arte respecto de la naturaleza véase las contribuciones de A. MÜLLER y A. RECKERMANN en el art. *Kunst* del HWP 4 cols.1360-78.

palpables, o cosas semejantes, o cosas opuestas a partir de las que el entendimiento del que aprende es llevado al conocimiento de algo desconocido. La segunda, fortaleciendo el entendimiento del que aprende, no mediante alguna virtud activa como si el entendimiento del que enseña fuese de una naturaleza superior, tal como dijimos que iluminan los ángeles, (q.106 a.1; q.111 a.1), puesto que todos los entendimientos humanos son de un mismo grado en el orden natural, sino en cuanto que se hace ver al discípulo la conexión de los principios con las conclusiones, en el caso de que no tenga suficiente poder comparativo para deducir por sí mismo tales conclusiones de tales principios [c]. Se dice en I *Poster.* [6]: *La demostración es un silogismo que causa ciencia.* De este modo, aquel que enseña por demostración hace que el oyente adquiera ciencia.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Como acabamos de decir (sol.), el hombre que enseña ejerce únicamente un ministerio externo, lo mismo que el médico cuando sana. Pero como la naturaleza interna es la causa principal de la curación, así la luz interior del entendimiento es la causa principal de la ciencia. Ambas cosas proceden de Dios. Así como se dice de Él: *El que sana todas tus enfermedades* (Sal 102,3), también se dice: *El que enseña al hombre la ciencia* (Sal 93,10), en cuanto que *llevamos impresa en nosotros la luz de su rostro* (Sal 4,7), por la que se nos manifiestan todas las cosas.

2. *A la segunda hay que decir:* El maestro no causa en el discípulo la ciencia a modo de agente natural como objeta Averroes [7]. Por eso no es necesario que la ciencia sea una cualidad activa, sino que ésta es un principio por el que alguien es dirigido al enseñar, como el arte es el principio por el que alguien es dirigido a actuar.

3. *A la tercera hay que decir:* El maestro no produce en el discípulo la luz intelectual; no produce tampoco directamente las especies inteligibles, sino que por la enseñanza mueve al discípulo para que él, por su propio entendimiento, forme las concepciones inteligibles, cuyos signos le propone exteriormente.

4. *A la cuarta hay que decir:* Los signos que el maestro propone al discípulo son de cosas conocidas en general y con cierta vaguedad, pero desconocidas en particular e indistintamente. Por eso, cuando adquiere uno por sí mismo la ciencia, no puede decirse que se enseña a sí mismo o que es maestro de sí mismo, ya que no existe en él anteriormente la ciencia completa, como se requiere en el maestro.

ARTÍCULO 2

Los hombres, ¿pueden o no pueden enseñar a los ángeles?

In Sent. l.2 d.11 p.2.ª a.4; *In Ephes.* c.3 lect.3; *Contra Errores graec.* c.26.

Objeciones por las que parece que los hombres pueden enseñar a los ángeles:

1. Dice el Apóstol en Ef 3,10: *Para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por la Iglesia a los Principados y Potestades en los cielos.* Pero la Iglesia es la congregación de los hombres fieles. Por lo tanto, se notifica algo a los ángeles por los hombres.

2. Más aún. Los ángeles superiores, que son iluminados directamente por Dios sobre las cosas divinas, pueden instruir a los ángeles inferiores, como ya dijimos (q.106 a.1; q.112 a.3). Pero algunos hombres han sido instruidos en las cosas divinas directamente por la Pala-

6. ARISTÓTELES, c.2 n.4 (BK 71b17): S. Th. lect.4. 7. *In De An.* l.3 com.5, digressio, p.5.ª (6,2,152D).

c. Ambos son términos técnicos. «Diiudicare» —juzgar— tiene el sentido de «discernir», «resolver» a partir de unos principios; lo que supone la vinculación entre principios y conclusiones. Así, por ejemplo, 2-2 q.53 a.4: «en las cuestiones especulativas la ciencia demostrativa se llama judicativa en cuanto que, mediante la resolución en los primeros principios, se juzga acerca de la verdad de las cosas investigadas».

En cuanto a «virtus collativa» —poder comparativo—, cf. PÉGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon St. Thomas d'Aquin* (Paris, Ottawa 1936) p.90-94; CHENU, D., *Note de lexicographie philosophique médiévale:* RevScPhilThéol 16 (1927) 445ss.

bra de Dios, como el caso de los Apóstoles, según aquello de Heb 1,2: *En estos últimos días, nos ha hablado por el Hijo.* Por lo tanto, algunos hombres pueden enseñar a los ángeles.

3. Todavía más. Los ángeles inferiores son instruidos por los superiores. Pero algunos hombres son superiores a algunos ángeles, ya que algunos hombres son elevados a los coros supremos de los ángeles, como dice Gregorio en una homilía[8]. Por lo tanto, algunos ángeles inferiores pueden ser instruidos por algunos hombres sobre cosas divinas.

En cambio está lo que dice Dionisio en c.4 *De Div. Nom.*[9] que todas las ilustraciones divinas llegan a los hombres por medio de los ángeles. Por lo tanto, los ángeles no son instruidos por los hombres sobre las cosas divinas.

Solución. *Hay que decir:* Según lo establecido ya (q.107 a.2), los ángeles inferiores pueden hablar a los superiores manifestándoles sus pensamientos. Pero nunca los superiores son ilustrados por los inferiores sobre las cosas divinas. Es evidente que del modo que los ángeles inferiores están subordinados a los superiores, así lo están los hombres más eminentes a los ángeles, incluso a los más ínfimos de los ángeles. Esto resulta claro por lo que dice el Señor en Mt 11,11: *Entre los nacidos de mujer no ha habido uno más grande que Juan el Bautista, pero el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él.* Así, pues, los ángeles nunca son instruidos por los hombres sobre las cosas divinas. No obstante, los hombres pueden manifestar a los ángeles sus íntimos pensamientos hablando con ellos, por ser exclusivo de Dios el conocer los secretos de los corazones.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Lo dicho por el Apóstol lo explica Agustín en V *Super Gen. ad litt.*[10] El Apóstol dijo antes (v.8.9): *A mí, el menor de todos los santos, me fue otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la incalculable riqueza de Cristo y darles luz sobre la manifestación del misterio oculto desde los siglos en Dios. Digo «oculto» y, sin embargo, la multiforme sabiduría de Dios fue patente a los Principados y Potestades en los cielos por medio de la Iglesia. Como si dijera: Este misterio estaba oculto a los hombres de tal modo que fue manifiesto, no obstante, a la Iglesia celeste, representada en los Principados y Potestades desde los siglos y no antes de los siglos, porque la Iglesia existió ya allí donde después de la resurrección se ha de congregar también esta Iglesia de los hombres.*

Sin embargo, desde otro punto de vista, puede decirse que *aquello estaba oculto y se manifiesta a los ángeles, no sólo en Dios, sino también al realizarse y ser proclamado,* como también añade Agustín. Así, al cumplirse por los Apóstoles los misterios de Cristo y de la Iglesia, los ángeles tuvieron de estos misterios algún conocimiento que antes les estaba oculto. De este modo puede entenderse lo que dice Jerónimo[11] que los ángeles conocieron algunos misterios por la predicación de los Apóstoles, puesto que por esta predicación se cumplían en realidad tales misterios, como por la predicación de Pablo se convertían los gentiles. De esto es de lo que está hablando el Apóstol.

2. *A la segunda hay que decir:* Los Apóstoles eran instruidos directamente por la Palabra de Dios, no según su divinidad, sino según su humanidad. Por lo tanto, aquel argumento no es válido.

3. *A la tercera hay que decir:* Incluso en el estado de la vida terrena, algunos hombres son superiores a algunos ángeles, pero no en acto, sino virtualmente, es decir, en cuanto que tienen tal grado de amor que pueden merecer con él mayor grado de gloria que el que tienen algunos ángeles. Ejemplo: la semilla de un árbol grande es virtualmente mayor que un árbol pequeño y, sin embargo, de hecho es mucho menor.

ARTÍCULO 3

El hombre, por el poder de su alma, ¿puede o no puede alterar la materia corporal?

In Gal. c.3 lect.1.

Objeciones por las que parece que el hombre, por el poder de su alma, puede alterar la materia corporal:

1. Dice Gregorio en II *Dialog.*[12]: *Los santos hacen milagros a veces por la ora-*

8. *In Evang.* l.2 hom.34: ML 76,1252. 9. Cf. *De Cael. Hier.* c.4 § 2: MG 3,180. 10. C.19: ML 34,335. 11. *In Ephes.* l.2 a.3,10: ML 26,515. 12. C.30: ML 66,188.

don, a veces por su poder, como Pedro, que resucitó a Tabita por la oración, y mató a Ananías y Safira increpándolos por haber mentido. Pero, al hacer milagros, de alguna manera se altera la materia corporal. Por lo tanto, los hombres, por la virtud de su alma, pueden alterar la materia corporal.

2. Más aún. Sobre aquello de Gál 3,1: *¿Quién os fascinó para no obedecer a la verdad?* dice la Glosa[13]: *Algunos tienen ojos como de fuego y con su mirada emponzoñan a otros, y en especial a los niños.* Pero esto no sucedería si la virtud del alma no pudiera alterar la materia corporal. Por lo tanto, el hombre, por la virtud de su alma, puede alterar la materia corporal.

3. Todavía más. El cuerpo humano es más digno que los inferiores. Pero a ciertas aprehensiones del alma le acompañan cambios de calor o de frío en el cuerpo del hombre, como se puede comprobar en quien está lleno de ira o de miedo. A veces estas alteraciones pueden causar enfermedades o incluso la muerte. Por lo tanto, con mayor motivo el alma del hombre podrá alterar la materia corporal.

En cambio está lo que dice Agustín en III *De Trin.*[14]: *La materia corporal no está sometida más que al arbitrio de Dios.*

Solución. *Hay que decir:* Repitiendo lo ya afirmado (q.110 a.2), la materia corporal no cambia de forma a no ser por algún agente, compuesto de materia y de forma o por Dios mismo, en quien preexiste virtualmente toda materia y toda forma como en la causa primera de ambas. Por eso se dijo (ib.) que ni los mismos ángeles pueden alterar con su virtud natural la materia corporal si no es aplicando agentes corporales que produzcan sus respectivos efectos. Así, pues, mucho menos el alma, con su virtud natural, puede alterar la materia corporal sin el concurso de otros cuerpos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que los santos hacen milagros con el poder de la gracia, no con el natural. Esto se desprende de lo dicho por Gregorio[15]: *Los que por el poder de Dios son hijos suyos, como dice Juan, ¿qué tiene de extraño que por el mismo poder hagan milagros?*

2. *A la segunda hay que decir:* Avicena[16] señaló como causa de la fascinación el hecho de que la materia corporal, naturalmente, obedece más a la sustancia espiritual que a los agentes naturales contrarios. Así, cuando la representación imaginaria es muy fuerte, la materia corporal se altera. Esta es la explicación que da a la mirada que fascina. Pero ya se demostró (q.110 a.2) que la materia corporal no está al arbitrio de las sustancias espirituales, exceptuando únicamente al Creador. Por lo cual parece más propio pensar que el alma, por una fuerte representación imaginaria, puede alterar los espíritus del cuerpo. Esta alteración de los espíritus corporales[d] tiene lugar principalmente en los ojos, donde se dan cita los espíritus más sutiles. Los ojos infectan después el aire cercano hasta un determinado espacio, al igual que los espejos, nuevos y limpios se empañan con la mirada de la mujer cuando tiene la menstruación, como dice Aristóteles en el libro *De Somn. et Vigil.*[17]

Así, pues, cuando el alma siente una vehemente conmoción maligna, como de manera especial puede ocurrir con esas viejas hechiceras, la mirada de éstas se hace ponzoñosa y dañina del modo que hemos dicho, especialmente para los niños que son muy impresionables. Es también posible que por permisión de Dios, o incluso por algún hecho oculto, intervenga la malicia de los demonios, con los que las viejas hechiceras pueden tener algún pacto.

3. *A la tercera hay que decir:* El alma se une al cuerpo como forma, y el apetito sensitivo, que hasta cierto punto está sometido a la razón, como dijimos (q.18 a.3), funciona por medio del órgano corporal, y así es necesario que de ciertas aprehensiones del alma se sigan conmociones del apetito sensitivo, acompañadas de algunas alteraciones corporales. Sin embargo, no son suficientes para po-

13. *Glossa ordin.* (VI,82A). 14. C.8: ML 42,875. 15. *Dial.* l.2 c.30: ML 66,188. 16. *De An.* p.4.ª c.4 (20vb). 17. ARISTÓTELES, *De Insomn. 2* (BK 459b26): S. Th. lect.3.

---

d. Expresión paradójica que significa la sutileza de algunas entidades corpóreas. Cf. *In Sent.* 1 d.40 q.4.

der alterar los cuerpos separados de ella, a no ser a través de la alteración del propio cuerpo, como acabamos de decir (ad 3).

ARTÍCULO 4

El alma del hombre separada, ¿puede o no puede mover los cuerpos al menos localmente?

De Malo q.16 a.10 ad 2.

Objeciones por las que parece que el alma del hombre separada puede mover los cuerpos al menos localmente:

1. El cuerpo está naturalmente sometido a la sustancia espiritual con respecto al movimiento local, como se dijo (q.110 a.3). Pero el alma separada es una sustancia espiritual. Por lo tanto, puede mover con su imperio los cuerpos exteriores.

2. Más aún. En el *Itinerario*[18] de Clemente se dice que tal como contó Nicetas a Pedro, Simón Mago, por arte mágico, retenía el alma de un niño al que había matado y por ella realizaba operaciones mágicas. Pero no hubiera podido hacer eso sin alguna alteración de los cuerpos, al menos local. Por lo tanto, el alma separada tiene poder para mover localmente los cuerpos.

En cambio está que dice el Filósofo en el libro *De Anima*[19] que el alma no puede mover más cuerpo que el propio.

Solución. *Hay que decir:* El alma separada no puede mover ningún cuerpo con su virtud natural. Es evidente que mientras el alma está unida al cuerpo, no lo mueve sino en cuanto que lo vivifica, por eso, al quedar sin vida algún miembro, éste ya no obedece a la voluntad del alma para moverse. También es evidente que el alma separada no vivifica ningún cuerpo. Por lo tanto, ningún cuerpo obedece al alma con respecto al movimiento local atendiendo sólo a la virtud natural del alma. Pero no hay inconveniente en que por virtud divina al alma se le comunique algún poder superior a su virtud natural.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Hay algunas sustancias espirituales cuyo poder respecto de la materia no está vinculado determinadamente a cuerpo alguno, como son los ángeles, que naturalmente están desligados de todo cuerpo; y a éstos pueden obedecer por el movimiento diversos cuerpos. Pero si la virtud motriz de alguna sustancia separada está destinada naturalmente a mover algún cuerpo determinado, tal sustancia no podrá mover un cuerpo mayor, aunque sí uno menor. Por eso dicen los Filósofos que el motor de un cielo inferior no puede mover un cielo superior. Por lo tanto, estando el alma, por su naturaleza, determinada a mover el cuerpo del que es forma, no puede mover, por su virtud natural, ningún otro cuerpo.

2. *A la segunda hay que decir:* Como dice Agustín en X *De Civ. Dei*[20] y el Crisóstomo en *Super Math.*[21], con frecuencia los demonios fingen ser las almas de los muertos, para afianzar en su error a los gentiles que creen tales cosas. Y así, en este caso es creíble que Simón Mago estaba poseído por algún demonio que fingía ser el alma del niño que él había matado.

CUESTIÓN 118

Sobre la propagación humana: el alma

Ahora hay que tratar lo referente a la propagación humana. En primer lugar, en lo que respecta al alma; en segundo lugar, en lo que respecta al cuerpo. La cuestión referente a la propagación humana en lo que respecta al alma plantea y exige respuesta a tres problemas:

1. El alma sensitiva, ¿se transmite o no se transmite con el semen?—

18. *De Gestis S. Petri* c.27: MG 2,492. 19. ARISTÓTELES, l.1 c.3 n.22 (BK 407b19): S. Th. lect.8 n.130. 20. C.11: ML 41,290. 21. Hom.28: MG 57,353.

2. ¿Y el alma intelectiva?—3. Todas las almas, ¿fueron o no fueron creadas simultáneamente?

ARTÍCULO 1

El alma sensitiva, ¿se transmite o no se transmite con el semen?

In Sent. 1.2 d.18 q.2 a.3; *Cont. Gentes* 2,86; *De Pot.* q.3 a.11; *Quodl.* 9 q.5 a.1.

Objeciones por las que parece que el alma sensitiva no se transmite con el semen, sino que ha sido creada por Dios:

1. Toda sustancia perfecta que no es compuesta de materia y de forma, si comienza a ser, no es por generación, sino por creación, pues nada se engendra a no ser partiendo de la materia. Pero el alma sensitiva es una sustancia perfecta, ya que, de no ser así, no podría mover el cuerpo, y por ser forma del cuerpo, no está compuesta de materia y de forma. Por lo tanto, no empieza a existir por generación, sino por creación.

2. Más aún. La generación de los seres vivientes tiene su principio en la potencia generativa, que es inferior al alma sensitiva, pues se la enumera entre las potencias del alma vegetativa. Pero ninguna potencia puede obrar sobre su especie. Por lo tanto, el alma sensitiva no puede ser causada por la potencia generativa del animal.

3. Todavía más. Quien engendra, engendra algo semejante a sí mismo. Y así, es necesario que la forma de lo engendrado esté en acto en la causa de la generación. Pero ni el alma sensitiva ni parte alguna de ella están en la sustancia seminal en acto, porque ninguna parte del alma sensitiva está sino en alguna parte del cuerpo, y en la sustancia seminal no hay partícula alguna del cuerpo, porque no hay parte alguna del cuerpo que no se haga de dicha sustancia y en virtud de la misma. Por lo tanto, el alma sensitiva no es causada a partir del semen.

4. Por último. Si en el semen hay algún principio activo del alma sensitiva, éste o permanece o no una vez engendrado ya el animal. Pero no puede permanecer, porque o se identificaría con el alma sensitiva del animal engendrado, lo cual es imposible, porque así sería uno mismo el que engendró y el engendrado, el que hace y lo hecho; o se distinguiría de ello, lo cual también es imposible, porque quedó demostrado (q.76 a.4) que en un mismo animal no puede haber más que un solo principio formal, que es una sola alma. También parece imposible que no permanezca, pues en tal caso se daría un agente que obrase para la corrupción del mismo. Esto es imposible. Por lo tanto, el alma sensitiva no puede ser engendrada de la sustancia seminal.

En cambio, la virtud del semen se relaciona con los animales de él engendrados, como la virtud de los elementos materiales con los animales que proceden de ellos. Ejemplo: los originados a partir de la descomposición. Pero las almas de estos animales son producidas a partir de la virtud que hay en los elementos de que proceden. Se dice en Gén 1,20: *Produzcan las aguas reptiles vivientes.* Por lo tanto, también las almas de los animales que son engendrados a partir del semen, son producidos a partir de la virtud que hay en él.

Solución. *Hay que decir:* Algunos sostuvieron que las almas sensitivas de los animales son creadas por Dios [a]. Esta afirmación sería admisible si el alma sensitiva fuera subsistente y le correspondiera ser y obrar por sí misma. Pues, de este modo, como por sí misma le correspondía al alma sensitiva ser y obrar, así también el hacerse le sería debido a sí misma. Como, por otra parte, lo que es simple y subsistente no puede ser hecho más que por creación, se seguiría que el alma sensitiva llegaría a la existencia por creación.

Partiendo de lo establecido (q.75 a.3), el fundamento de esta opinión es falso. Pues si al alma sensitiva le correspondiera ser y obrar por sí misma, al corromperse el cuerpo no se corrompería ella. Por lo tanto, al no ser forma subsistente, en cuanto al ser, se encuentra en las mismas circunstancias que las formas corpó-

a. Cf. q.45 a.4.

reas, a las que no se les debe el ser por sí mismas, sino que se dice que existen por ellas sus compuestos subsistentes. Por lo tanto, a los compuestos mismos es a los que se debe también el hacerse. Y porque lo que engendra es semejante a lo engendrado, es necesario que por naturaleza, tanto el alma sensitiva como las demás formas de su índole, sean puestas en la existencia por algunos agentes corpóreos que transmutan la materia de la potencia al acto por medio de alguna virtud corpórea presente en ellos.

Ahora bien, cuanto mayor es la eficacia del agente, tanto mayor es la distancia a la que llega su acción. Ejemplo: cuanto más cálido es un cuerpo, tanto más lejos calienta. De ahí que, como consecuencia, los cuerpos inorgánicos, que son los ínfimos de la naturaleza, engendran sus semejantes, pero no por medio alguno, sino por sí mismos, como por sí mismo el fuego engendra fuego. Pero los cuerpos vivientes, al ser de mayor virtud, para engendrar su semejante actúan con o sin mediación. Sin mediación, en la función nutritiva, en la que la carne engendra carne. Con mediación, en el acto de la generación, pues del alma del que engendra se deriva cierta virtud activa que pasa a la simiente del animal o de la planta, tal como del agente principal pasa al instrumento cierta virtud motriz. Así como puede decirse indistintamente que algo es movido por el instrumento o que lo es por el agente principal, así también puede decirse indistintamente que el alma del engendrado es causada por el alma del que engendra, o que lo es por una virtud derivada de esta misma que se encuentra en la sustancia seminal.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El alma sensitiva no es una sustancia perfecta subsistente por sí misma. Esto ya lo hemos tratado (q.75 a.3), y no es necesario insistir en ello.

2. *A la segunda hay que decir:* La potencia generativa no solamente engendra por su propia virtud, sino por virtud de toda el alma de la que es potencia. Por eso la virtud generativa de la planta engendra una planta, y la virtud generativa del animal engendra un animal. Pues cuanto el alma sea más perfecta, tanta mayor perfección hay en lo engendrado.

3. *A la tercera hay que decir:* La virtud activa existente en el semen, derivada del alma del que engendra, es y obra como cierto impulso del alma misma del que engendra. Tampoco es alma ni parte del alma, a no ser virtualmente. Ejemplo: en la sierra o en el hacha no está la forma de una cama, sino cierto impulso a tal forma. De este modo, no es necesario que esta virtud activa tenga órgano alguno en acto, sino que tal virtud estriba en el mismo espíritu vital sustentado en el semen, que es espumoso, como lo indica su color blanco. En este mismo espíritu hay cierto calor, debido a la misma virtud de los cuerpos celestes, por la que obran también los agentes inferiores para la especie, como dijimos (q.115 a.3 ad 2). Por aunarse en este espíritu la virtud del alma y la virtud celeste, *al hombre lo engendran el hombre y el sol conjuntamente*[1]. El calor hace las veces de instrumento para la virtud generativa, como las hace también para la virtud nutritiva, según se dice en II *De Anima*[2].

4. *A la cuarta hay que decir:* En los animales perfectos, que son engendrados por unión carnal de sexos, la virtud activa está en la sustancia seminal del género masculino, según el Filósofo en el libro *De Generat. Animal.*[3]. Mientras que la materia del feto es lo suministrado por la hembra. En esta materia se encuentra ya desde el principio el alma vegetativa, pero no obrando o en acto segundo, sino en acto primero, tal como está el alma sensitiva en los que duermen. Pero cuando comienza a tomar alimento, de hecho está ya obrando. Esta materia, pues, se va alterando por la virtud seminal activa hasta llegar a ser en acto alma sensitiva; pero no de tal modo que la virtud que había en el semen se convierte en alma sensitiva, en cuyo caso sería uno mismo el que engendra y el engendrado, y esto se parecería más a la nutrición y al crecimiento que a la generación, como anota el Filósofo[4]. Des-

1. Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* l.2 c.2 n.11 (BK 194b13): S. Th. lect.4 n.10. 2. ARISTÓTELES, c.4 n.8.16 (BK 416a9/416a28): S. Th. lect.8.9 n.329.348. 3. ARISTÓTELES, l.2 c.4 (BK 740b24). 4. ARISTÓTELES, l.1 c.5 n.10 (BK 321a22).

pues que por la virtud del principio activo que había en el semen se produce en el engendrado el alma sensitiva en cuanto a alguna parte principal, esta misma alma sensitiva de la prole comienza ya a actuar para el complemento del propio cuerpo por la nutrición y el crecimiento. Pero la virtud activa existente antes en el semen, deja de existir al disolverse el semen [b] y desvanecerse el espíritu inherente a él. En esta desaparición no hay inconveniente alguno, pues esta virtud no es agente principal, sino instrumental; y la moción del instrumento cesa una vez que se ha producido el efecto.

ARTÍCULO 2

El alma intelectiva, ¿es o no es causada a partir del semen?

Supra q.90 a.2; *In Sent.* l.2 d.18 q.2 a.1; *Cont. Gentes* 2,86.88.89; *Compend. Theol.* c.93; *De Pot.* q.3 a.9; *Quodl.* 11 q.5; *In Rom.* c.5 lect.3.

Objeciones por las que parece que el alma intelectiva es causada a partir del semen:

1. Se dice en Gén 46,26: *El total de almas que procedieron de Jacob fue de sesenta y seis.* Pero no pudieron proceder de él más que por generación. Por lo tanto, el alma intelectiva es causada seminalmente.

2. Más aún. Quedó demostrado (q.76 a.3), que en el hombre hay una sola alma sustancialmente, que, a la vez, es intelectiva, sensitiva y vegetativa. Pero el alma sensitiva se engendra del semen en el hombre igual que en los otros animales. De ahí que no se comience simultáneamente a ser animal y hombre, sino que antes se es animal informado de alma sensitiva, como dice el Filósofo en *De Generat. Animal.* [5] Por lo tanto, también el alma intelectiva es causada a partir del semen.

3. Todavía más. Uno mismo es el agente de cuya acción son término la forma y la materia; de no ser así, a partir de la materia y la forma no se haría un ser de unidad absoluta. Pero el alma intelectiva es forma del cuerpo humano que se hace por virtud del semen. Por lo tanto, también el alma intelectiva es producida por virtud del semen.

4. Y también. El hombre engendra lo semejante a sí en la especie. Pero el constitutivo diferencial de la especie humana es el alma racional. Por lo tanto, el alma racional procede del que engendra.

5. Por último. No puede decirse que Dios coopera con los que pecan. Pero, si las almas racionales fueran creadas por Dios, Dios cooperaría a veces con los adúlteros, de cuya unión carnal ilícita algunas veces se engendra prole. Por lo tanto, las almas racionales no son creadas por Dios.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccles. Dogmat.*[6]: *Las almas racionales no se propagan por generación.*

Solución. *Hay que decir:* Es imposible que la virtud activa de la materia llegue a producir un efecto inmaterial. Es evidente que el principio intelectivo en el hombre es un principio que trasciende la materia, pues tiene operaciones en las que no participa el cuerpo. Por lo tanto, es imposible que la virtud seminal sea causa del principio intelectivo.

Igualmente, la virtud seminal obra por virtud del alma del que engendra, en cuanto que el alma del que engendra es forma de su cuerpo, del que se sirve para obrar. Pero en las operaciones del entendimiento no participa el cuerpo. Por lo tanto, la virtud del principio intelectivo, en cuanto tal, no puede comunicarse al semen. Por eso, el Filósofo, en el libro *De Generat. Animal.*[7], dice: *Sólo el entendimiento proviene de fuera.*

Igualmente, el alma intelectiva tiene operaciones vitales incorpóreas, y es subsistente, como ya dijimos (q.75 a.2). Consecuentemente, le compete por sí misma el ser y el hacerse. Por ser sustancia inmaterial, no puede ser producida por generación, sino sólo por creación divina. Por lo tanto, decir que el alma intelectiva es producida por el que engendra, equivale a negar su subsistencia y a admitir que se corrompe con el cuer-

5. ARISTÓTELES, l.2 c.3 (BK 736b2). 6. GENADIO, c.14: ML 58,984. 7. ARISTÓTELES, l.2 c.3 (BK 736b27).

b. La doctrina contraria aparece en *De pot.* q.3 a.9 ad 16.

po. Por eso es herético[8] decir que el alma intelectiva se propaga por generación.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Aquella autoridad, por sinécdoque, toma la parte por el todo, es decir, el *alma* por todo el hombre.

2. *A la segunda hay que decir;* Algunos[9] afirmaron que las operaciones vitales del embrión no proceden del alma del mismo embrión, sino del alma de la madre o de la virtud formativa que hay en el semen. Ninguna de estas dos explicaciones es admisible, porque las operaciones vitales, como sentir, nutrirse y desarrollarse no pueden proceder de un principio extrínseco. Por lo tanto, hay que admitir que el alma preexiste en el embrión, primero como nutritiva; después, como sensitiva, y, por último, como intelectiva.

Otros dicen que sobre el alma vegetativa que es la primera en existir, viene otra alma, la sensitiva, y sobre ésta otra, la intelectiva. De tal modo que hay en el hombre tres almas, de las cuales una es potencia de la otra. Esto lo rechazamos ya (q.76 a.3).

Otros[10] sostienen que la misma alma, que al principio es sólo vegetativa, después se convierte en sensitiva por la acción de una virtud que hay en el semen; y, por último, esta misma alma se convierte en intelectiva, no ya por virtud activa del semen, sino por la virtud de un agente superior, es decir, Dios, que la alumbra desde fuera. Esto es lo que quiso decir el Filósofo al afirmar que el entendimiento procede de un principio extrínseco. Pero tampoco esto puede admitirse. 1) *En primer lugar,* porque ninguna forma sustancial es susceptible de más y menos, sino que añadirles perfección es hacerlas cambiar de especie, como hace otra especie en los números el simple añadido de la unidad. Además, no es posible que una forma numéricamente idéntica pertenezca a diversas especies. 2) *En segundo lugar,* porque se seguiría que la generación del animal sería un movimiento continuo, pasando gradualmente de lo imperfecto a lo perfecto, como ocurre en la alteración. 3) *En tercer lugar,* porque se tendría que la generación del hombre o del animal no sería generación en sentido estricto, puesto que el sujeto de la generación ya se daría en acto antes de la generación misma. Efectivamente, si en la materia de la prole desde el principio hay alma vegetativa que gradualmente va llegando hasta la perfección, siempre habrá adición de perfección subsiguiente sin corrupción de la perfección precedente. Esto va contra la naturaleza de la generación en sentido propio. 4) *En cuarto lugar,* porque lo que es causado por la acción de Dios, o es algo subsistente, en cuyo caso será esencialmente distinto de la forma preexistente, que no era subsistente, y así se vuelve a la opinión de los que ponían varias almas en el cuerpo; o no es algo subsistente, sino alguna perfección del alma preexistente, y de esto, por necesidad, se sigue que el alma intelectiva se corrompa al corromperse el cuerpo, lo cual es imposible.

Hay otro modo más de hablar sobre esta cuestión, que es el de aquellos que proponen un único entendimiento para todos los hombres. Esto fue ya rechazado (q.76 a.2).

Por lo tanto, hay que decir: La generación de un ser implica siempre corrupción de otro, y, por eso, tanto en los hombres como en los otros animales, al llegar una forma superior se corrompe la precedente, pero de tal manera que en la forma siguiente queda todo lo que había en la anterior más lo que ella trae de nuevo. De este modo, mediante diversas generaciones y corrupciones se llega a la última forma sustancial tanto en el hombre como en los otros animales. Esto resulta evidente en los animales engendrados a partir de la descomposición. Por lo tanto, hay que decir que el alma intelectiva es creada por Dios al completarse la generación humana, y que esta alma es, a un mismo tiempo, sensitiva y vegetativa, corrompiéndose las formas que le preceden.

3. *A la tercera hay que decir:* Este argumento es válido tratándose de diver-

8. Cf. ALBERTO MAGNO, *In De An.* l.16 tr.1 c.2 (BO 12,136); ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theol.* 1-2 n.489 (QR 2,683). 9. Cf. ALBERTO MAGNO, l.c. nota 8; AVERROES, *In De Generat. animal.* l.2 c.3 (6,3,75C). 10. Cf. supra q.76 a.3.

sos agentes no coordinados entre sí. Pero cuando hay muchos agentes coordinados, nada impide que la virtud del agente superior se extienda hasta la última forma, mientras que la virtud de cada agente inferior sólo se extiende a determinada disposición de la materia. Ejemplo: En la generación del animal, la virtud seminal dispone la materia, pero la virtud del alma es la que da la forma. De todo lo establecido (q.105 a.3; q.110 a.1), resulta evidente que toda la naturaleza corporal actúa como instrumento de la virtud espiritual, principalmente de Dios. Por lo tanto, no hay inconveniente en que la formación del cuerpo se haga por alguna virtud corporal, en tanto que el alma intelectiva procede sólo de Dios.

4. *A la cuarta hay que decir:* El hombre engendra lo semejante a sí en cuanto que por la virtud de su sustancia seminal se dispone la materia para la recepción del alma racional.

5. *A la quinta hay que decir:* En la acción de los adúlteros, lo que pertenece a la naturaleza, es bueno. A esto Dios coopera. Pero lo que se refiere a un placer desordenado, es malo. A esto Dios no coopera.

ARTÍCULO 3

Todas las almas humanas, ¿fueron o no fueron creadas a un tiempo al principio del mundo? [c]

Supra q.90 a.4; *In Sent.* l.1 d.8 q.5 a.2 ad 6; l.2 d.3 q.1 a.4 ad 1; d.17 q.2 a.2; *Cont. Gentes* 2,83.84; *De Pot.* q.3 a.10; *De Malo* q.5 a.4.

Objeciones por las que parece que todas las almas humanas fueron creadas a un tiempo al principio del mundo:

1. Se dice en Gén 2,2: *Descansó Dios de todo lo hecho.* Pero esto no sería verdad si cada día creara nuevas almas. Por lo tanto, todas las almas fueron creadas a un tiempo.

2. Más aún. A la perfección del universo contribuyen de una manera especial las sustancias espirituales. Así, pues, si las almas son creadas al mismo tiempo que se forman los cuerpos, diariamente se añadirían innumerables sustancias espirituales a la perfección del universo, de lo cual se seguiría que el universo al principio fue imperfecto. Esto va contra lo que se dice en Gén 2,2: *Completó Dios toda su obra.*

3. Todavía más. El fin de las cosas se corresponde con su principio. Pero el alma intelectiva permanece una vez destruido el cuerpo. Por lo tanto, empezó a existir antes del cuerpo.

En cambio está lo que se dice en el libro *De Eccl. Dogmat.* [11]: *El alma es creada juntamente con el cuerpo.*

Solución. *Hay que decir:* Algunos [12] sostuvieron que era accidental para el alma intelectiva estar unida al cuerpo, afirmando que el alma racional era de idéntica condición que las otras sustancias espirituales que no están ordenadas a unirse a los cuerpos. Por eso afirmaron también que las almas de los hombres fueron creadas al principio juntamente con los ángeles [d].

Pero esta opinión es falsa. 1) *Primero,* en cuanto a su raíz. Si verdaderamente fuese accidental para el alma su unión con el cuerpo, el hombre, que esencialmente resulta de esta unión, sería un ser accidental, o bien el alma sola constituiría al hombre, lo cual es falso, como quedó ya demostrado (q.75 a.4). También es falso que el alma humana sea de la misma naturaleza que los ángeles, como lo demuestra su diverso modo de entender. Pues ya se demostró (q.55 a.2; q.85 a.1)

11. GENADIO, c.14.18: ML 58,984.985.

12. Cf. ORÍGENES, *Peri Archon* l.1 c.6.8: MG 11,166.178; 1.2 c.9: MG 11,229.

c. Sto. Tomás estima herética la doctrina del traducianismo respecto del alma humana, incluso en su versión espiritual. Un ser inmaterial como el alma humana, que es capaz de ciertas operaciones sin el cuerpo, no puede originarse más que por creación, ya que no cabe una materia de donde pueda ser educida. Sto. Tomás sabía que, en épocas anteriores, diversos Padres y Doctores de la Iglesia habían dudado a este respecto. Cf. VALBUENA, En *Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino,* vol.III, 2.° (BAC, 1959), p.1112-13. La razón de esta duda era la necesidad de dar una explicación a la transmisión del pecado original. La dificultad de tal transmisión por la negación del traducianismo se la plantea Sto. Tomás en la 1-2 q.81 a.1.

d. La posición de Orígenes depende de principios platónicos combinados con la doctrina cristiana, cf. *Cont. Gentes* 2,83.

que el hombre entiende suministrándose de los sentidos y recurriendo a imágenes sensibles como vimos (q.84 a.6.7; q.85 a.1). Esto hace necesario que el alma se una al cuerpo, del que por necesidad se ha de servir para las operaciones del alma sensitiva. Esta necesidad no la tiene el ángel.

2) *Segundo,* esta opinión es falsa en su misma hipótesis. Pues si es natural al alma unirse al cuerpo, estar separada de él le será contranatural, y sin él no podrá tener la perfección que exige su naturaleza. No es condición de Dios dar comienzo a sus obras a partir de cosas imperfectas y al margen de la naturaleza. Ejemplo: no hizo al hombre sin manos o sin pies, que son partes naturales de él. Por lo tanto, mucho menos había de hacer el alma sin el cuerpo.

Pero si alguien dijera que no es natural al alma unirse al cuerpo, hay que buscar por qué las almas están unidas a los cuerpos. Se responderá que es debido a la voluntad del alma misma o a alguna otra causa. Si se dice que por voluntad del alma, nos encontramos con muchos inconvenientes. En primer lugar, una voluntad así sería irracional, al quererse unir al cuerpo sin necesidad de él, ya que, si lo necesitase, le sería natural tal unión, porque *la naturaleza no falta en lo necesario*[e]. Además, no se ve razón alguna para que el alma, creada desde el principio del mundo, ahora quiera, después de tanto tiempo, unirse al cuerpo, siendo así que, por ser una sustancia espiritual, está por encima del tiempo y es independiente del movimiento de los cielos. Un tercer inconveniente de dicha respuesta es que resultaría casual la unión de tal alma y tal cuerpo, pues tal unión necesitaría el concurso de dos voluntades, a saber: la del alma que se une y la del hombre que engendra. Por el contrario, si se dice que el alma se une al cuerpo independientemente de su voluntad y por exigencias ajenas a su naturaleza, esto no puede ser sin la acción de una causa que violente al alma. Y entonces tal unión resultaría para el alma penosa y triste. Esto sería caer en el error de Orígenes, quien sostuvo que las almas se unían a los cuerpos como pena por el pecado.

Por lo tanto, como quiera que todas estas suposiciones son inadmisibles, hay que afirmar que las almas no son creadas con anterioridad a la formación de los cuerpos, sino que son creadas en el momento de ser infundidas en los cuerpos.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Dios cesó el día séptimo, no de toda obra, pues se dice en Jn 5,17: *Mi Padre sigue obrando todavía,* sino que cesó en la producción de nuevos géneros y especies de cosas que no preexistieran en las primitivas obras. Las almas que ahora se crean preexistían por la igualdad de especie en estas primeras obras, entre las que fue creada el alma de Adán.

2. *A la segunda hay que decir:* A la perfección del universo hay que añadir cotidianamente algo en cuanto al número de individuos, aunque no según el número de especies.

3. *A la tercera hay que decir:* Que el alma permanezca separada del cuerpo es una consecuencia de la corrupción del cuerpo que siguió al pecado. Pero no fue conveniente que comenzara la obra de Dios por tal separación. Pues está escrito en Sab 1,13.16: *Dios no hizo la muerte; pero los impíos, con sus obras y palabras, la hicieron llegar.*

CUESTIÓN 119

Sobre la propagación humana: el cuerpo

Ahora hay que tratar sobre la propagación humana en lo que respecta al cuerpo. Esta cuestión plantea y exige respuesta a dos problemas:

1. Algo del alimento, ¿constituye o no constituye parte real de la naturaleza humana?—2. El semen, principio de generación humana, ¿está o no está hecho de lo sobrante del alimento?

e. Cf. ARISTÓTELES, *De anima* l.3 c.9 (BK. 432b21) y el comentario de Sto. Tomás a ese pasaje, núm. 811.

ARTÍCULO 1

Algo del alimento, ¿constituye o no constituye parte real de la naturaleza humana?[a]

In Sent. l.2 d.30 q.2 a.1; 4 d.44 q.1 a.2 q.ª4; *Quodl.* 8 q.3a.1.

Objeciones por las que parece que nada del alimento pasa a constituir parte de la naturaleza humana:

1. Se dice en Mt 15,17: *Todo lo que entra por la boca, va al vientre y acaba en la letrina.* Pero lo que acaba en la letrina no se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana. Por lo tanto, nada del alimento se convierte en realidad de la naturaleza humana.

2. Más aún. El Filósofo, en I *De Generat.* [1], distingue entre la carne según la *materia* y según la *especie,* y dice que la primera *se adquiere* y *se pierde.* Pero lo engendrado por el alimento se adquiere y se pierde. Por lo tanto, aquello en que se convierte el alimento es carne según la materia, pero no según la especie. Ahora bien, aquello que pertenece a la esencia de la naturaleza humana, pertenece a su especie. Por lo tanto, el alimento no pasa a ser realmente de la naturaleza humana.

3. Todavía más. A la esencia de la naturaleza humana parece pertenecer el *húmedo radical*[2], que, en el sentir de los médicos [3], una vez perdido, no puede recobrarse. Pero podría restablecerse si el alimento se convirtiera en él. Por lo tanto, el alimento no se convierte en constitutivo real de la naturaleza humana.

4. Y también. Si el alimento pasara a ser constitutivo real de la naturaleza humana, todas las pérdidas del hombre podrían restaurarse. Pero la muerte humana no acaece más que como consecuencia de estas pérdidas. Así, pues, el hombre, alimentándose, podría defenderse perpetuamente de la muerte.

5. Por último. Si el alimento pasara a ser constitutivo real de la naturaleza humana, en el hombre no habría algo que no pudiese perderse y recobrarse. Pues cuanto en el hombre se engendra del alimento, es susceptible de reparación y pérdida. Viviendo, pues, el hombre largo tiempo, se seguiría que no quedaría en él, al final de la vida, nada de lo que estuvo en él materialmente al comienzo de su generación. De esto se seguiría que el hombre no sería numéricamente el mismo durante toda su vida, puesto que, para serlo, se necesita identidad de materia. Esto es inadmisible. Por lo tanto, el alimento no pasa a ser constitutivo real de la naturaleza humana.

En cambio está lo que dice Agustín en el libro *De Vera Relig.*[4]: *Digeridos los alimentos de carne, o sea, perdiendo éstos su forma, vienen a formar el tejido de nuestros miembros.* Pero los tejidos de nuestros miembros pertenecen a la esencia de la naturaleza humana. Por lo tanto, los alimentos pasan a ser constitutivo real de la naturaleza humana.

Solución. *Hay que decir:* Según el Filósofo en II *Metaphys.*[5], *las cosas son respecto a la verdad como son respecto al ser.* Por lo tanto, pertenece a la esencia de una naturaleza aquello que pertenece al ser constitutivo de la misma. La natura-

1. ARISTÓTELES, c.5 n.14 (BK 321b21): S. Th. lect.15. 2. Se trata de un término médico usado entre los antiguos para indicar el humor linfático, dulce, sutil y balsámico que se suponía daba a las fibras del cuerpo flexibilidad y elasticidad. 3. Cf. AVICENA, I *Canon* Fen 1 doctr.4 c.1; Fen 2 doctr.3 c.3; IV *Canon* Fen 1 tr.3 c.1 (referencias tomadas de *Opera Omnia Bonaventurae, In Sent.* T.II p.736, notas 2.3). 4. C.40: ML 34,155. 5. ARISTÓTELES, l.1α c.1 n.5 (BK 993b30): S. Th. lect.2 n.289.

---

a. Tanto en este lugar como en *Quodl.*8 q.3 a.1 se usa esta expresión para afirmar la conversión fisiológica de los alimentos en realidad corpórea humana. Además, al comienzo del cuerpo del artículo, se alega la autoridad de Aristóteles, que identifica el ser y la verdad. Con ello parece adquirir un rango filosófico lo que es una simple cuestión fisiológica. En realidad Sto. Tomás está tratando de las diversas formas de actividad del hombre y de su relevancia esencial. De ahí que quiera asegurar hasta qué punto afecta a esa esencia humana la ingestión de alimentos y su asimilación. La tesis de Sto. Tomás es que el alimento sí se convierte en verdadera naturaleza humana. Téngase en cuenta, además, el problema teológico de la transmisión del pecado original, que movió a algunos autores a defender una pintoresca vinculación natural de todos los hombres con la materia de Adán. Sto. Tomás renuncia a una vinculación basada en una identidad cuantitativa.

leza puede tomarse en dos sentidos: 1) *Uno,* universalmente, tomándolo por la esencia específica. 2) *Otro,* según que está en un individuo determinado. A la esencia de una naturaleza tomada en sentido universal pertenecen su forma y su materia concebidas en abstracto. Pero al constitutivo de la naturaleza considerada en un individuo particular pertenece la materia así particularizada y la forma individualizada por tal materia. Ejemplo: del constitutivo de la naturaleza humana en abstracto son el alma y el cuerpo, pero del de la naturaleza humana en Pedro o en Martín son esta alma y este cuerpo.

Sin embargo, hay seres cuyas formas no pueden estar más que en una sola materia determinada, como la forma del sol no puede salvarse a no ser en la materia que es su sujeto en acto. Conforme a esto, algunos supusieron que la forma humana no puede subsistir a no ser en una sola materia determinada, esto es, en aquella materia que al principio fue por ella misma informada en el primer hombre. De tal forma que lo que se añadió, al margen de lo transmitido del primer padre a sus sucesores, no pertenece a la esencia de la naturaleza humana, por cuanto no recibe verdaderamente la forma de la misma. Pero aquella materia que en el primer hombre fue sujeto de la forma humana, se multiplica en sí misma, y así se forma, del cuerpo del primer hombre la multitud de todos los otros cuerpos humanos. Según los defensores de esta opinión, el alimento no se convierte en algo real de la naturaleza humana, sino que ésta lo toma como un remedio de la naturaleza con el que se pueda resistir para que la acción del calor natural no consuma el húmedo radical, como se agrega plomo o estaño a la plata para que ésta no sea consumida por el fuego.

Esta hipótesis no tiene razón de ser por muchos conceptos. 1) *En primer lugar,* porque una misma es la razón de que alguna forma pueda recibirse en otra materia y de que pueda dejar de estar en la suya propia, razón por la cual todo lo generable es corruptible, y al revés. Es evidente que la forma humana puede desaparecer de la materia que en cualquier momento es su sujeto, pues de otro modo no sería corruptible el cuerpo humano. Por lo tanto, puede sobrevenir a tal forma otra materia, con lo cual dicha materia pasaría a ser del constitutivo real de la naturaleza humana. 2) *En segundo lugar,* porque en los casos en que la materia está toda en un individuo, se da un solo individuo en cada especie, como acontece en el sol y la luna. En esta hipótesis no habría más que un individuo de la especie humana. 3) *En tercer lugar,* porque no se concibe aumento de materia sino sólo respecto de la cantidad, como sucede en los fluidos vaporizados, cuya materia adquiere mayores dimensiones; o respecto también de la misma sustancia de la materia. Pero, permaneciendo única la misma sustancia de la materia, no puede decirse propiamente que ésta se multiplique. Porque una cosa consigo misma no hace multitud, la cual exige esencialmente alguna división. Por eso, para la multiplicación de la materia es necesario que se le añada alguna otra sustancia, ya sea por creación, ya por conversión de otra cosa en ella. Ejemplo: para el aumento de la materia se requiere o su evaporización, como es el caso del agua, o la conversión de otra cosa en ella, como es el aumento del fuego cuando se le añade leña, o la creación de nueva materia. Es evidente que el aumento de materia en los cuerpos humanos no se verifica por evaporización, pues de este modo los cuerpos de los hombres en la edad madura serían más imperfectos que los de los niños. Tampoco se hace por creación de nueva materia, porque, según Gregorio[6], *todas las cosas fueron creadas a un mismo tiempo en lo que se refiere a la sustancia de la materia, aunque no en lo que se refiere a la especie de su forma.* Hay que concluir, por tanto, que el aumento del cuerpo humano no se verifica más que cuando el alimento se convierte en verdadera naturaleza humana. 4) *En cuarto lugar,* porque, no diferenciándose el hombre de los animales y las plantas en cuanto al alma vegetativa, se seguiría que tampoco los cuerpos de los animales y de las plantas aumentarían por conversión del alimento en el cuerpo alimentado, sino por cierta multiplicación. Semejante multiplicación no

6. *Moral.* l.32 c.12: ML 76,644.

podría ser natural, porque la materia en cuanto tal no se extiende más que a una determinada cantidad. Por otra parte, no vemos que se dé algún otro caso de crecimiento natural que no sea por evaporización o por conversión de otra cosa. Se seguiría de esta hipótesis que todo el resultado de las funciones generativas y nutritivas, que se llaman *potencias naturales,* sería milagroso. Esto es completamente inadmisible.

Otros dijeron que la forma humana puede originarse de nuevo en alguna otra materia, si se habla de la naturaleza humana en abstracto. Pero que esto no es posible si se trata de la naturaleza humana tal como está en un individuo determinado, en el que la forma humana permanece fija en la materia particular concreta en la que originariamente se infundió en la generación de tal individuo, de tal modo que nunca desaparece de dicha materia hasta la corrupción completa del individuo. Dicen que ésta es la materia que principalmente pertenece al constitutivo de la naturaleza humana. Sin embargo, como esta materia no basta para la cantidad debida, se requiere más materia por conversión del alimento en sustancia del alimentado, tanta cuanta sea necesaria para el debido desarrollo. Dicen que esta materia pertenece secundariamente a la esencia de la naturaleza humana, pues no se requiere para el ser primero del individuo, sino para la cantidad del mismo. Si por el alimento se añade algo más que esto, propiamente hablando ya no pertenece a la esencia de la naturaleza humana.

También esto es insostenible. 1) *Primero,* porque en esta opinión se juzga del mismo modo sobre la materia de los cuerpos vivientes y de los inanimados, siendo así que estos últimos, aunque tienen capacidad para engendrar semejantes a sí mismos en la especie, sin embargo, no la tienen para engendrar semejantes a sí mismos en el orden individual, como lo hace la potencia nutritiva en los seres vivientes. Por lo tanto, nada se añadiría a los cuerpos vivos por la potencia nutritiva si el alimento no se convirtiera realmente en el constitutivo de la naturaleza de los mismos. 2) *En segundo lugar,* porque la virtud activa que hay en el semen es cierto impulso que proviene del alma de quien engendra, como dijimos anteriormente (q.118 a.1). Así, pues, no podrá ser de mayor eficacia al obrar que la misma alma de la que se deriva. Si por la virtud del semen una materia recibe la forma humana, con mayor motivo el alma podrá con su potencia nutritiva imprimir la verdadera forma de naturaleza humana en la sustancia nutritiva unida a sí. 3) *En tercer lugar,* porque de la nutrición se necesita no sólo para el desarrollo (de no ser así, cuando cesa éste no sería ya necesaria), sino también para restaurar aquello que se pierde por la acción del calor natural. Pero no habría tal restauración si lo que se engendra del alimento no reemplazara lo perdido. Por lo tanto, como la materia que había inicialmente pertenece al constitutivo real de la naturaleza humana, así pertenece también la que se engendra del alimento.

Hay que afirmar, según otros[7], que el alimento se convierte realmente en constitutivo de la naturaleza humana, en cuanto que recibe verdaderamente la forma de carne y de huesos y de otras partes. Esto mismo lo dice el Filósofo en II *De Anima*[8]*: El alimento nutre en cuanto que es virtualmente carne.*

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* El Señor no dice que *todo* lo que entra en la boca vaya a la letrina, sino que es preciso que de *todo* alimento se arroje lo impuro. También puede decirse que todo lo que del alimento se engendra puede disolverse por el calor natural y ser expulsado por poros ocultos, como dice Jerónimo[9].

2. *A la segunda hay que decir:* Algunos[10], por carne según la especie entendieron aquello que primero tiene forma humana, después de ser recibido del generante. Y dicen que permanece mientras dura el individuo. Por carne según la materia entienden lo que se engendra del alimento. Y dicen que esta carne no permanece siempre, sino que, lo mismo que viene, se va. Pero esto va contra el pensamiento de Aristóteles[11]. Pues dice:

7. Cf. AVERROES, *In de Gener.* l.1 comm.38 (V,358H). 8. ARISTÓTELES, c.4 n.13 (BK 416b9): S. Th. lect.9 n.340. 9. *In Matth.* l.2 a 15,17: ML 26,112. 10. Cf. S. BUENAVENTURA, *In Sent.* l.2 d.30 a.3 q.2 (QR 11,735). 11. ARISTÓTELES, *De Gener.* l.1 c.5 n.14 (BK 321b20): S. Th. lect.16 n.3.

Como en todo lo que tiene su especie en la materia, v. g.: en la madera o en la piedra, también en la carne hay algo según la especie y algo según la materia. Es evidente que la distinción hecha no tiene lugar en la cosas inanimadas, las cuales no se engendran seminalmente ni se nutren. Y, por otra parte, uniéndose lo que se engendra del alimento al cuerpo nutrido a modo de mezcla, como el agua con el vino, ejemplo que pone el Filósofo[12], no es posible que sean distintas naturalezas la de lo que se ha convertido y la de aquello en que se ha convertido, habiéndose hecho ya una sola cosa por verdadera mezcla. Por eso, no hay razón alguna para que una de estas cosas se consuma por el calor natural y la otra permanezca.

Por ello hay que decir, en cambio, que la distinción hecha por el Filósofo ha de entenderse no según diversas carnes, sino según una diversa consideración de la misma carne. Pues, si se considera la carne según la especie, según lo que es formal en ella, siempre permanece, pues permanece siempre la naturaleza de la carne y la disposición natural de la misma. Pero si se considera la carne según la materia, no permanece, sino que va consumiéndose y restaurándose paulatinamente, como se ve en el fuego de un horno, cuya forma de fuego permanece, en tanto que la materia se consume poco a poco y es reemplazada por otra.

3. *A la tercera hay que decir:* En el *húmedo radical* está incluido todo aquello en que radica la virtud de la especie; y, suprimido todo esto, no puede restablecerse, como en el caso de amputarse el pie, o la mano. Pero por el *húmedo nutrimental* se entiende aquello que todavía no ha llegado a recibir perfectamente la naturaleza de la especie, sino que está en vías de recibirla, como la sangre y otras partes semejantes. Por eso, aunque esto se pierda, permanece todavía la virtud de la especie en su raíz, que no se pierde.

4. *A la cuarta hay que decir:* Toda virtud activa del cuerpo pasible se debilita por la acción continua, por cuanto esta clase de agentes son, al mismo tiempo, pacientes. Por esto, la virtud transformativa al principio es tan fuerte, que puede convertir en su sustancia no sólo lo que basta para reparar lo perdido, sino también para el crecimiento. Pero después no puede convertir sino lo que basta para reparar las pérdidas; y entonces cesa el crecimiento; y, por último, falta totalmente la virtud, y el animal muere. Al igual que la virtud del vino, para convertir el agua que se le mezcla, se va debilitando gradualmente por la mezcla hasta que, por fin, se hace totalmente acuoso, como explica el Filósofo en I *De Generat.*[13]

5. *A la quinta hay que decir:* Como dice el Filósofo en I *De Generat.*[14], cuando una materia se convierte en fuego por sí misma, se dice que se engendra fuego de nuevo; pero si se convierte en fuego preexistente, se dice que el fuego se nutre. Por tanto, si toda la materia pierde simultáneamente la naturaleza específica del fuego y otra materia se convierte en fuego, este fuego será numéricamente distinto. Pero si la leña se va quemando y sustituyendo gradualmente hasta que no quede nada de lo primero, el fuego permanece siempre numéricamente uno, pues lo que se añade se convierte siempre en lo que ya existe. Esto mismo se ha de entender en los cuerpos vivientes, en los que por nutrición se repara lo que por calor se consume.

ARTÍCULO 2

El semen, ¿está o no está hecho de lo sobrante del alimento?

In Sent. l.2 d.30 q.2 a.2

Objeciones por las que parece que el semen no está hecho de lo sobrante del alimento, sino que es de la misma sustancia del que genera:

1. Dice el Damasceno[15]: *La generación es obra de la naturaleza, que de la sustancia del que engendra produce lo que es engendrado.* Pero lo que se engendra, se engendra del semen. Por lo tanto, el semen se forma de la sustancia del que engendra.

2. Más aún. El hijo se asemeja al padre por lo que de él recibe. Pero si la sustancia seminal de la que algo se engendra procede del sobrante del alimen-

12. ARISTÓTELES, l.c. nota 11. 13. Ib. 14. Ib. 15. *De Fide Orth.* l.1 c.8: MG 94,813.

to, no se recibiría nada de los abuelos y otros progenitores en los que de ningún modo estuvo tal alimento. Por lo tanto, no se parecería uno más a sus abuelos y progenitores que a otros hombres.

3. Todavía más. El alimento del que engendra procede a veces de carnes bovinas o porcinas o de cualquier otro tipo. Por lo tanto, si la sustancia seminal procediese del sobrante de tales alimentos, el hombre de ella engendrado tendría mayor afinidad con estos animales que con sus progenitores y consanguíneos.

4. Por último. Dice Agustín en X *Super Gen. ad litt.*[16]: *Estuvimos en Adán no sólo según la razón seminal, sino también según la sustancia corporal.* Pero no sería así si la sustancia seminal procediera del sobrante del alimento. Por lo tanto, esta sustancia no procede de lo sobrante del alimento.

En cambio está lo que el Filósofo prueba muchas veces en el libro *De Generat. Animal.*[17]: *El semen proviene de lo sobrante del alimento.*

Solución. *Hay que decir:* La solución a este problema depende, de alguna manera, de lo dicho anteriormente (a.1; q.118 a.1). Si en la naturaleza humana hay capacidad para comunicar su forma a otra materia, no sólo en otro, sino en el mismo individuo, es evidente que el alimento, desemejante antes, se hace semejante después por la nueva forma adquirida. Es de orden natural que una cosa se reduzca gradualmente de la potencia al acto. Así, en las cosas que son engendradas vemos que todo es imperfecto en un principio y después se perfecciona. Ahora bien, lo común es, respecto de lo propio y concreto, como lo imperfecto respecto de lo perfecto. Por eso vemos que en la generación del animal se adquiere antes la naturaleza de animal que la de hombre o caballo [b]. Así también el alimento recibe primero una virtud común respecto de todas las partes del cuerpo, y, al final, se concreta en ser esta parte o la otra.

Pero no es posible que se destine a ser sustancia seminal aquello que se ha convertido ya en sustancia de los miembros por asimilación. Porque lo ya asimilado, si no conservara la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, dejaría de ser de la naturaleza del que engendra, al estar en vías de corrupción. Por lo mismo, no tendrá capacidad para convertir otra cosa en semejante naturaleza. Pero si conservara la naturaleza de aquello de que se ha asimilado, entonces estaría determinado a ser tal parte, y no tendría capacidad de transformarse en la naturaleza de otras partes del todo, sino solamente en la de una parte, a no ser que se diga que se ha asimilado de todas las partes del cuerpo y que retiene la naturaleza de todas ellas. De ser así, el semen sería ya en acto como un animal en miniatura, y la generación de un animal por otro no se daría más que por división, como del barro sale barro. Pero esto es inadmisible.

Por lo tanto, hay que concluir que el semen no es seccionado de lo que de hecho era ya un todo, sino que es un todo en potencia, es decir, con capacidad para la producción de todo el cuerpo, capacidad que deriva del alma del que engendra como dijimos (a.1; q.118 a.1). Pero lo que está en potencia para el todo es aquello que se engendra del alimento antes de que éste se convierta en sustancia de alguno de los miembros. De esto se forma el semen. Así es como se dice que la virtud nutritiva suministra a la generativa; porque lo que ha sido transformado por la virtud nutritiva, lo utiliza la

16. C.20: ML 34,424. 17. ARISTÓTELES, l.1 c.18 (BK 726a26).

b. Sto. Tomás alude aquí a su tesis de la animación gradual, como puede verse en *Cont. Gentes* 2,84; 3,44; *De pot.* q.3 a.9. Cf. BARBADO, M.: *¿Cuándo se une el alma al cuerpo?:* Revista de Filosofía 2 (1943) 7-60. La razón que mueve a Sto. Tomás es la consideración de que el alma humana, de acuerdo con Aristóteles, es el «acto primero de un cuerpo natural orgánico» *(In De anima* l.2, lect.1). La idea de «orgánico» parece que debe entenderse como equivalente a «organizado», es decir, dotado de los instrumentos propios de la forma o acto primero. El alma no existe con anterioridad a ese momento. El punto importante es que, para Sto. Tomás, no cabe animación humana mientras no haya una organización embrional adecuada a la forma humana. De ahí que admita la sucesión del alma vegetativa y de la sensitiva antes de que aparezca el alma humana. Esta última, siguiendo a Aristóteles, viene de fuera *(Cont. Gentes* 2,89).

virtud generativa como semen. Una prueba más de esto la ve el Filósofo [18] en el hecho de que los animales muy corpulentos, que necesitan mucho sustento, son de sustancia seminal escasa en proporción al volumen de sus cuerpos; y son poco prolíficos. Esto sucede también en los hombres obesos, por la misma causa.

Respuesta a las objeciones: 1. *A la primera hay que decir:* Se dice que en los animales y plantas la generación se hace de la sustancia del que engendra, en cuanto que del alma de éste recibe el semen su virtud formativa; además, en cuanto que el semen está en potencia para pertenecer a la sustancia del que engendra.

2. *A la segunda hay que decir:* La semejanza entre el que engendra y el engendrado no se hace en virtud de la materia, sino en virtud de la forma del agente, que engendra lo semejante a sí. Por eso, para que uno se asemeje al abuelo, no es necesario que haya estado en éste la materia corporal de la sustancia seminal. Es suficiente con que en esta sustancia haya alguna virtud derivada del alma del abuelo a través del padre.

3. *A la tercera hay que decir:* Se puede responder lo mismo. Pues la afinidad no se toma según la materia, sino, más bien, según el influjo de la forma.

4. *A la cuarta hay que decir:* Lo dicho por Agustín no hay que entenderlo en el sentido de que en Adán estuviesen realmente ni la razón seminal próxima de tal hombre ni su sustancia corpórea, sino en el sentido de que ambas cosas estuvieron en él en cuanto a su origen. Pues de Adán derivan tanto la materia corporal, que es suministrada por la madre, y que llama sustancia corporal, como también la virtud activa existente en la sustancia seminal del padre, que es la razón seminal próxima de este hombre concreto.

De Cristo se dice que estuvo en Adán según la sustancia corporal, pero de ningún modo según la razón seminal, ya que la materia de su cuerpo, que fue suministrada por la Virgen Madre, derivaba de Adán. Pero no así la virtud activa, porque su cuerpo no fue formado por virtud de sustancia seminal de varón, sino por la acción del Espíritu Santo. *Tal parto le correspondía a Él,* QUE ES DIOS BENDITO SOBRE TODAS LAS COSAS POR SIEMPRE. AMÉN.

18. Ib.